

# Catolicismo y formación del Estado en Yucatán, 1900-1914

FRANCO SAVARINO

Las autoridades [...] hasta el último alcalde, 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.<sup>1</sup>

*Rodolfo Menéndez Mena, 1916*

[...] el Estado moderno no es anticlerical. Lo es el tiempo de controlar a la Iglesia. Le conviene que siga formando feligreses estrechamente controlados, fuertemente disciplinados, dóciles, apartados de la política nacional; le conviene colaborar con una institución que es capaz de justificar cualquier concesión a título de mal menor, absoluta en principio, acomodaticia en la práctica.<sup>2</sup>

*Jean Meyer, 1981*

## LA IGLESIA Y EL ESTADO: UNA ALIANZA PARA EL PROGRESO Y LA MODERNIDAD

**H**ACIA EL FINAL DEL SIGLO XIX la Iglesia católica en todo el mundo aumentó su presencia y su fuerza en la sociedad. México no fue una excepción. En el país, los últimos años del Porfiriato vieron un gran renacimiento del catolicismo como eje religioso de la sociabilidad popular, y de la Iglesia como institución social y política.<sup>3</sup>

La Iglesia que se acercaba al nuevo siglo era una Iglesia también nueva, que dejaba atrás el rechazo intransigente hacia el liberalismo y la época moderna, que había prevalecido a lo largo del siglo XIX. Con la publicación de la encíclica *Rerum Novarum*, en 1891, la Iglesia católica anunciaba un proyecto propio, alternativo, para edificar una sociedad moderna. La Iglesia aceptaba la desaparición del antiguo régimen y el proceso de cambio como irreversibles, y proponía una

<sup>1</sup> Rodolfo Menéndez Mena, *La obra del clero y la llamada persecución religiosa en México*, Mérida, 1916, pp. 12-13.

<sup>2</sup> Jean Meyer, "Los pueblos y el pueblo", en Jean Meyer, Enrique Krauze y Cayetano Reyes, *Historia de la Revolución Mexicana*, 11, "Estado y sociedad con Calles", Colmex, México, 1981, p. 257.

<sup>3</sup> Los contenidos de este trabajo han sido elaborados a partir de una investigación en curso más amplia sobre el proceso de modernización en Yucatán, que será presentada como tesis doctoral en 1995.

nueva vía, la democrática cristiana, para conseguir el progreso social, secular y religioso. Dios se manifestaba una vez más en la historia, obligando a su Iglesia a leer los signos de los tiempos y adaptar su magisterio a una condición histórica nueva. Por lo tanto, la acción de la Iglesia, lejos de ser conservadora, se presentaba como una nueva alternativa, espiritual y humanista, para superar los excesos del materialismo y del utilitarismo que habían dominado en el siglo XIX.<sup>4</sup>

¿Qué problemas enfrentaría el proyecto de la Iglesia? ¿Qué estrategias fueron entonces adoptadas para impulsarlo? ¿Qué alcances tuvo la ofensiva espiritual católica? ¿Cuál fue la actitud y la respuesta del Estado y de las élites influidas por el liberalismo y el positivismo?

Uno de los experimentos más originales de aplicación de la nueva estrategia social católica tuvo lugar en un estado de la federación mexicana: Yucatán. Entre 1900 y 1914 el obispado de Yucatán puso en obra un plan múltiple de acción, considerando los aspectos político, cultural, social y económico que implicaría para la Iglesia reconquistar a la península yucateca. El fracaso y el éxito de este plan tuvieron entre sus consecuencias que en la década siguiente se desencadenaran furiosas persecuciones anticlericales y anticatólicas, entre las más radicales que se dieron en México durante la revolución.<sup>5</sup>

Para intentar un análisis del nuevo proyecto católico, es necesario separar: 1) a la Iglesia-institución; 2) a la Iglesia como comunidad de fieles, y 3) al catolicismo como forma de religiosidad. La clasificación implicaría dos formas históricas fundamentales de la experiencia religiosa católica: la “ortodoxa institucional” y la “popular”.

En el periodo que abarca el presente estudio, fue la Iglesia la institución que impulsó y coordinó la mayor parte de las actividades de catolización social. Se trataba de un proyecto prevalentemente clerical, en el sentido de que 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.<sup>6</sup> Sin embargo, para los fines de esta investigación, el nom-

<sup>4</sup> Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, Vuelta, México, 1989, pp. 95-96. La Iglesia católica, institución sumamente elástica y adaptable al acontecer histórico, requiere, sin embargo, de largos períodos de reflexión y preparación para establecerse como fuerza activa en una nueva etapa histórica. En mi planteamiento, a la Iglesia no se le puede atribuir, en absoluto, un papel conservador o innovador, sino analizar su actuación en el contexto de una fase o etapa histórica determinada.

<sup>5</sup> La persecución religiosa iniciada por el gobernador carrancista Eleuterio Ávila en 1914, y seguida por su sucesor, Salvador Alvarado (1915-1918), fue la más violenta durante esta fase de la revolución. Fue superada sólo por la tristemente famosa persecución de Tomás Garrido Canabal, gobernador-dictador de Tabasco entre 1930 y 1934.

