

RELIGIÓN Y SOCIEDAD EN YUCATÁN DURANTE EL PORFIRIATO (1891-1911)¹

Franco SAVARINO

Escuela Nacional de Antropología e Historia

En cualquier parte en donde veáis un altar,
allí se encuentra la civilización.²

Es imposible considerar a la Iglesia como
institución puramente civil, sin influencia
práctica en el orden político.³

UNO DE LOS OBSTÁCULOS TAL VEZ más problemáticos que encuentran los historiadores que estudian temas religiosos es la conceptualización de un modelo interpretativo apropiado. A falta de ello, es frecuente que se utilicen las categorías empíricas extraídas de las mismas fuentes, con el peligro de evocar y revivir acríticamente los sentimientos de los sujetos de estudio. En el mejor de los casos, se citan trabajos poco asimilados de antropólogos y de sociólogos, con resultados mediocres. O, finalmente, se le niega a la religión el papel de agente histórico autónomo, reduciéndola al rango de superestructura o de categoría social subordinada y marginal. Muchas veces se presenta una atención exagerada al discurso y a la acción institucional, y se soslayan los

¹ Una primera versión de este ensayo se presentó originalmente en el XVIII Congreso de Historia de las Religiones, ciudad de México (ago. 1995).

² DE MAISTRE, 1943, p. 43.

³ *Discurso...*, 1901, p. 6; citado en MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, p. 135.

sectores sociales protagonistas de la historia religiosa, el pueblo cristiano, el verdadero “sujeto ausente” en las investigaciones.⁴

Un ejemplo de ello se encuentra en dos estudios históricos sobre el tema religioso: el de Manuel Ceballos Ramírez sobre el catolicismo social y el de Jean-Pierre Bastian sobre el protestantismo.⁵ Ambos autores analizan la actuación política de los grupos religiosos y de las iglesias durante el porfiriato, desde el punto de vista sociopolítico. Les interesa la religión como dimensión del acontecer político y reflejo de la dinámica social. Sin embargo, su acercamiento a la fenomenología religiosa es superficial, y su herramienta analítica parece rudimentaria cuando se aplica al estudio de las capas populares. Además, ambos reducen el catolicismo a la doctrina oficial de la jerarquía, olvidando la compleja superposición de planos de vivencia religiosa que caracterizan esa religión. Esto se traduce en una aceptación a menudo acrítica del pensamiento y de la sensibilidad de los protagonistas de sus estudios, los católicos sociales y los protestantes. En consecuencia, Bastian termina identificando *tout court* el catolicismo como el baluarte del conservadurismo antimodernista, y elogia por otro lado el “progresismo” protestante.⁶ Al contrario, Ceballos reconoce en el catolicismo

⁴ Esta distorsión de perspectiva es denunciada también por Enrique Dussel en MATUTE, 1995, p. 67.

⁵ BASTIAN, 1989 y CEBALLOS, 1991.

⁶ El objetivo de Bastian es analizar los grupos protestantes durante el porfiriato, y su relación con la cultura política moderna. El otro sujeto principal de la obra de Bastian es la Iglesia, que él tiende a identificar con el catolicismo y a definir como radicalmente opuesta a la modernidad, BASTIAN, 1989, pp. 46-47 y 154-155. Esto deriva de una definición estrecha de modernidad, en sentido excesivamente individualista, que no deja margen para las variantes peculiares desarrolladas por el mundo católico. En consecuencia, los protestantes son identificados como los verdaderos prototipos del espíritu moderno y progresista, BASTIAN, 1989, pp. 136-137, 143, 153-155 y *passim*, y hasta del espíritu democrático, BASTIAN, 1989, pp. 158-159, 164-165 y *passim*. La contraposición entre un catolicismo doctrinario e intransigente y un liberalismo ideológico fanático, en el cual se adscribían los protestantes, es artificiosa, porque no considera los niveles complejos de articulación de los actores, las ambigüedades y los productos híbridos del contacto entre prácticas e ideas divergentes.

social una alternativa histórica cristiana para la democracia moderna.⁷

La perspectiva reductora que adoptan ambos autores, además de estar cargada con proposiciones valorativas, conduce a un callejón sin salida porque no dibuja un marco conceptual apropiado para un fenómeno tan complejo y “denso” como el religioso. A pesar de todo lo novedoso y sugerente de los temas presentados, además, en sus páginas se percibe el eco de antiguas batallas ideológicas.

Lo mismo sucede con otro autor, Hernán Menéndez, cuyo polémico ensayo “Iglesia y poder” refleja indudablemente un punto de vista contrario en principio e *in pectore* a la actuación de la Iglesia en el campo político.⁸ En su trabajo pionero sobre la Iglesia y los grupos de poder regionales en Yucatán, Menéndez demuestra cómo la Iglesia católica participó activamente en la definición del orden y de la cultura política durante el porfiriato. Sin embargo, hace falta en su análisis un marco conceptual que considere al catolicismo como religión de la sociedad, y no solamente como una cultura “teológica” utilizada por una jerarquía “maquiavélica” para establecer una hegemonía política e ideológica.⁹

⁷ CEBALLOS, 1991, cap. I. En el trabajo de Ceballos, al contrario que en el de Bastian, falta una referencia explícita a los contrastes fundamentales entre catolicismo y liberalismo burgués, que puedan dar espacio a una definición de modernidad católica contrapuesta a otros modelos y, por lo tanto, justificar la tesis de una alternativa católica no reaccionaria. En efecto, la racionalidad tomista no es necesariamente un síntoma de modernidad, sino una de las posibles variantes del racionalismo de occidente que fueron la base para el surgimiento del racionalismo moderno. También Ceballos pone énfasis en la doctrina, dejando al margen la experiencia y la vivencia del catolicismo en los estratos sociales populares.

⁸ MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995. El notable ensayo de Menéndez, fundamentado en una voluminosa investigación de fuentes de archivo, señala la necesidad de abrir una perspectiva regional al estudio de la Iglesia durante el porfiriato, considerándola como un actor político, y no solamente como una organización religiosa.

⁹ Esto lleva a Menéndez a no considerar la voluntad y la acción autónoma de los sectores sociales subalternos, los cuales aparecen como receptores pasivos de las propuestas e imposiciones de las fuerzas cupulares de la sociedad: el Estado, la Iglesia y las oligarquías.

Es casi superfluo observar cómo convenga abandonar toda fe en la puerta del templo, como parece indicar el provocativo ensayo colectivo sobre Iglesia, Estado y sociedad, coordinado por Álvaro Matute.¹⁰ Bajo esta condición, se presenta, sin embargo, el problema de cómo buscar e inventar las categorías adecuadas para el trabajo científico. En efecto, estamos convencidos que para tratar el tema religioso es necesario un análisis más complejo, más allá de las propias limitaciones de la epistemología histórica y, por lo tanto, necesariamente híbrido.

Las herramientas conceptuales más convenientes para el análisis histórico del fenómeno religioso son las de la antropología. Tal como la ha definido Clifford Geertz,¹¹ la antropología cultural “semiótica”, aplicada al campo histórico, me brinda posibilidades interesantes. Si se entiende la cultura como un sistema de símbolos orientadores y normativos, es posible descodificar la dinámica histórica en términos de experiencia y de acción simbólica, es decir, de las relaciones entre los sistemas y los planos superpuestos de la trama simbólica que atraviesa y ordena la sociedad. Así la religión pierde su inquietante (o fascinante) aspecto “metafísico” para volverse un objeto manejable, al igual que otros fenómenos culturales de naturaleza simbólica.

Este ensayo pretende advertir indirectamente a los historiadores sobre la necesidad de recurrir a otras disciplinas en busca de las herramientas para darle a la religión la importancia histórica que merece. No nos proponemos iniciar una verdadera búsqueda teórica y conceptual, que requeriría mucho espacio, sino presentar un ejercicio de acercamiento a la historia con herramientas múltiples. Los antropólogos y los sociólogos de la religión, por lo tanto, nos perdonarán la aproximación tentativa a ciertos temas y la búsqueda empírica de instrumentos útiles al trabajo historiográfico.