<sup>6</sup> 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, 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*, Colmex, México, 1991, pp. 22-49 y *passim*.

bre de catolicismo “liberal” se sustituye por el de catolicismo “progresista”. En este estudio de hecho se quiere hacer evidente el desarrollo del proyecto católico como un proyecto modernizador y centralizador, relacionado íntimamente con la contemporánea afirmación del Estado moderno, y en oposición dialéctica con las periferias sociales, “tradicionales” y nuevas.<sup>7</sup>

La historia de la ofensiva católica se inicia en 1891, cuando el obispo de Yucatán, Crescencio Carrillo y Ancona es el único entre los 23 obispos de México que decide presentar y publicar la encíclica *Rerum Novarum*.<sup>8</sup> El inteligente obispo se había dado cuenta de que la dura condena del sistema capitalista contenida en el documento se podía revertir en contra de la facción política liberal regional, presentando al liberalismo como el responsable de la miseria y de los conflictos sociales y étnicos que habían assolado Yucatán.<sup>9</sup>

El primer obstáculo que había que superar para establecer una sociedad católica era, en efecto, el Estado liberal decimonónico, todavía impregnado de actitudes anticlericales “jacobinas”. Era necesario garantizar primero un gobierno favorable o neutral, y luego dar inicio a la actividad social. La estrategia política de la curia fue la de mantener los vínculos con el tradicional “partido” conservador, y al mismo tiempo, establecer contacto con hombres moderados del “partido” liberal. El gobierno del estado estuvo en manos de la facción liberal “jacobina”, extremista, de 1894 a 1897, y de la facción “conservadora” de 1898 a 1901.<sup>10</sup> Luego, con la afirmación nacional de la corriente positivista, la alternancia de las facciones decimonónicas fue interrumpida, y se inició, con la elección a gobernador de Olegario Molina, un largo gobierno “científico”, pragmático y moderado, que terminaría con la caída del Porfiriato.

<sup>7</sup> Lejos de ser “antimoderno”, el catolicismo ha proporcionado una base religiosa y cultural para la afirmación de una “vía a la modernidad” distinta de la protestante de la Europa atlántica y de Estados Unidos. El reconocimiento de que la modernidad se ha alimentado de fuentes culturales múltiples, y no sólo del protestantismo “weberiano”, abre la posibilidad de estudiar las formaciones políticas y sociales modernas en su contexto y en su especificidad, abandonando el prejuicio teleológico de que éstas constituyen “desviaciones” o “etapas tempranas” con respecto a un supuesto modelo ejemplar único, hacia el cual todas las variantes confluyen.

<sup>8</sup> Crescencio Carrillo y Ancona, *Décima Carta Pastoral*, Mérida, 24 de agosto, 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)”, *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 3, 1987, pp. 151-170. Cf. también Ceballos Ramírez, 1991, *op. cit.*, pp. 67-71.

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> El gobierno “jacobino” fue el de Carlos Peón Machado, un poderoso hacendado que era el 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. Sobre la experiencia liberal véase Hernán Menéndez, “La agonía del proyecto liberal yucateco”, *Unicornio*, núm. 26, 22 de septiembre de 1991, pp. 3-8.

El proyecto positivista que se inició en 1902 tuvo el respaldo firme y completo de la Iglesia católica, cuyo jefe fue, a partir del 1900 el joven y brillante obispo Martín Tritshler y Córdoba. Para la Iglesia, Olegario Molina y la nueva camarilla liberal moderada era, en efecto, la mejor solución para acabar con la posibilidad de un regreso al poder de la facción anticlerical.<sup>11</sup> Los nuevos gobernantes, seguidores de un positivismo tardío muy pragmático, estaban decididos a modernizar al Estado y a superar el retraso económico y social que obstaculizaba el progreso material, dejando atrás las viejas riñas ideológicas. Se trataba de resolver concretamente el problema de la salud, del analfabetismo y del aislamiento cultural y geográfico en que se encontraba atrapada la gran mayoría de la población rural.<sup>12</sup>

Yucatán era entonces una de las regiones del país menos modernizada, 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, en las márgenes de vastos des poblados. El Estado moderno no se había extendido todavía a estas 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 entonces el de extender la “civilización” y la nación a donde no habían llegado, y hacer del campesino indígena un ciudadano moderno.

La educación fue el instrumento principal que la élite progresista adoptó para llevar al campo los beneficios de la modernidad. Olegario Molina llegó a declarar que la tarea del estado era la de

[...] Procurar que la instrucción se difunda hasta las regiones más apartadas; evitar su confinamiento en los centros principales; generalizar el convencimiento de que la instrucción es el bien más apetecible y que es deber capital de todo ciudadano contribuir a que compenetre en las masas populares.<sup>13</sup>

Educar a las masas rurales era el prerrequisito para que los campesinos se convirtieran en fuerzas productivas más eficientes, y participaran de la vida cívica y social en calidad de ciudadanos conscientes. La modernidad avanzaría también mediante la extensión de las vías de comunicación, carreteras, vías férreas, red

<sup>11</sup> Los contactos entre la familia Molina se habían establecido desde hacía muchos años. De los hermanos de Olegario, uno era cura párroco y otro era el tesorero de la secretaría del obispado, y luego representante del obispado en Roma. Olegario Molina, según una hipótesis recién formulada, debía su ascenso económico a la Iglesia católica: Hernán Menéndez, “La alianza clero-Molina”, *Unicornio*, núm. 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 era miembro de la mayor cofradía de Yucatán, la “Cofradía de Esclavos del SS. Sacramento”, que se encargaba de difundir el culto eucarístico y las prácticas piadosas.