¹⁰ MATUTE, 1995.

¹¹ GEERTZ, 1992. La propuesta de Geertz toma como punto de partida la valoración de las culturas como sistemas de símbolos que se encuentra en Talcott Parsons, con antecedentes más remotos en Giambattista Vico y en Max Weber.

Para que sea más evidente nuestra intención pragmática, presentamos a continuación un caso concreto, el de Yucatán durante el porfiriato. En este marco analizamos, una vez más, la historia de un enfrentamiento religioso, pero ahora desde diferentes perspectivas.¹² Consideramos que el caso de Yucatán es en muchos aspectos paradigmático, y se presta muy bien a esbozar una caracterización histórica del fenómeno religioso en México en el horizonte marcado por la modernización porfiriana.

El trabajo se divide, por lo tanto, en dos partes. En la primera, se realiza un ejercicio conceptual al papel de la religión y de la Iglesia católica como fuerzas históricas. En la segunda, se intenta un análisis específico, en un marco regional, de la actuación de esas mismas fuerzas en la contienda para definir la transición del Estado y de la sociedad a la modernidad.

UN EJERCICIO CONCEPTUAL: LA RELIGIÓN COMO SISTEMA SIMBÓLICO

A raíz de los estudios de Durkheim (1912), hoy concebimos la religión como parte integrante y vital de la sociedad.¹³ Para el sociólogo francés las formas religiosas representan, expresan e hipostasian las formas sociales, configurando un ámbito exclusivo, el de lo “sagrado”, contrapuesto a un ámbito “profano”. Aun si la distinción tajante entre lo sagrado y lo profano es más difícil de aceptar en nuestra época posmoderna, el postulado fundamental de Durkheim, el de la religión como autorrepresentación social, mantiene toda su vigencia.¹⁴

Siguiendo los pasos de Durkheim, pero criticando su funcionalismo de matriz positivista, Clifford Geertz (1973) describe la religión como un sistema “simbólico”, el más

¹² Este ensayo es parte de una investigación más amplia sobre las modernizaciones cultural y política de Yucatán, entre los siglos XIX y XX. Véase SAVARINO, 1994; 1994a (10 jul.); 1994b (11 dic.), y 1995.

¹³ DURKHEIM, 1968.

¹⁴ Una discusión sobre el tema se encuentra en PARKER, 1994.

profundo y universal que le da sustancia a las culturas humanas. Los símbolos religiosos, para Geertz, “tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo”.¹⁵

Si reconocemos, con Geertz, que el ser humano se distingue sobre todo por esa capacidad de construcción simbólica de lo social, que se expresa en máximo grado en la religión, la matriz cultural por excelencia, tenemos que desear entonces cualquier proposición teleológica que remita a la secularización, entendida como expulsión progresiva de la religión de la vivencia del hombre. Por lo tanto, resulta evidente cómo el desgaste aparente de los símbolos religiosos en las sociedades modernas ha llevado no a la ausencia de religión, como algunos creyeron, sino a una suspensión momentánea de las relaciones visibles entre los símbolos y los sujetos sociales, que aleja a éstos de la religión, sobre todo en sus formas más institucionales y doctrinarias. Sin embargo, los símbolos se mantienen aún subyacentes, reconocibles y vivos.¹⁶ Los símbolos religiosos, en efecto, perduran por su capacidad de dar forma a la realidad, de crear un cosmos, como bien indicó Mircea Eliade.¹⁷

Interpretado así, el “desencantamiento” weberiano se traduce en la suspensión de las relaciones visibles entre los sujetos sociales y el sistema religioso fundamental de occidente, es decir el cristiano. Este proceso comportó que se desacralizaran ciertas estructuras sociales para debilitar o romper la trama de las relaciones entre el universo sagrado y el universo profano, que aparentemente obstaculizaba el crecimiento de las sociedades occidentales en la fase histórica que llamamos comúnmente “modernidad”. Durante la época moderna el sistema religioso cristiano sufrió un repliegue, y dejó el campo a condensaciones epifenoménicas profanas de sus símbolos fundamentales, y en pri-

¹⁵ GEERTZ, 1992, p. 89.

¹⁶ Por lo tanto, el individuo que experimenta el extremo de alejamiento de la religión, es decir el materialismo ateo, vive en realidad en una posición irreligiosa, más que arreligiosa, en la cual sus relaciones con los símbolos religiosos se suspenden y se sustituyen temporalmente con símbolos degradados o resacralizados.

¹⁷ Véase ELIADE, 1981.

mer lugar a las ideologías seculares. Las ideologías políticas occidentales, desde el liberalismo hasta el nacionalismo y el comunismo, surgen como concreciones sobre la base simbólica religiosa subyacente.¹⁸ El estrato profundo permanece íntegro: lo que ha cambiado es su modo de generar concreciones secundarias en la superficie de la sociedad.¹⁹

Para no alargar demasiado esta exposición conceptual, consideramos, en síntesis, que:

1. La civilización occidental tiene un sistema simbólico religioso fundamental, que es el cristiano.

2. Este sistema genera continuamente concreciones epifenoménicas profanas, que incluyen sistemas simbólicos secundarios como son las ideologías y las estructuras políticas y sociales. Existe, en otras palabras, una dimensión epifenoménica superior a la religión que manifiesta los símbolos de ésta en sus aspectos profanos.

3. Durante la época moderna se desgastan y se debilitan los lazos entre la base simbólica cristiana y sus manifestaciones profanas. Este proceso se ha descrito como “desencantamiento” y “secularización”.

Además de la dialéctica entre símbolos “profundos” y símbolos “secundarios”, en la relación entre religión y sociedad occidental existen otros dos ejes, que son las tensiones que hay primero, entre catolicismo y protestantismos y, segundo, entre religiones popular e institucional.

La Iglesia católica ha mantenido en su estructura los lazos más estrechos con la base cristiana subyacente. El catolicis-

¹⁸ Las ideologías, como señalaba Geertz, expresan la crisis de los sistemas simbólicos tradicionales, formulando un modelo de orientación autónomo para la gestión del espacio político. Véase GEERTZ, 1992, pp. 190-193.

¹⁹ En efecto, desde el punto de vista temporal, los sistemas simbólicos religiosos suelen ser extremadamente duraderos y reacios a los cambios. El cristianismo existe desde hace 2 000 años y el islam desde hace 1 400; perduran mucho más que sus concreciones profanas. Es verdad que existe una dimensión epifenoménica más sensible al cambio histórico, pero la base profunda, la huella “fundacional” del sistema es impenetrable al desgaste del tiempo; y si está sujeta al cambio, desde adentro o desde afuera, sólo es por obra de fuerzas simbólicas análogas.

mo se mantiene firme cerca del eje simbólico religioso de la civilización occidental. Al contrario los protestantismos que se generan desde el siglo XVI, se sitúan al margen del sistema principal que es y permanece cristiano-católico.

Los protestantismos aprovechan, para afirmarse, la duplicidad que manifiesta el catolicismo.²⁰ Por un lado, es religión jerarquizada con una elaborada sistematización intelectual. Por el otro, ha sido interiorizada por las capas populares de distintos modos, que implican no sólo diferentes grados de aceptación de la doctrina, y de la integración en los rituales sacerdotales oficiales, sino también la reelaboración y la hibridación con las creencias y los sistemas simbólicos preexistentes.

Lo que permite al catolicismo mantener esta multiplicidad de niveles es su fundamental formalismo, es decir, su manifestación como religión pública, comunitaria, que reconoce en el vínculo entre creyentes, expresado en el rito, un valor superior al contacto de la conciencia individual con la divinidad. Éste es el meollo del contraste entre el catolicismo y el liberalismo burgués, en la medida en que éste pretendió fundamentar el orden social en el sujeto-individuo, separado y autónomo de toda dimensión orgánica de la vivencia social.