<sup>12</sup> En 1900 el estado de salud de la población era precario: frente a una tasa de natalidad de 51.4 por millar anual, había un índice de mortalidad de 53.3 por millar. En el mismo año, 69.1% de la población hablaba maya y 77.2% era analfabeta. Diez años más tarde, la modernización había reducido estas cifras a 58.9% de maya-hablantes y 70.0% de analfabetas. *Estadísticas históricas de México*, tomo I, INEGI, 1990, pp. 66-67.

<sup>13</sup> *Mensaje leído por el C. Gobernador Constitucional del Estado, Lic. Olegario Molina ante la H. Legislatura el día 1 de enero de 1906*, Mérida, Imprenta Gamboa Guzmán, 1906, p. 12.

telegráfica, telefónica y el correo. Durante la década 1900-1910 aumentó enormemente el número de las escuelas, kilómetros de ferrocarril, carreteras pavimentadas y de terracería, aparatos y extensión del teléfono y telégrafo, oficinas y empleados de correo, etcétera.<sup>14</sup>

Según el proyecto de Molina, la modernidad tenía que penetrar desde arriba, por obra de las élites ilustradas y de la oligarquía progresista. A los sectores populares les tocaba el papel de receptores de una regeneración social en gran medida ajena a los horizontes culturales tradicionales y a la vivencia autóctona de los procesos de cambio. Para los dirigentes progresistas, nada tenía que estorbar el avance de la modernidad: autonomías locales, subculturas comunitarias tradicionales, organizaciones opositoras, élites disidentes, etcétera. El triunfo del progreso dependería del estrecho control vertical sobre las transformaciones que provocaría la modernización.

Los avances de la modernización impulsaban un vasto proceso de cambio social: urbanización, aumento del sector industrial y de los servicios, crecimiento del Estado. Las nuevas profesiones, la movilidad y el aumento del nivel de educación comenzaban a provocar un cambio en las “sociabilidades” tradicionales. Los sectores artesanales y obreros formaban asociaciones laborales, siguiendo el ejemplo de la clase media. La población urbana y rural participaba más activamente en la política, obligando al sistema oligárquico a adaptarse rápidamente a la presencia de las masas en las contiendas electorales. El Estado progresista tenía que enfrentar el gran reto de las transformaciones que él mismo estaba impulsando.

Por su parte, la Iglesia reconocía la urgencia de intervenir en un medio social tan móvil e inseguro. Las transformaciones que empezaba a producir el proceso de modernización afectaban a una población hundida en la ignorancia religiosa, es decir, en formas de religiosidad no ortodoxas. Había que establecer un control más firme sobre la conducta religiosa de los yucatecos. En caso contrario, las ideologías anarcosocialistas o las sectas protestantes hubieran tomado el campo, y partes importantes de la población se hubieran alejado más del catolicismo.<sup>15</sup> El reto para la Iglesia era entonces el mismo que enfrentaban los nuevos políticos progresistas: dirigir y controlar la transición de Yucatán a la modernidad.

El Estado y la Iglesia establecieron entonces una “alianza progresista” para modernizar, aculturar y “civilizar” la sociedad de Yucatán, y para impedir la lle-

<sup>14</sup> Sobre las escuelas, véase Edmundo Bolio, “Historia de la educación pública y privada hasta 1910”, en *Enciclopedia Yucatanense*, Ed. del Estado, Mérida, 1977, vol. iv, pp. 153-195. Sobre las vías de comunicación, véase Rafael Zayas Enríquez, *El estado de Yucatán. Su pasado, su presente, su porvenir*, J. J. Little & Ives Co., Nueva York, 1908, pp. 273-283. Sobre telégrafos, cf. *Boletín de Estadística del Estado de Yucatán*, varios años.

<sup>15</sup> 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 al 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 perniciosa 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*, Imprenta “Empresa Editora Yucateca” S.A., Mérida, 1913, pp. 67-69.

gada de las ideologías subversivas.<sup>16</sup> El Estado dejó operar a la Iglesia 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 enseguida el lenguaje de la modernidad y fueran incorporados en la nación mexicana moderna.<sup>17</sup>

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 comportamientos. En pocas palabras, la acción educativa de la Iglesia, provocando una metamorfosis “weberiana”, hubiera predispuesto y favorecido la transmisión de las sociabilidades modernas a sectores sociales cuya modernización hubiera de otra forma requerido esfuerzos enormes por parte del Estado.

#### EL INICIO DE LA OFENSIVA

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. La Iglesia católica se considera en este estudio simplemente como la institución organizadora del culto religioso.

El punto de partida para la Iglesia católica, al entrar al siglo XX, era desconsolador. Un escaso número de sacerdotes, poco instruidos y motivados, administraba un aparato organizador pobre y desgastado.<sup>18</sup> Los fieles católicos habían sido abandonados a sus recursos desde hacía varias décadas, y mostraban una escasa

<sup>16</sup> Con el término “alianza” aquí se entiende un pacto informal y una convergencia de intereses, más que un acuerdo explícito formalizado. Iglesia y Estado tenían proyectos que en gran medida coincidían, sobre todo en el objetivo común de crear una sociedad más próspera, homogénea, justa 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, de la pereza, del juego y del alcohol.

<sup>17</sup> Yucatán, con su fuerte población maya sólo en parte aculturada, se parecía a las zonas de frontera de América Latina, como la Amazonia, Brasil o la Patagonia, en donde 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 prioritario era acelerar la extracción de la mano de obra de las comunidades prisioneras en las subculturas indomestizas tradicionales, propiciando la difusión de actitudes modernas e industriales frente a la vida y al trabajo.