El segundo aspecto del catolicismo que inicialmente resultó casi incompatible con la sensibilidad liberal es la tajante división jerárquica de los sacerdotes, que en principio son los únicos mediadores legítimos entre lo sagrado y los creyentes comunes. Esta separación de competencias, que expresa la forma compleja de división social del trabajo, fue cuestionada desde la edad antigua por movimientos populares y herejes que pretendían arrancar al clero espacios de acercamiento autónomo a lo sagrado. Para la Iglesia, el mantenimiento de la exclusividad fue siempre un problema de aproximación a un ideal, más que un dato concreto, y durante toda su historia el catolicismo ha tole-

²⁰ También algunos protestantismos, sobre todo el luteranismo, tienen una división entre culto institucional y popular y, sin embargo, esta división es mucho más profunda en el catolicismo.

rado la convivencia de formas de contacto múltiples con lo sagrado, reservando por supuesto a la jerarquía la relación con el dios supremo. Finalmente, en el siglo XVI, el movimiento protestante logró romper el monopolio del sacerdocio católico, abriendo un vacío en el control religioso centralizado de la sociedad.

A partir de la Reforma el mundo occidental se subdivide en espacios de dominio religioso que cristalizan las creencias populares subyacentes. Los protestantismos operan una nueva síntesis simbólica, racionalizando las creencias y las prácticas religiosas preexistentes en el norte de Europa. El catolicismo hace lo mismo en la Europa mediterránea y central. Frente a la modernidad, ambos espacios se adaptan, entre los siglos XVI-XIX, desarrollando versiones actualizadas de las religiones dominantes, y dando a la modernidad misma un matiz particular, “protestante” o “católico”. La modernidad protestante se caracteriza por un mayor grado de individualismo y debilidad de las instituciones políticas, conforme con lo que sería el espíritu del liberalismo primitivo. La modernidad católica, en cambio, conserva el espíritu organicista antiguo y se caracteriza por expresar instituciones políticas fuertes, encargadas de la gestión centralizada de lo simbólico. La sociedad católica moderna, mucho más que la protestante, mantiene y genera sistemas ideológicos, organismos e instituciones superiores que protegen y guían al individuo. La Iglesia católica, en cierto sentido, tiene sus equivalentes en el estado secular y en los partidos políticos, y el catolicismo ha tenido como vástagos seculares —“rebeldes”, por supuesto— ideologías como el socialismo y el fascismo.²¹

²¹ La cultura política católica se caracteriza por la disposición a aceptar personajes, instituciones e ideologías guía que aseguran la reproducción corporativa de la sociedad. El hombre católico —en cierto sentido— está “preparado” para vivir bajo la bóveda protectora de la Iglesia o del Estado, evitando así la soledad y la dramática responsabilidad que vive el hombre protestante. En cierto sentido, ambas ideologías, socialismo y fascismo, reproducen en la forma más pura la exigencia protectora del catolicismo en una época secularizada, y esto sin restar importancia a las formas más moderadas y democráticas que también adquiere el mundo político católico en los siglos XIX y XX.

En México, sin embargo, el crecimiento de la modernidad católica tuvo que enfrentarse, al inicio del siglo XIX, con el éxito paradigmático de una modernidad protestante, la de Estados Unidos. En pocas palabras, mientras que en Europa la modernización y la industrialización no comportaron el problema de la adscripción religiosa, siendo casi contemporáneos en el mundo protestante y en el católico —recuérdense los casos de Bélgica, Francia del norte y Renania—, en América hubo un desfase que generó la persistente ilusión de que la modernización implicaba necesariamente cierto grado de protestantización. El panorama era complicado por el escaso grado de cristianización de muchas regiones indígenas y por la difusión de cultos populares heterodoxos que, si bien se adscribían al universo católico, se escapaban mucho más del control institucional que en el viejo continente.

IGLESIA, CATALICISMO Y LUCHA POR LA MODERNIDAD EN YUCATÁN

Durante el porfiriato, el estado de Yucatán ejemplifica muy bien la situación religiosa de las regiones mexicanas de mayoría indígena. A fines del siglo XIX el panorama religioso en la región comprendía una jerarquía obispal tradicional, una base popular campesina indomestiza ajena al culto institucional, una pequeña población urbana más ortodoxa, una élite dividida entre anticlericales o ateos y católicos practicantes y, en fin, una pequeña minoría protestante.

Aparte de estos últimos, se trataba de un universo íntegramente católico, si consideramos que el catolicismo no requiere la adscripción voluntaria a una doctrina sino básicamente la inclusión en un sistema simbólico cultural subyacente e implícito en sus concreciones epifenoménicas.²²

²² El ateo ha cortado los lazos con la superficie del catolicismo, mas no se ha desprendido de su base simbólica profunda y permanece, por lo tanto, "católico". Hay notables diferencias culturales relacionadas con

Así, en 1900, 99.7% de los habitantes del estado no pudo más que definirse “católico”.²³

El catolicismo de los yucatecos estaba separado en dos vertientes, la institucional y la popular. La primera, dependía de la jerarquía católica, sistema sacerdotal centralizado que elaboraba la doctrina ortodoxa y administraba el culto oficial. La otra vertiente era subyacente, no doctrinaria y más vinculada con las prácticas del culto y con la experiencia religiosa cotidiana. Como dijimos antes, el catolicismo permite, de hecho, la reproducción de múltiples formas de acercamiento a lo sagrado, con una tolerancia que en realidad deja más libre la expresión religiosa en los niveles inferiores, con tal que no se cuestione la supremacía del sacerdocio como intermediario y la unicidad de la doctrina elaborada en la esfera superior de la Iglesia.

En realidad, la situación religiosa de Yucatán al principio de este siglo manifiesta una superposición más compleja de planos y experiencias de acción simbólica, sobre todo en los niveles más bajos. La religión popular yucateca, tal como la ha estudiado Michel Boccara,²⁴ se divide en dos vertientes, una comunitaria, cuya expresión es el culto a los santos patronos, y otra familiar, que se expresa en los cultos agrícolas de la milpa y en diferentes prácticas mágicas y chamánicas.

El culto de los santos deriva de la transposición simbólica de elementos cristianos sobre una base comunitaria prehispánica. Los santos cuidan a la comunidad como espíritus protectores, y representan la unidad y la jerarquía del pueblo frente a otras comunidades pueblerinas. La organización de las ceremonias de este culto es independiente del control de la Iglesia, puesto que las fiestas y el cuidado del santo competen a encargados laicos que se eligen de año en año entre los vecinos. La jerarquía se hace presente en las misas y en los sacramentos. Estos últimos se

el sistema religioso entre personas ateas o irreligiosas que provienen del catolicismo, de otras confesiones cristianas, del judaísmo o del islam.

²³ *Censo y división territorial... 1900, 1905.*

²⁴ BOCCARA, 1990.

limitan al bautismo, y a otros que se eligen según las circunstancias, incluyendo el matrimonio. Durante una visita en el oriente del estado, en 1889, un sacerdote constata que “los adultos de ambos sexos... no guardan los preceptos de la Iglesia y han abandonado todos los sacramentos, menos el bautismo”.²⁵

La Iglesia yucateca, en suma, administraba y supervisaba desde lejos y desde arriba a una población de fieles que continuaban con unas prácticas autogestionadas de lo sagrado heredadas de la época colonial.

Hacia el fin del siglo XIX, sin embargo, la Iglesia decidió cambiar su actitud frente a la religión popular. Menos tolerante y decidida a hegemonizar el campo religioso frente a la infiltración de las sectas protestantes y de las ideologías seculares, la Iglesia de la *Rerum Novarum* quiere extender su control hacia abajo, incorporar la organización del culto y expulsar a los elementos heterodoxos.

Paralelamente, las instituciones seculares cambian su actitud frente a los sectores populares. Hacia 1890, momento del auge de la agroindustria henequenera, las élites porfirianas se plantean el problema de cómo impulsar y acelerar el proceso de modernización del estado. La población de Yucatán en 1900 era 69.1% de lengua maya y 77.2% analfabeta. La tasa de natalidad, de 5.14%, es superada por la de mortalidad, de 5.33%, una de las más altas de México. Los viajeros admiran el crecimiento de Mérida y de Progreso, pero casi todo el resto del estado permanecía estancado en el subdesarrollo y sectores importantes de la población no habían adquirido una conciencia de la ciudadanía superior a las identidades comunitarias tradicionales. La oligarquía está consciente de esto, y pugna por políticas modernizadora, económica y cultural que proyecten de una vez por todas a Yucatán de la colonia al siglo XX.

La religión se vuelve parte integrante del debate, ya que hay bastante consenso sobre la importancia de los símbo-

²⁵ “Informe sobre el Curato del Progreso”, *La Razón Católica* (18 dic. 1889).

los religiosos como guías para facilitar la transición al mundo moderno. “¿Puede la irreligión levantar el nivel moral de los indios y mejorar las costumbres de los proletarios?”, preguntó un profesor en 1899.²⁶

Sin embargo, la unanimidad es menor en el momento de definir el marco simbólico que hay que adoptar. ¿Qué estatus religioso se debe dar al nuevo Yucatán moderno? Para algunos, hay que imitar a Estados Unidos, favoreciendo la proliferación de las sectas cristianas en un contexto público superconfesional, pero no irreligioso. Otros miran a Francia, y pugnan por un fuerte Estado laico republicano que margine a la Iglesia católica de lo político y lo social, e impulse paralelamente el culto cívico-patriótico. Otros —los llamados impropriamente “conservadores”, pero no sólo ellos— quieren recuperar la identidad católica de Yucatán e incluso fortalecerla, poniendo el catolicismo y la Iglesia al servicio del Estado. La Iglesia, en fin, reitera su derecho de administrar el culto católico como guía espiritual de la población yucateca, y reivindicar su primacía y su especificidad respecto a las demás religiones.

De estas tendencias, algunas de las cuales se condensan en proyectos político-culturales, la primera es propia de América, mientras que la “republicana” y la “conservadora” reproducen la tensión típica de los países latinos y católicos y especialmente de Francia, en donde la Iglesia ha sido considerada, por un lado, como la institución que permitiría la construcción de la sociedad nacional y, por el otro, como el obstáculo fundamental para alcanzar el mismo fin. Es la tensión entre republicanos y “católicos”; los primeros, partidarios del Estado laico, y los segundos, del Estado confesional.

A diferencia de Francia, sin embargo, en Yucatán existe una cultura campesina que está tan alejada de la Iglesia como del Estado. La élite “republicana”, por lo tanto, necesita la religión para que se difunda el sentido de la ciudadanía y de la nacionalidad en las comunidades rurales. Como no quiere utilizar al catolicismo, tiene que apoyarse

²⁶ RUBIO, 1899, p. 15; citado en MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, p. 138.

en los protestantes y favorecer la difusión de cultos parareligiosos entre los símbolos patrios y cívicos.

La solución “republicana” era dominante desde la derrota del imperio, en 1867. Hacia 1890 comenzó a definirse una versión radical de ésta, la llamada “jacobina”, contrapuesta al liberalismo moderado de otras corrientes, que tuvo su máxima expresión durante el gobierno de Carlos Peón Machado, de 1894-1897.²⁷ Como demuestran los estudios de Hernán Menéndez, este cuatrienio fue matizado por una política de laicización de la esfera pública que generó una fuerte tensión con la Iglesia. Esta situación era estimulada por la postura extremista que adoptaron intelectuales, profesionistas y hombres de negocios como Adolfo y Antonio Cisneros Cámara, Yanuario y Alvino Manzanilla, Rodolfo Menéndez de la Peña y el mismo Carlos Peón. Estos liberales, alimentados en las lecturas de autores como Voltaire, Feuerbach, Hegel y en las discusiones en las logias masónicas (a las cuales todos pertenecían), habían desarrollado visiones apocalípticas y maniqueas de la contienda para dar un marco ideológico a la modernización.²⁸ Para ellos estaba todavía vigente el conflicto entre antiguo régimen y revolución, como si estuvieran luchando en el París de 1789 y no en Mérida de finales del siglo XIX.²⁹

El proyecto jacobino, insólitamente radical en el México de la conciliación porfirista, fue desplazado por la crisis política de 1897.³⁰ Luego pudo surgir el proyecto moderni-

²⁷ En la década de 1890 comenzaron a vislumbrarse tres grandes corrientes político-culturales: la liberal radical, la liberal moderada de tendencia positivista y la liberal moderada tradicionalista o “conservadora”. Menéndez, sugiriendo una definición más estrecha de “liberalismo”, llama a la primera, “liberal consecuente”, a la segunda, “liberal oportunista” y a la tercera, “clerical-conservadora”. MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, *passim*.

²⁸ Sobre la radicalización de las minorías en las “sociedades de pensamiento”, véase COCHIN, 1989, *passim*.

²⁹ Véase MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, caps. 2, 5 y *passim*.

³⁰ En 1897, durante la campaña electoral para la gubernatura del estado, hubo numerosos incidentes entre los militantes “conservadores” y los “liberales”, que culminaron en la matanza del 11 de agosto de 1897, de la cual se responsabilizó al gobernador Carlos Peón. Porfirio Díaz aprovechó la ocasión para derribar el gobierno peonista, cuyo radica-

zador católico, articulado en un periodo “neoconservador”, de 1898-1901, y en otro “católico-positivista”, de 1902-1910. En este último se estableció entre el gobierno de Olegario Molina y el obispado de Yucatán lo que llamamos “alianza progresista”, para modernizar el estado.³¹

El surgimiento de esta alianza se debió a un doble cambio, en la Iglesia y en las élites. La primera, sobre todo a partir de 1891, año de la publicación de la *Rerum Novarum*, se abrió decididamente a la modernidad, y ofreció una respuesta cristiana a los problemas sociales del mundo moderno. Dejó, por lo tanto, su anterior actitud de recelo y de hostilidad frente al progreso, y propuso no una vuelta al pasado, sino un modelo para el futuro. En las élites, por otra parte, se difundió una nueva ideología nacida de una base católica, el positivismo. Tal como lo había concebido Comte, es una doctrina materialista que se opone a cualquier otra ya sea metafísica, laica o religiosa. Para los positivistas la evolución histórica debe superar tanto a la religión como a la mitología secular que le había sucedido. En este contexto, es posible un encuentro con la Iglesia, que por representar una etapa superada de la evolución humana, no aparece ya amenazadora como había sido para los liberales extremistas. Por otro lado, la Iglesia no tardó en aprovecharse de la crítica antimetafísica del positivismo

lismo amenazaba la estabilidad política de la península, e indicó como futuro gobernador al “conservador” Francisco Cantón. Véase MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, pp. 204-205.

³¹ SAVARINO, 1995. El primer señalamiento de la cercanía de Molina a la Iglesia se encuentra en MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1993. Menéndez define a la alianza como “clericato”, al considerar que la intervención de la Iglesia junto al Estado puso entre paréntesis la definición liberal moderna de éste y estableció un régimen clerical-conservador de tendencias reaccionarias. Véase MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, pp. 303-330. Su posición se debe fundamentalmente a que atribuye el impulso modernizador a la corriente liberal radical, cuyo proyecto, en realidad, representaba sólo una de las posibles soluciones para definir el camino al progreso. Un experimento parecido al de Yucatán fue tal vez el sistema que estableció el presidente García Moreno en Ecuador entre 1860-1875, continuado por sus sucesores “conservadores” hasta 1895, cuando una insurrección liberal impuso un régimen anticlerical. Véase MEYER, 1989, p. 128.

para atacar a la mitología liberal hipostasiada en la tradición ilustrada y revolucionaria. En realidad la Iglesia capta inmediatamente y aprovecha con habilidad de toda crítica al sistema que surge a fines del siglo XIX, como evidencia la *Rerum Novarum* al adoptar temas y un lenguaje casi “socialista”.