<sup>18</sup> En 1900 en la diócesis de Yucatán se contaban apenas 76 sacerdotes, uno por cada 4 074 habitantes. En 1910 el censo registró 104 sacerdotes, uno por cada 3 265 habitantes, que disminuyeron a 98 en 1914, uno por cada 3 465. La mitad de los sacerdotes que trabajaban en Yucatán eran españoles. Francisco Cantón Rosado, *Historia de la Iglesia en Yucatán*, Compañía Tipográfica Yucateca, Mérida, 1943, p. 98; Censos de 1900 y 1910.

propensión a practicar el culto religioso por las vías institucionales y ortodoxas organizadas por la Iglesia.<sup>19</sup> En una visita practicada al oriente del estado, en 1889, un sacerdote describía así la situación religiosa de los poblados:

[...] se tienen por cristianos católicos, mandan sus hijos a la doctrina, tienen a bien que frequenten 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.<sup>20</sup>

Esta situación se debía, como ha indicado Nancy Farris, a las deficiencias en el proceso de evangelización colonial.<sup>21</sup>

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 étnica (1847-1853), las comunidades mayas, sobre todo en las zonas orientales y meridionales, fueron abandonadas a sus propios recursos. Los templos y los bienes diocesanos quedaron gravemente dañados, y muchos sacerdotes murieron.<sup>22</sup> La Iglesia católica brillaba por su ausencia más que por su presencia en amplios sectores de esta región. La supuesta adhesión masiva de la sociedad al catolicismo institucional, en el siglo XIX y antes, a menudo planteada por la sociología, es por lo tanto un mito que es necesario superar. Para la Iglesia, al inicio del siglo XX, se trataba de iniciar una conquista más que una reconquista espiritual. Había que cumplir con el mandato apostólico que los frailes y los seglares del periodo colonial habían iniciado pero no terminado.

El obispo de Yucatán, al asumir su cargo en 1900, hizo un diagnóstico de la situación religiosa diocesana lúcido y de amplia perspectiva. En toda la diócesis la Iglesia era débil e ineficaz para controlar el culto, con la excepción de las zonas aledañas al eje Mérida-Izamal. En el resto de Yucatán la población rural practicaba una forma de religiosidad popular nominalmente católica y en realidad semipagana, estructurada alrededor del culto a los santos patronos.<sup>23</sup> El monopolio

<sup>19</sup> La difusión popular de un espíritu religioso reacio al control institucionalizado de la Iglesia y esencialmente “laico” ha sido señalada en dos recientes estudios: Marta 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”, en Carlos Martínez Assad (coord.), *Religiosidad y política en México*, UIA, México, 1992, pp. 61-115 y 161-179.

<sup>20</sup> “Informe sobre el curato del Progreso”, *La razón católica*, 18 de diciembre, 1889.

<sup>21</sup> “[...] 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 sincura lucrativa pero fastidiosa, que se dejaba en manos de los maestros cantores [...]”, Nancy Farris, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 154-159 y 510-523.

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

<sup>23</sup> 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

religioso de la Iglesia se veía además amenazado por la penetración incipiente de sectas protestantes provenientes de Estados Unidos, favorecidas por los sectores anticlericales de la oligarquía regional.

Para hacer frente a estos desafíos, Martín Tritshler y Córdoba elaboró un programa de acción que se puede resumir en los siguientes puntos:

1. Ampliar la base económica diocesana.
2. Mejorar y potenciar las infraestructuras, como los templos, las casas curales, etcétera.
3. Fomentar la educación católica.
4. Aumentar el número, la preparación y la disciplina de los sacerdotes.
5. Fortalecer y controlar las prácticas religiosas populares.
6. Crear una red de comunicación y propaganda por medio de la prensa y de la industria editorial.
7. Reorganizar, centralizar y volver más eficiente la estructura de las parroquias.
8. Renovar y crear asociaciones católicas de trabajadores, y ofrecer espacios de socialización para las clases medias y altas.
9. Establecer una relación no conflictiva con el poder político.
10. Iniciar gestiones para elevar la diócesis de Yucatán al rango de arzobispado.<sup>24</sup>

#### LA CATOLIZACIÓN EN EL CAMPO

A partir del programa anterior se analizará la campaña para llevar al campo la nueva organización religiosa, separando las haciendas de los pueblos y otros poblados.

En 1900 había en Yucatán 158 pueblos, y poco más de un millar de haciendas y ranchos;<sup>25</sup> en las haciendas se concentraba más de la mitad la población total del estado.<sup>26</sup> Para la Iglesia era importante establecer una presencia más sustancial en todo tipo de asentamiento; sin embargo, las estrategias de acción tenían que ser diferenciadas según las características específicas de cada centro poblacional.

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-Critica, Barcelona, 1991, vol. VIII, pp. 87-88.

<sup>24</sup> Estos puntos han sido extraídos de fuentes varias, y sobre todo del *Boletín Eclesiástico del Obispado de Yucatán*, que desde 1906 tuvo el nombre de *Boletín del "Arzobispado" de Yucatán* (BEAY).

<sup>25</sup> En el censo de 1900 la mayoría de las haciendas fueron registradas como "finca rurales". En 1910 fueron registrados 168 pueblos, 1 172 haciendas y 610 ranchos.

<sup>26</sup> En 1900 se calculan 80 311 peones, el 25.9% de la población total y el 72.2% 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 49 244 en 1910.