En Yucatán las raíces remotas de la colaboración progresista entre Iglesia y Estado se encuentran en la labor del obispo Crescencio Carrillo y Ancona, historiador y literato de clara fama, que tuvo a su cargo la diócesis de Yucatán de 1884-1897. Su elección se debió a una estrategia del obispo anterior, Leandro Rodríguez de la Gala, para establecer vínculos entre el obispado y los grupos oligárquicos liberales moderados y abandonar a los tradicionales aliados conservadores.³² Siguiendo la línea de acercamiento al grupo liberal, Carrillo y Ancona estableció contactos con la familia Molina Solís. El miembro más prominente de ésta, Olegario, era un político liberal que había luchado contra el imperio y ocupado cargos políticos durante la República restaurada, pero que se había dedicado luego a los negocios y había acumulado una fortuna fabulosa a finales del siglo XIX. Olegario no era un “comecuras” como muchos liberales de la época, y tenía fama de político moderado y dispuesto a los compromisos. Su acercamiento a la Iglesia fue además favorecido por el hecho de que uno de sus hermanos, José María, fue cura párroco de la catedral y luego tesorero de la diócesis; otro hermano, Pastor, era jesuita; otro más, Juan Francisco, era un afamado periodista e historiador católico y otro, Audomaro, fue profesor en el Colegio Católico de San Ildefonso.³³

Carrillo y Ancona cultivó la amistad de los Molina y otras familias prominentes de un naciente grupo “molinista”, para impulsar un proyecto de recuperación de la Iglesia en los terrenos social, cultural, económico y político. Durante su gobierno se abrieron escuelas, se impulsó la evangelización de los indígenas, y se dieron pasos para organizar

³² MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, pp. 74-78.

³³ VALDÉS, 1926, t. II, pp. 19-26.

importantes proyectos editoriales, que culminarían con la publicación de textos de historia en polémica abierta con la historiografía liberal oficial.³⁴ En 1890 la Iglesia dio su apoyo para la fundación de la primera institución financiera de capital autóctono, el Banco Yucateco, cuyo consejo administrativo estuvo integrado por católicos prominentes, incluyendo a Olegario Molina.³⁵ Por otro lado, se intentó el restablecimiento de los diezmos gracias a la acción de José María Molina, nombrado tesorero de la diócesis en 1884. El cobro del diezmo, aunque probablemente limitado y parcial, suscitó el rechazo por parte de los hacendados, tanto de los “jacobinos” como de los “conservadores”, cuando un decreto obispal en 1888 estableció un impuesto especial sobre el henequén.³⁶ En los sectores más bajos hubo descontento en 1896, cuando se aumentaron repentinamente los aranceles parroquiales y se revocó el privilegio de los indios de no pagar impuestos y obvenciones.³⁷

El proyecto de acercamiento entre Iglesia y oligarquía fracasó cuando, en 1894, ascendió al poder la facción liberal jacobina, liderada por Carlos Peón. En el cuatrienio siguiente el estado de Yucatán, con el pretexto de aplicar integralmente las Leyes de Reforma, violó muchas de las reglas informales que configuraban la “política de conciliación” porfirista con la Iglesia.³⁸ La tensión que se provocó fue probablemente una de las causas que empujaron a Porfirio Díaz a quitar el mando a la camarilla radical peonista en 1897.

La definición de una nueva estrategia de las relaciones entre el Estado y la Iglesia tuvo que esperar algunos años más, dado que el sucesor de Peón fue el viejo “conservador” Francisco Cantón, que no era el socio ideal para la curia, por sus fuertes compromisos como eximperialista

³⁴ CARRILLO Y ANCONA, 1871 y 1895.

³⁵ MENÉNDEZ, 1995, pp. 93-94.

³⁶ CARRILLO Y ANCONA, 1888.

³⁷ MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, pp. 199-200.

³⁸ El hostigamiento de que fueron objeto las escuelas religiosas, conforme al estatismo absolutista adoptado en materia educativa por los peonistas. Véase MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, p. 133.

y conservador militante. Además, la muerte de Carrillo y Ancona en 1897 desató una turbia pugna interna en la Iglesia por la silla obispal. A finales de 1900 fue elegido obispo un joven sacerdote de 32 años, Martín Tritshler y Córdoba, quien, imbuido de ideas acerca de la reconquista espiritual cristiana en el mundo moderno, y fiel a la disciplina romana, era el hombre ideal para impulsar una política socialmente activa relacionada con la estrategia de la Iglesia en América Latina.³⁹

Para lanzar un ambicioso proyecto social católico faltaba sólo un Estado gobernado por un equipo de políticos pragmáticos, dinámicos y modernizadores, como lo eran los molinistas, el grupo emergente que había cultivado el fallecido Carrillo y Ancona. Olegario Molina fue el candidato “liberal” de la curia para la elección a gobernador en 1902, cuando terminó el mandato de Francisco Cantón. Con la elección de Molina como gobernador, Porfirio Díaz entregaba en teoría el poder a una facción liberal y garantizaba la política de alternancia. Pero los jacobinos no tuvieron acceso a los puestos de mando, y el nuevo grupo dirigente se integró con liberales moderados, “conservadores” y positivistas. Así el Estado y la Iglesia pudieron entrar en un periodo de franca e intensa colaboración para hacer un intento por solucionar los problemas que implicaba el subdesarrollo regional.⁴⁰ ¿Cuáles eran los fundamentos de esta colaboración?

³⁹ El joven Martín estudió en el Colegio Pío-Latinoamericano, en Roma, en donde recibió el título de doctor en filosofía en 1887, el de doctor en teología en 1891 y el de doctor en derecho canónico en 1893. En 1891 fue ordenado sacerdote y regresó a México en agosto de 1893, después de diez años de permanencia en la ciudad eterna. RUBIO MAÑÉ, 1941. Los egresados del Colegio Pío-Latinoamericano formaban una élite en la jerarquía continental, y eran enviados a América con el propósito de estrechar los vínculos entre las diócesis y el Vaticano, impulsar la educación católica, las prácticas de fe ortodoxas y establecer acuerdos amistosos y concordatos con los poderes políticos. Esta estrategia fue puesta en claro sobre todo durante el Primer Concilio Plenario de América Latina, en 1899.

⁴⁰ Existe la posibilidad de que Porfirio Díaz haya intuido las posibilidades de una colaboración más activa y abierta entre Estado e Iglesia, e

El Estado necesitaba extender su autoridad en las regiones rurales, en donde sobrevivía la sociedad campesina tradicional con su independencia y sus autonomías. Para hacer esto, tenía que acelerar el proceso de transformación de los indígenas en ciudadanos del Estado. Olegario Molina lanzó entonces una campaña para la educación popular de acuerdo con un programa de nacionalización cultural de los estratos marginales. En las escuelas del estado se implementaría una educación que hiciera de los campesinos indígenas ciudadanos mexicanos modernos.

Para llevar a cabo esta tarea gigantesca se necesitaba un esfuerzo que el Estado no era capaz de soportar solo, como pretendían los jacobinos. La Iglesia era la única institución que podía colaborar en la obra educativa, ya que poseía un poder de penetración social que superaba, incluso, el del Estado. Además, había otra razón para pedir la ayuda de la Iglesia. Aun los que no eran positivistas estaban conscientes de que los sectores campesinos necesitaban una educación cristiana antes que nacional. Una evangelización mal lograda en la época colonial llevaba consigo el problema de la insuficiente sedimentación del sistema simbólico fundamental cristiano. Los símbolos religiosos eran la base indispensable para que fueran transmitidos, así como los significados secundarios seculares. La modernización, por lo tanto, tenía que ser precedida por la cristianización.

En efecto, el Estado y la Iglesia avanzaron juntos para incorporar las regiones rurales de Yucatán a la modernidad. Entre 1902-1909 el primero aumentó los gastos para la instrucción pública de 173 000 a 412 000 pesos e impulsó la construcción de escuelas en todos los rincones del estado.⁴¹

impulsara por ello experimentos regionales como el que se dio en Yucatán a partir de 1902. Hace falta extender la investigación a otros estados tomando en cuenta la actuación de la Iglesia en los proyectos de modernización regionales.