Las unidades básicas de la acción de la Iglesia eran las 55 parroquias en que estaba dividida la diócesis de Yucatán.<sup>27</sup> Éstas estaban atendidas por 76 sacerdotes, en gran parte concentrados en la capital. Los problemas y las carencias de las parroquias eran numerosos y muy graves: faltaban edificios para el culto y casas curales; muchos templos estaban en tan mal estado que amenazaban con caerse en ruinas; el número de los ministros del culto era insuficiente, y, cosa más grave, la costumbre de residir afuera de la parroquia se revertía en un ausentismo general de los párrocos. En el mejor de los casos, éstos supervisaban superficialmente 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 puede verse en sus cartas, enviadas a la secretaría diocesana. El contacto con los fieles, además, resultaba difícil por la ignorancia del idioma maya, el cual hablaban, en 1900, las dos terceras partes de la población.

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, en fin, presentaban problemas especiales, ya que, debido a que pertenecían a particulares, la Iglesia tenía que pedir permiso para administrar el culto en ellas.

El número de sacerdotes fue aumentando durante la década 1900-1910, hasta alcanzar la cifra de 104. Muchos de éstos procedían de España. Además, se vinieron sacerdotes misioneros vicentinos o paulinos, los cuales eran enviados a zonas “críticas”, como “fuerza de choque” para revitalizar las prácticas religiosas. Se obligó a los párrocos a mantener más ordenados los archivos parroquiales, a mantener correspondencia constante con Mérida y a remitir a la secretaría informes sobre la situación religiosa de la parroquia. Estos informes, a partir de 1909, se volvieron anuales y obligatorios. En 1907 fue fundada una casa de ejercicios espirituales en Mérida, en donde fueron entrenados e instruidos, a turno, todos los sacerdotes de la diócesis.

Las iglesias y demás infraestructuras fueron también fortalecidas. A partir de 1900 la obra de construcción, reconstrucción o restauración de templos se volvió muy importante. Para 1910, muchas iglesias ya contaban con iluminación eléctrica. Los instrumentos de culto empezaron a fabricarse a escala masiva en talleres artesanos 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 aumentar antes, en 1887. En aquella fecha, el entonces obispo Carrillo y Ancona había solicitado en una carta pastoral 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

<sup>27</sup> Hace falta un catálogo completo de las parroquias, ya que éstas eran frecuentemente suprimidas, fusionadas o reactivadas. El número de las parroquias varía, durante el Porfiriato, de 66 (1904) a 50-55 (1910-13). Una lista de parroquias se encuentra en Ben Fallaw, “El atlas parroquial de 1935”, *Unicornio*, núm. 116, 13 de junio, 1993, pp. 3-9.

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<sup>28</sup>

Desde entonces, empezaron a funcionar pequeños establecimientos de enseñanza básica, anexos a las iglesias, 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.<sup>29</sup> Uno de los objetivos principales de estos centros de enseñanza era “inculcarles de un modo indeleble en el corazón de los niños sentimientos de patriotismo”,<sup>30</sup> o sea, contribuir a la obra de formación de la nación mexicana moderna, convirtiendo a los sectores populares en ciudadanos del Estado.

El propósito educativo moderno fue reiterado durante el “Cuarto Congreso Católico de Oaxaca”, en 1909, en el cual participó en persona el propio arzobispo de Yucatán, acompañado de cuatro sacerdotes diocesanos. Durante el congreso, se planteó la necesidad de extender la enseñanza rural y especialmente la de educación del indio mediante al aprendizaje del idioma castellano, la gramática, la aritmética, la geografía y la historia patria. Además, se estableció que el objetivo de la educación debía ser proporcionar los rudimentos de educación cívica, difundiendo el conocimiento de la Constitución y “los deberes y obligaciones del ciudadano”.<sup>31</sup>

En 1905 se creó 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 1900-1910 aparecieron también escuelas nocturnas y dominicales para los trabajadores adultos, imposibilitados de asistir a las clases en horario normal.

La acción educativa era integrada con la actividad de socialización popular. Como parte del pacto progresista, la Iglesia se encargaría de organizar a los trabajadores, evitando que éstos se dejaran influir por ideas subversivas anárquicas y socialistas. La estrategia de la Iglesia fue la de fortalecer y multiplicar los gremios

<sup>28</sup> Crescencio Carrillo y Ancona, “Carta Pastoral” del 1 de agosto de 1887, cit. en *Trabajos de la Liga de Acción Social para el establecimiento de las escuelas rurales en Yucatán*, Imprenta “Empresa Editora Yucateca”, Mérida, 1913, p. 74.

<sup>29</sup> Listas de la fundación de estas escuelas pueden encontrarse 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”, *Enciclopedia Yucatanense*, Gobierno del Estado, Mérida, 1977, t. IV, pp. 185-188. El 1909 se registraron 54 escuelas privadas —casi todas católicas—, frente a 363 escuelas del Estado. Los alumnos inscritos en las primeras fueron 4 673 y en las segundas 18 738. El porcentaje de la educación privada era entonces 20% del total del Estado.

<sup>30</sup> 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, c. 68, leg. 112, exp. 3, Ticul, 9 de noviembre, 1910.

<sup>31</sup> *Conclusiones del Cuarto Congreso Católico Nacional*, acuerdos núm. 8, 45, 46, 64, 93, 135, 148, 161, 166, cit. en Edmundo Bolio, *op. cit.*, p. 75 y en Manuel Ceballos Ramírez, 1991, *op. cit.*, p. 225.

tradicionales y de favorecer la fundación de sociedades de socorro mutuo católicas. Para los ciudadanos en general, fueron reactivadas las viejas cofradías y las hermandades.<sup>32</sup>

Por otra parte, se intentó integrar los eventos festivos del calendario religioso popular, para volverlos más institucionales y ortodoxos. El objetivo era aumentar la asistencia a la Iglesia, fomentar el respeto al calendario religioso oficial, las prácticas piadosas, la asistencia a los sacramentos, y en especial al de la Eucaristía.

La sociabilidad religiosa popular tenía que ceder lugar a una racionalización, centralización e institucionalización, para establecer el dominio completo de la Iglesia sobre el ejercicio del culto. Por un lado, se intentó la incorporación del culto a los santos patronos, que desde la época colonial se había vuelto un ritual comunitario semipagano. Por otro lado, se intentó depurar la piedad popular de aspectos que ya no se consideraban acordes con una práctica religiosa “moderna”.<sup>33</sup> El arzobispo, en 1910, al pronunciar un discurso 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”.<sup>34</sup>

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 Vaticano concedió a Martin Tritshler el rango de arzobispo, y a la diócesis de Yucatán el codiciado rango de arquidiócesis, teniendo como subalternas las de Tabasco y Campeche. El otro gran evento simbólico fue en 1908, con la peregrinación masiva organizada al santuario de Izamal donde era venerada la patrona de la península, la Virgen de Izamal, la cual fue invocada solemnemente para propiciar el fin de la terrible crisis económica que desde el año anterior asolaba a Yucatán.<sup>35</sup>

Otro punto del programa católico progresista fue el del 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, la Iglesia fue dejada en libertad para exigir el pago de los diezmos, amenazando con la excomunión y otras sanciones públicas en caso de que no se pagaran.<sup>36</sup> En marzo de 1904 Martin Tritshler publicó un edicto en el cual fijaba con precisión el monto de los pagos:

<sup>32</sup> “Creció prodigiosamente el número de las cofradías, archicofradías, hermandades, conferencias, congregaciones, juntas de obras pías[...]”, Rodolfo Menéndez Mena, *op. cit.*, p. 12.

<sup>33</sup> En lugar de la nebulosa de santos venerados, fue impulsado por ejemplo el culto a Cristo y a María, aun respetando la multiforme variedad de las “manifestaciones” locales de éstos. El objetivo era disminuir el número de los intermediarios sagrados, concentrando la función mediadora en figuras simbólicas menos identificables con los cultos locales, y más susceptibles de ser incorporadas a una gestión centralizada.

<sup>34</sup> Cantón Rosado, *op. cit.*, pp. 81-82.

<sup>35</sup> Entre 1907 y 1911 Yucatán fue golpeado duramente por la crisis económica. Ésta coincidió con una crisis agrícola devastadora, iniciada en 1906, causada por invasiones de langostas y por años de lluvias demasiado abundantes.

<sup>36</sup> Sobre los diezmos véase Hernán Menéndez, 10 de octubre, 1993, *op. cit.*; y Franco Savarino, “La Iglesia católica y la identidad religiosa en Yucatán”, *Unicornio*, núm. 145, 2 de enero, 1994, pp. 3-7.

[...] Queda prácticamente fijada para el pago del Diezmo, la mínima cuota de un centavo por arroba de henequén, 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.<sup>37</sup>

La reactivación del cobro de los diezmos, interrumpida durante décadas por la hostilidad de los gobiernos liberales anticlericales, causó un amplio descontento entre los hacendados y aun entre los medianos y pequeños agricultores, que eran afectados económicamente por la extracción tributaria. Parte de la élite en fin, que ya no se identificaba con la Iglesia católica desde el siglo XIX, empezó a temer que el peso de los tributos eclesiásticos pudiera, a la larga, influir negativamente sobre la producción henequenera, base de la economía del estado.

#### LA DISIDENCIA: INDIFERENTISMO, ATEÍSMO, ANTICLERICALISMO

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

A pesar de que el proyecto fue interrumpido, conviene analizar sus resultados en poco más de una década de esfuerzos. ¿La ofensiva espiritual católica fue un éxito o un fracaso? Para contestar a esta pregunta se pueden utilizar dos tipos de indicadores: el primero son los datos estadísticos sobre la asistencia al culto católico, que empezaron a ser registrados con regularidad a partir de 1909. El segundo son las manifestaciones de disidencia, que van desde la expansión de las sectas protestantes, la indiferencia religiosa, hasta el anticlericalismo militante, que en Yucatán se manifestó 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 para 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 [...]

<sup>37</sup> Martín Trishler y Córdoba, *Edicto diocesano sobre los diezmos*, Imprenta Gamboa Guzmán, Mérida, 1904, pp. 7-8.

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.<sup>38</sup>

En las haciendas, como indicaba el arzobispo, la situación parecía grave. Muchos peones acasillados, separados de la vida religiosa de los pueblos de origen, tendían a romper los débiles lazos que los unían con la Iglesia católica. Parte de los trabajadores inclusive no eran cristianos, como los chinos y coreanos que habían sido importados 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 solo la cuarta parte o la mitad de las haciendas dependientes.<sup>39</sup>

Para visitar una hacienda, se solicitaba un permiso al propietario. Obtenido esto, 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 a turno, según el horario acordado, y ocurría frecuentemente que a las mujeres se les concedía 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 los 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.<sup>40</sup> La curia insistía en que los sacerdotes informaran de la actitud favorable o no de los dueños de las haciendas. El partearguas era entre los hacendados anticlericales, muchos de los cuales eran masones o par-

<sup>38</sup> BEAY, 8 de marzo, 1909, pp. 35-38.