⁴¹ Olegario Molina dijo en una ocasión que era deber del Estado "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 [...] contribuir a que compenetre en las masas populares". MOLINA, 1906, p. 12.

Como resultado, entre 1900-1910 el índice de analfabetismo bajó de 77 a 70%. Las vías de comunicación se extendieron pródigamente: los ferrocarriles aumentaron en sólo cinco años de 666 km, en 1903, a 920 km, en 1907, y un aumento parecido se dio en las redes viaria, telegráfica, telefónica y de correos. La nueva Constitución del estado, en 1905, reformó la administración pública centralizándola y volviéndola más eficiente.⁴² Entre otras cosas, aumentó las competencias de los jefes políticos en materia de desarrollo económico, policía e instrucción pública. Los esfuerzos modernizadores de Molina fueron posibles por su pragmatismo y experiencia como exitoso hombre de negocios. Como dijo un contemporáneo, “El Sr. Molina dio punto á sus negocios mercantiles, y se consagró en cuerpo y alma... a la reconstrucción del Estado, adoptando el sistema del Sr. General Díaz, sintetizado en la sentencia de ‘poca política y mucha administración’ ”.⁴³

Martín Tritshler no se quedó atrás, y gracias a sus esfuerzos, la Iglesia avanzó hacia la modernidad con un programa articulado para la centralización y racionalización de la administración de la diócesis, el mejoramiento de las infraestructuras y del personal, y vigorosas políticas social y cultural. El objetivo era lanzar una campaña para cristianizar a los sectores campesinos y populares, y establecer así una verdadera sociedad católica moderna.⁴⁴

Uno de los primeros pasos en esta dirección fue continuar la restauración, la reconstrucción o la edificación de templos y capillas, muchos de los cuales habían quedado dañados o destruidos desde la guerra de castas. Gracias al permiso del gobierno para reanudar el cobro de los diezmos, a generosos donativos y a la iniciativa de juntas de feligreses, las obras avanzaron rápidamente. Muchos templos fueron dotados de iluminación eléctrica y de objetos de culto y fueron embellecidos por pintores italianos. El número

⁴² En efecto, el periodo de gobierno de Molina recibió el nombre de “*renacimiento administrativo*”; LÓPEZ, 1910, p. 207.

⁴³ ZAYAS ENRÍQUEZ, 1908, p. 246.

⁴⁴ Véase SAVARINO, 1995, pp. 162-168.

de templos pasó de 97 en 1895, a 160 en 1900 y 181 en 1911.⁴⁵

En el campo educativo, Tritshler tenía programado “*difundir* escuelas por todo el estado hasta conseguir el mayor número que la Iglesia pueda sostener”,⁴⁶ y en efecto el número de centros de enseñanza comenzó a crecer desde 1902, con el mejoramiento de las infraestructuras y la planta de maestros. El obispo en persona fundó un colegio católico en Espita y con la ayuda de Audomaro Molina, hermano del gobernador, hizo venir a Yucatán a las religiosas de Jesús María para que se dedicaran a la enseñanza. Muchas escuelas estuvieron a cargo de los hermanos maristas o de católicos ilustrados. Hacia 1909 el Colegio Católico de San Ildefonso, en Mérida, era tal vez el instituto de enseñanza más moderno que existía en la península.⁴⁷ Se organizaron programas educativos especiales para los niños, los obreros y el personal de servicio doméstico. En 1909 alrededor de 20% de la población estudiantil del estado estudiaba en escuelas católicas.⁴⁸

Los sacerdotes recibieron una atención especial en el programa de Tritshler. El obispo había encontrado un clero indisciplinado, dividido en facciones, poco instruido y poco motivado. Había tensión sobre todo entre los sacerdotes yucatecos, algunos de los cuales profesaban ideas regionalistas e indigenistas, y los sacerdotes españoles, más ortodoxos y fieles al centralismo eclesiástico.⁴⁹

El nuevo obispo decidió disciplinar a los primeros y controlar a los segundos, con el fin de mejorar la organización y el nivel cultural del clero diocesano.

⁴⁵ SAVARINO, 1995, p. 163 y MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, p. 267. El aumento repentino entre 1895-1900 se debe a la reactivación de templos cerrados o inutilizados durante el gobierno “jacobino” de Carlos Peón.

⁴⁶ Citado en MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, p. 241.

⁴⁷ *Colegio Católico...*, 1909.

⁴⁸ SAVARINO, 1995, p. 166. El porcentaje de los alumnos “católicos” era en realidad mayor porque la tasa de ausentismo y de abandono en las escuelas del estado era dos veces superior a la de las escuelas privadas.

⁴⁹ Véase MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, pp. 212-227. El clero nativo “indigenista” toleraba las prácticas tradicionales de la religión popular, incluso ciertos sincretismos que les parecían “herejías” a los sacerdotes extranjeros.

Se obligó a los sacerdotes a asistir a conferencias y a ejercicios espirituales periódicos en Mérida, durante los cuales se les inculcaba la nueva política social.⁵⁰ A los párrocos se les impuso la visita regular de las dependencias de sus parroquias, y se les recomendó mayor rigor en la administración de los sacramentos.⁵¹ El arzobispo en persona visitaba frecuentemente las parroquias, para averiguar el estado en que estaban y amonestar a los curas negligentes. A partir de 1905, también se obligó a los párrocos a recibir el nuevo órgano de la diócesis, el *Boletín del Obispado*, mensual, en donde se encontraban noticias de todo el mundo católico, discusiones teológicas y litúrgicas, documentos papales y arzobispales, etc. El objetivo de la publicación era informar, instruir y disciplinar al clero parroquial disperso en el territorio diocesano.⁵²

La diócesis necesitaba, además de un clero culto y obediente, un mayor número de clérigos. Martín Tritshler hizo venir a Yucatán numerosos sacerdotes extranjeros, principalmente españoles. El número de ellos en la diócesis aumentó de 76 en 1900 a 104 en 1910. De éstos, los extranjeros pasaron de 28 en 1899 a 56 en 1914.⁵³ La llegada de los extranjeros creó fricciones con el clero nativo y problemas en el contacto con los feligreses indígenas. Los recién llegados de España eran imbuidos de espíritu misionero, desconocían el medio cultural local y tenían serias dificultades de comunicación. En 1913 sólo 41 sacerdotes de la diócesis hablaban algo de maya, el idioma de la gran

⁵⁰ Los ejercicios duraban una semana, en julio de 1906 hicieron los ejercicios espirituales 55 sacerdotes, divididos en dos tandas de 30 y 25, en dos semanas consecutivas; *BEYO*, 20 (8 ago. 1906), pp. 199-200. Las conferencias, a menudo impartidas por el mismo Martín Tritshler, tenían lugar todos los lunes en el palacio episcopal, y eran obligatorias para todo clérigo residente en Mérida y alrededores; *BEYO*, 23 (8 oct. 1906), pp. 261-262.

⁵¹ Sobre las visitas parroquiales, véase SAVARINO, 1995, pp. 168-170.

⁵² Martín Tritshler justificó la difusión del *Boletín* con "la necesidad de que las leyes de la Iglesia sean mejor conocidas y observadas y el deseo de tener con nuestro venerable y amado Clero una comunicación más frecuente y regular", *BEYO*, 1 (8 oct. 1905), p. 4.

⁵³ MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, pp. 217 y 231.

mayoría de los feligreses en las parroquias rurales.⁵⁴ Para remediar la carencia de clérigos, fueron empleados los misioneros especializados, como los padres del Corazón de María, los paulinos y los vicentinos. También llegaron los padres jesuitas, cuya compañía fue restaurada por Martin Tritshler en 1906. En fin, se fundaron numerosas secciones de la Propaganda Fide, la organización para la propagación de la fe.⁵⁵

La ofensiva reformadora y misionera pretendía transformar la sociedad religiosa para volverla más racional, ortodoxa e institucional. Martin Tritshler tenía la intención deliberada de establecer el catolicismo romano como verdadero horizonte simbólico de la sociedad, combatir las prácticas culturales heterodoxas y autogestionadas de la religión popular y contrarrestar las amenazas protestantes, jacobina y anarcosocialista.

El sector popular de la región fue sometido a un programa de depuración e incorporación sistemáticas. En lugar del culto a los santos patronos, se intentó difundir el culto a Cristo, a la virgen María y al Santísimo Sacramento. La virgen de Izamal, patrona de la Península, fue invocada solemnemente en agosto de 1904 y en agosto de 1908, con imponentes reuniones de masas de fieles. También se impulsó el culto a la virgen de la Inmaculada Concepción mientras con menos éxito que se intentó inculcar el culto a la virgen de Guadalupe, que no tenía tradición en Yucatán. En 1911, de 181 templos diocesanos 45 estaban dedicados a una virgen.⁵⁶

El impulso al culto mariano pretendía disminuir el número de los intermediarios sagrados, como eran los santos, para concentrar la función mediadora en figuras simbólicas menos identificables con los cultos locales, y más susceptibles de ser incorporadas a una gestión centralizada. Para

⁵⁴ *BEAY*, 103 (8 jul. 1913), p. 172. En 1899 un clérigo yucateco había señalado que “los sacerdotes extranjeros, por más sabios que sean, para poco o nada sirven, por no saber la lengua maya”, *MENÉNDEZ RODRÍGUEZ*, 1955, p. 216.

⁵⁵ La Propaganda Fide tenía su sede mundial en Lyon, Francia; *BEAY*, 26 (8 feb. 1907), pp. 25-28.

⁵⁶ *SAVARINO*, 1995, p. 167 y *MENÉNDEZ RODRÍGUEZ*, 1995, pp. 267-268.

hacer esto, era necesario expulsar de la práctica religiosa los elementos heterodoxos y localistas, propios de la religiosidad comunitaria y familiar, como lo eran ciertos cultos iconológicos y mágicos tradicionales de las parroquias rurales indígenas. 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”.⁵⁷ Más tarde, en 1910, dijo a los seminaristas que era necesario evitar “en la casa del Señor desperfectos que rayan en irrisión y profanación, como son tantas pinturas y esculturas que se encuentran en los templos”.⁵⁸ Estas iniciativas operaban en las zonas rurales marginales en el sentido de completar el proceso de “desencantamiento del mundo” weberiano y promover la imagen de una sociedad religiosa más racional y moderna.⁵⁹

En los pueblos se hicieron esfuerzos para reglamentar el calendario ritual, disciplinar la práctica religiosa y moralizar las normas de conducta de los feligreses. Las fechas del calendario litúrgico oficial se solemnizaron con ceremonias y actos multitudinarios, que gracias al acuerdo con el Estado, ya no se reprimían con el pretexto de las Leyes de Reforma. La fiesta de los Reyes Magos, a principios de enero, transformaba radicalmente la vida de la pequeña ciudad de Tizimín:

En aquéllos tiempos, la sola proximidad de la feria o fiesta de los Santos Reyes, en Tizimín, hacía que toda la Península sintiera como si una corriente eléctrica la sacudiera. Y empezaba la gran romería que de todas partes se iba descolgando, y... llegaba la gente en ferrocarril, en bolanes, carretas, caballos y a pie. Se estima que la población aumentaba de golpe en más de cincuenta por ciento, de modo que Tizimín se volvía un

⁵⁷ BEAY, 25 (8 ene. 1907), pp. 7-9.

⁵⁸ CANTÓN, 1943, p. 80.

⁵⁹ Véase SAVARINO, 1995, p. 162.

hervidero humano, y este exceso de población tenía que acomodarse en los amplios solares o patios de las casas o bien arreglársela como fuese posible, en los rincones callejeros más propicios.⁶⁰

Una invasión parecida sufría la ciudad de Izamal, en agosto, durante la feria de la virgen, y en todo centro importante existían eventos similares, con poder de atracción sobre un amplio territorio. Por otra parte, las fiestas de semana santa abrían en todos los pueblos un tiempo sagrado en que desbordaba una práctica religiosa con un *pathos* emocionante:

[...] La Semana Santa, o mejor dicho, su mayor solemnidad, daba principio el miércoles por la tarde con las tinieblas que terminaban al anochecer y que consistía en ciertos cantos, apagando gradualmente los cirios hasta quedar el templo en completa oscuridad. El jueves era de gran fiesta: se celebraba la misa con gran solemnidad, oficiando varios sacerdotes, y durante ella se entregaba la llave del Sagrario al Jefe Político, Presidente Municipal o a algún vecino [...] Desde este día, enmudecían las campanas del templo, y todos los actos religiosos eran indicados con matracas en el interior de la Iglesia y en la parte elevada o campanario, hasta el sábado en que se repicaban alegremente, acompañadas de cohetes voladores. En la tarde y también por la noche, había procesiones [...] que recorrían las principales calles de la población [...] con numeroso acompañamiento de todas las clases sociales, al compás de marchas tocadas por bandas de música y con gran iluminación de antorchas y cirios [...]⁶¹

Este ritualismo que la Iglesia intentaba controlar y volver más ortodoxo configuraba un calendario sagrado que se sobreponía a los laico y cívico, suscitando el disgusto de los jacobinos.⁶² Durante la época de la “alianza progresista” las

⁶⁰ ROSADO, 1947, pp. 73-74.

⁶¹ OJEDA, 1921, pp. 33-34 y MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, pp. 270-271.

⁶² Véase un cuadro comparativo de los dos calendarios en MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, pp. 161-162.

ceremonias cívicas perdieron brillo y la cuaresma llegó incluso a dominar el carnaval, entonces muy popular.⁶³ El Estado, sin embargo, permitió y aprobó la catolización integral del tiempo conforme con la estrategia adoptada de apoyarse en la Iglesia para sociabilizar e integrar los sectores populares al proyecto de modernización regional.

En las zonas aisladas del sur y del oriente del estado, la Iglesia avanzó como una verdadera punta de lanza de la modernización, abriendo el camino para la pacificación, civilización e incorporación de los grupos indígenas semi-bárbaros de la frontera. En febrero de 1907 un grupo de misioneros, escoltados por militares, inició la obra de aculturación de los vecinos rebeldes del pueblo de Xocché:

[...] desde Chichmilá fuimos escoltados por seis soldados convenientemente armados y prevenidos, creyendo tropezar con un enemigo oculto detrás de cada mata, y que al llegar al pueblo de nuestro destino nos encontraríamos con hombres semi-salvajes, de fiero mirar y de disposiciones hostiles.⁶⁴

Pero, con agrado de los padres, el cacique les dio la bienvenida y los misioneros pudieron bautizar y distribuir la comunión a 512 indios. La apertura de la frontera a la civilización fue uno de los puntos que pactaron el Estado y la Iglesia en el marco de la “alianza progresista” entre Oleario Molina y Martin Tritshler.

En las regiones ya “civilizadas”, uno de los elementos clave de este acuerdo era la acción moralizadora. La Iglesia tenía que apoyar la acción estatal de represión de los “vicios” del juego, del ocio y del alcohol, consolidar la uni-

⁶³ Existen numerosas evidencias del opacamiento de las ceremonias cívicas y patrióticas durante la última década del porfiriato. El carnaval, por otro lado, fue objeto de críticas de la curia: “Serán muy dignos de censura [...] aquellos que, no contentos con haberse divertido los días de Carnaval, pretendiesen continuar esas diversiones mundanas durante las primeras semanas de la Cuaresma, profanando este santo tiempo y dando un funesto ejemplo de desacato a las leyes de la Iglesia”; *BEQY*, 24 (8 mar. 1906), p. 54.

⁶⁴ *BEAY*, 27 (8 mar. 1907), p. 81

dad de la familia, e inculcar el respeto de las leyes y del orden social. Esta acción se integraba con la expansión de las organizaciones gremiales, cofradías y hermandades, que tenían la función de agregar y de dar cohesión a una sociedad en rápido proceso de transformación. Había organizaciones para todo grupo social, desde los artesanos hasta los intelectuales y hacendados. Olegario Molina se afilió a la Cofradía de Esclavos del Satisísimo Sacramento, en cuya lista de miembros figuran también tres hermanos suyos y una muestra significativa de la élite de la capital del estado.⁶⁵ Más tarde aparecieron organizaciones sociales obreras y culturales, como la Liga de Acción Social Católica, la Juventud Católica y la Asociación Juvenil Católica, con características más modernas.