<sup>39</sup> Por ejemplo, el 19 de agosto de 1909, el párroco de Tecóh informó que había visitado sólo cinco haciendas de 15. En siete de éstas la causa fue la prohibición explícita por parte de los propietarios. El párroco de Maní, en 1913 no pudo visitar ninguna de las haciendas de su parroquia. Archivo General del Arzobispado de Yucatán (AGAY), *Informes Parroquiales*, Tecóh 1909 y Maní 1913.

<sup>40</sup> 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: 6.5%, 7.3% y 4.5%. En otro caso, el párroco de Chocholá, visitó la hacienda “Yaxcopoil”, y aun permaneciendo una semana entera en ésta, sólo el 6.2% 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”: sólo el 4.2% de los 306 adultos residentes. AGAY, *Informes Parroquiales*, Sotuta, 1913, Chocholá, 1913, Ticul, 1913.

tidarios del liberalismo “jacobino”, y los hacendados católicos.<sup>41</sup> En medio quedaba una franja muy amplia de indiferentes.

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 el 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.<sup>42</sup>

En los pueblos la situación religiosa era también decepcionante. En las visitas parroquiales de 1913, resultó que sólo una minoría de los habitantes de Yucatán se adhería al catolicismo formal e institucional organizado por la Iglesia. La situación también era distinta en las regiones de la diócesis. De 60% a 80% de la población adulta hizo la primera comunión en las parroquias de Mérida y en las de Maxcanú y Seyé. De entre 40% y 60% fue la asistencia registrada alrededor de Mérida, en Umán, Acancéh, Ixil, y en las parroquias centrales de Nolo, Hochtún, Izamal y Cansahcab. De 20% a 40% se acercaron al sacramento en las parroquias de la costa, Progreso, Conkal, 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 se inicia al sur de Mérida, en Chocholá, Kopomá, Tecoh, Hocabá, Homún, continuando en la sierra Puuc, con Muna, Ticul, Chapab, Oxkutzcab, Tekax, la parroquia de Sotuta y las parroquias orientales de Temax, Cenotillo y Espita.<sup>43</sup> Otro indicador del catolicismo “formal”, como el matrimonio, también configura el mismo mapa religioso. En las zonas

<sup>41</sup> En las haciendas cuyos propietarios eran católicos, las visitas eran exitosas y 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 encalada; se limpiaba cuidadosamente el santo, se le ponía traje nuevo, se distribuían en el interior maceteros con flores [...], se colgaban del techo guirnalda 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 adinículos del culto [...] Asistía toda la indiada, 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”. Luis Rosado Vega, *Lo que pasó y aún vive. Entraña yucateca*, Editorial Cultura, México, 1947, pp. 244-245.

<sup>42</sup> 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, celebrábase 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 en 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 era causado por una deformación 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.

<sup>43</sup> 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 aparentemente terminaron en 1930.

donde pocos se confesaban y comulgaban, se señala la difusión casi universal del “concubinato”, o sea de la unión libre no sacramental.

Esta distribución proporciona muchos indicios sobre la identidad religiosa y la actitud frente a la Iglesia-institución. Se puede observar una disminución de la observancia de oeste a este y de norte a sur. Es el gradiente “braudeliano” colonial y decimonónico, a la vez económico, demográfico y cultural. La población respeta 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 pocas variaciones en la geografía religiosa, con la excepción de la “pérdida” de parte del Camino Real y de algunos centros del sur.

Para 1914 la Iglesia enfrentó un fracaso sustancial de su proyecto religioso institucionalizador y centralizador. El fracaso se debió por una parte a las insuficiencias 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. Los dos años del maderismo vieron el ascenso en el gobierno de elementos otra vez jacobinos anticlericales, mientras que otras corrientes católicas, la social y la democrática, cobraban auge, desplazando la jerarquía progresista. Por otro lado, la oligarquía progresista, aliada de la Iglesia, también había fracasado: su proyecto modernizador se hundió antes de que fuera completado.

El rechazo al proyecto católico-progresista era en realidad un rechazo a la avanzada del Estado moderno, por un lado; por otro, era un rechazo a una fórmula política que se consideraba incompatible con el liberalismo “clásico”, el cual 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.<sup>44</sup> 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 otra parte, las élites que no participaron en el 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, de haber impuesto una pesada carga económica a la producción agrícola del estado.<sup>45</sup>

La disidencia anticatólica se expresó de manera doble: secular y religiosa. La primera se manifestó con el resurgimiento del viejo anticlericalismo “jacobino”, y la segunda con la adhesión a sectas protestantes.

<sup>44</sup> 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 este ataque, la vieja cultura campesina, indomestiza y “neomaya”, reaccionó con la disidencia, pasiva al inicio y militante después.

<sup>45</sup> Al igual que la disidencia popular, la resistencia de estas élites liberales representaba en parte un rechazo a la modernidad. Por lo menos en la primera fase de la revolución, entre 1911 y 1914, el restablecimiento temporal de un sistema neooligárquico supuso un retroceso histórico, en la medida en que se quería volver al liberalismo obsoleto e idealizado del siglo anterior.

Uno de los indicadores para medir estas disidencias son los censos generales de población:<sup>46</sup>

Año	Protestantes		Ateos		Variación	
	núm.	%	núm.	%	p	% a
1895	322	0.11	704	0.24		
1900	398	0.10	30	0.01	+23.3	-95.7
1910	895	0.55	3 473	1.02	+376.1	+11 476.6
1921	8 145	2.27	14 079	3.93	+329.8	+305.4

El espectacular aumento de la disidencia religiosa y secular “abierta” durante la última década del Porfiriato es el síntoma de un proyecto modernizador fracasado. La tendencia se mantuvo en la década siguiente a través de las experiencias políticas “jacobinas” y socialistas, durante las cuales la adscripción a la disidencia se volvió sinónimo de una declaración política.<sup>47</sup>

Los disidentes no eran verdaderos apóstatas, ya que en muchas zonas marginales sobre todo el protestantismo 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 origen de su presencia, que descansaba en la oposición al catolicismo progresista y modernizador.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Censos de 1895, 1900, 1910, 1921.

<sup>47</sup> La naturaleza “política” de la adscripción religiosa es evidente en 1895-1900. 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 declaraban “ateos” o “sin religión”, disminuyó notablemente en el segundo, hasta el punto en que sólo 30 personas se declaraban abiertamente “ateas”. Además, después del aumento vertiginoso de la disidencia entre 1910 y 1921, el censo de 1930 volvió a registrar una baja: 3 712 protestantes (0.96%) y 6 376 ateos (1.65%): indicio seguro de que se había alcanzado un *modus vivendi* entre el Estado y la Iglesia, volviendo ya innecesaria la disidencia abierta y militante.

<sup>48</sup> 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 verían 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 colaboración 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-



EPÍLOGO: DE LA PERSECUCIÓN HACIA EL *MODUS VIVENDI*

De 1915 a 1918 Yucatán fue escenario de una violenta campaña anticlerical y anticatólica, llamada “desfanatizadora”, organizada por el gobierno constitucionalista del general Salvador Alvarado.<sup>49</sup> La Iglesia sufrió una grave persecución, el arzobispo se exilió a Cuba y casi todos los sacerdotes fueron expulsados. La persecución, que adquirió rasgos iconoclastas, no suscitó un rechazo violento por parte de la población, como sucedió en otras zonas del país.<sup>50</sup> La expulsión de sacerdotes españoles, que eran vistos a menudo como agentes de la aculturación centralista moderna, fue realizada 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 violento y fanático del constitucionalismo, se adaptaba mal a un medio en que la Iglesia era percibida con indiferencia, más que con hostilidad. La Iglesia, debilitada bajo los golpes de la persecución, volvió a presentarse como una estructura ausente, o de “bajo perfil”, dejando otra vez libres a las culturas religiosas populares para expresarse con autonomía. Por esta misma razón, la propuesta ideológica centralizadora del constitucionalismo no ganó adeptos. De las tendencias maximalistas jacobinas que dominaron hasta 1918, fue totalmente rechazada la idea materialista de que cualquier expresión religiosa era despreciable y condenable en sí. No fue aceptada la idea totalitaria de una secularización radical, absoluta, de la sociedad. Esto era la manifestación, para los sectores populares, de una nueva versión de la aculturación elitista modernizadora impulsada por las élites dominantes. Por otro lado, la presencia de protestantes detrás de las violencias iconoclastas

Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, FCE-Colmex, México, 1989, *passim*.

<sup>49</sup> La campaña anticlerical, que desbordó muy pronto en anticatólica, fue el resultado del encuentro entre el jacobinismo de los militares nortños 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 estas corrientes, la palabra “fanatismo” se aplicaba a todas las culturas religiosas que no coincidieran con la visión individualista y secularizadora en extremo que profesaba el liberalismo “jacobino”.

<sup>50</sup> La iconoclastia, la agresión violenta e intolerante en contra de las imágenes religiosas, era actuada por grupos de individuos llamados popularmente “quemasantos”. Éstos incursionaban en los pueblos, sacaban imágenes sagradas y objetos de culto de las iglesias, y los profanaban y destruían 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 mantenido el liberalismo positivista dejaba lugar a un fanatismo burdo y prepotente, 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 Iglesia-institución— se dirigió la protesta popular, con formas de resistencia civil que sin embargo nunca llegaron al enfrentamiento violento del tipo “cristero”.

desacreditó a los ojos de la población el proyecto anticatólico del gobierno revolucionario.<sup>51</sup>

Finalmente, en 1920 se alcanzó un nuevo *modus vivendi*, con la llegada al gobierno de los socialistas. Éstos, aun manteniendo la hostilidad oficial hacia el clero, permitieron que se reanudara el culto y que regresaran la gran parte de los sacerdotes exiliados.<sup>52</sup> El nuevo Estado reconoció a la Iglesia un espacio propio de actividad, iniciando una nueva etapa que la llevó a buscar 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 del aparato religioso católico. La modernidad, secular y religiosa, avanzaría entonces por rutas separadas, abandonando la coincidencia que por más de una década hizo posible la alianza progresista entre el Estado y la Iglesia en Yucatán.

<sup>51</sup> La actividad política protestante debe entenderse como la alianza temporal del nuevo Estado revolucionario con minorías religiosas que atacaban al proyecto modernizador católico-progresista, y que se presentaban en las avanzadas de una variante de la modernidad ajena a la formación histórica mexicana: la de Estados Unidos. Con la caída y superación definitiva del Porfiriato, los protestantes perdieron influencia y retrocedieron en la medida en que el Estado recuperaba estabilidad y fuerza para impulsar un nuevo proyecto modernizador.

<sup>52</sup> Sobre la tolerancia socialista, véase Franco Savarino, "Abalá: un pueblo revolucionario", *Unicornio*, núm. 166, 29 de mayo, 1994, pp. 3-11.