Los esfuerzos de la Iglesia para organizar la sociedad fueron apoyados por una activa política editorial. En 1906 el *Boletín del Obispado* anunció la apertura de una ofensiva educativa y propagandística en gran escala:

El más grande enemigo de la religión es la ignorancia, el medio más fácil de hacerla desaparecer [...] la prensa. [Es necesario, pues] favorecerla con dinero apelando a las personas piadosas [...] Fundar periódicos y revistas agradables y económicas: favorecer a los [periódicos católicos] que se publican [...]; hacer ediciones numerosas y gratuitas de hojas de propaganda, de folletos, de libros, de novelas morales; regalar suscripciones por meses o por años, como premio a la aplicación; repartir ejemplares de periódicos en los pueblos; establecer centros de lectura recreativa y honesta; coleccionar limosnas para este objeto y poner de manifiesto la necesidad de llevar a la práctica estos y otros proyectos semejantes [...]⁶⁶

Durante la época de la Alianza Progresista en efecto aparecieron el semanal católico *La Verdad*, y el periódico *Diario Yucateco*, que se sumaban a las publicaciones católicas *Calendario Espinosa* y *La Revista de Mérida*. Para las publica-

⁶⁵ Augusto, Juan Francisco y Audomaro Molina. Véase CANO, 1909, pp. 62-75.

⁶⁶ BEOY, 24 (8 dic. 1906), pp. 271-272.

ciones de folletería, la Iglesia se sirvió de la imprenta Gamboa Guzmán, de la del Colegio San José de Artes y Oficios y de la imprenta de la Lotería del Estado, que el gobierno puso a disposición de la curia en varias ocasiones.

La Alianza Progresista llegó a su apogeo entre 1905-1907. En mayo de 1905, Martin Tritshler hizo su visita *ad limina apostolorum*, y permaneció en Roma siete meses, durante los cuales dio noticias de las labores sociales y políticas conducidas en la diócesis. Molina, por otro lado, recibió la visita de Porfirio Díaz en febrero de 1906, durante la cual el presidente pudo constatar la paz y la prosperidad que reinaban en Yucatán, así como las buenas relaciones con la Iglesia. El 14 de abril de 1907 la diócesis de Yucatán fue erigida en arquidiócesis, lo que la independizaba de la de Oaxaca, como reconocimiento de los esfuerzos y de los logros de Martin Tritshler y de la Iglesia yucateca.⁶⁷

TENSIONES Y RESISTENCIAS

Para entender el verdadero alcance y significado de la Alianza Progresista, es necesario continuar el análisis con una perspectiva “desde abajo”, es decir, observando cómo los actores sociales reaccionan y expresan su propia voluntad frente al embate de los proyectos de las élites.

El impacto social de la ofensiva católica comenzó a ser perceptible hacia 1908. Durante la Alianza Progresista, por un lado, parte de la población había sido movilizada en un catolicismo social activo y agresivo. Existían organizaciones juveniles y profesionales, centros de enseñanza, publicaciones periódicas y se notaba un gran fervor social, especialmente en los centros urbanos.

Por otro lado, había evidentes síntomas de deterioro. Parte de la élite dominante estaba alarmada por la intensa actividad de la Iglesia en el campo social y fastidiada por las presiones a pagar diezmos y contribuciones. Los viejos jacobinos rumiaban su disgusto por la catolización de la socie-

⁶⁷ BEAY, 29 (8 mayo 1907), pp. 138-153.

dad y también por la competencia que hacían las cofradías a las logias masónicas, su espacio tradicional de sociabilización. Por otra parte, los activistas obreros influidos por el anarquismo o el socialismo veían con recelo la actividad católica de fundación de asociaciones laborales, que hacían competencia a los grupos protosindicales. En estos ambientes se radicalizó, por lo tanto, el anticlericalismo tradicional.

En otro ámbito, la población rural sufría el impacto doble de la centralización cultural y administrativa del estado, y de la racionalización y centralización religiosa de la Iglesia, que provocaba un choque simbólico entre niveles de religiosidad. Éste se manifestaba a través de la acción agresiva de los nuevos sacerdotes españoles. Poco sensibles a la religiosidad popular, denunciaban la “frialdad religiosa” de los feligreses, que no asistían a los sacramentos, y condenaban la “multitud de concubinarios” que se rehusaban a casarse por la Iglesia. Sin comprender la marcada dualidad religiosa de la población yucateca, empezaron entonces a eliminar imágenes sagradas de los templos, a denunciar con vehemencia las “herejías” y a querer coordinar las ceremonias del culto parroquial. Conforme con su educación y con las instrucciones recibidas, rechazaban el culto de los santos en favor del culto mariano, cristológico y eucarístico. Organizaron, en poco tiempo, gremios de jóvenes y de mujeres, abrieron células de apostolado con la ayuda de la Conferencia de San Vicente, solicitaron limosnas, impuestos parroquiales y diezmos. Durante las misas condenaban la deserción de los sacramentos e incitaban a un estilo de vida más austero y ortodoxo.

La creciente presión de las instituciones centrales modernizadoras, la Iglesia y el Estado, provocó una resistencia y un rechazo inicialmente indirecto y cada vez más activo. A partir de 1909 conocemos la variación de la frecuencia de los sacramentos de la confesión y de la comunión en todo el estado, gracias a las estadísticas levantadas por la administración eclesiástica.⁶⁸ La población, como era de

⁶⁸ Consideramos las variaciones de frecuencia espaciales y temporales de estos dos sacramentos como indicios relativos de la proximidad de

esperarse, frecuentaba poco los sacramentos fuera de Mérida y de los centros principales de la zona noroccidental del estado. Hacia 1913, la asistencia era de 60-80% en Mérida y Maxcanú, pero bajaba rápidamente hacia el sur y el oriente. En Oxkucab comulgó 4.6% y en Sotuta 5.4%. Además la frecuencia de los sacramentos en muchas parroquias iba disminuyendo. En Peto la concurrencia de comulgantes bajó de 59.3%, en 1910, a 31.9%, en 1913, y a 6.8%, en 1921. Las haciendas presentaban un fenómeno similar. En Chenché de las Torres, parroquia de Temax, los comulgantes bajaron de 99.9%, en 1909, a 85.5%, en 1913, y a 44.4%, en 1921, a pesar de que la hacienda era propiedad de un católico ferviente. En las numerosas propiedades de anticlericales “jacobinos” ni siquiera había visita del sacerdote, y los peones vivían casi completamente apartados de la religión institucional.⁶⁹

A partir de 1908, a pesar de los esfuerzos de la Iglesia y del apoyo del Estado, hubo en muchos ámbitos un continuo deterioro de las relaciones entre la institución eclesiástica y la población rural. El año anterior, Martin Tritshler lamentó haber hallado en sus visitas a las parroquias

[...] un gran número de personas de toda edad, que de cristiano no tenían sino el bautismo, pues ignoraban las verdades más fundamentales de nuestra santa fe... y sus prácticas religiosas, si algunas conservaban, distaban mucho de lo que prescribe una sólida e ilustrada piedad cristiana.⁷⁰

En marzo de 1909 el arzobispo denunció que los pobladores de las parroquias rurales “yacen en la más funesta

la población al culto institucional. Los informes parroquiales registraban el número exacto de los fieles que se acercaban a los sacramentos en la misa pascual, o en la visita anual que se verificaba en los asentamientos menores, como las haciendas y ranchos. Que el arzobispo solicitara estos informes a partir de 1909 es un indicio más de la preocupación con que la curia observaba la insuficiencia de la ofensiva catolizadora y el deterioro de las relaciones entre clero y población.

⁶⁹ AGAY, *Informes Parroquiales*.

⁷⁰ BEAY, 29 (8 mayo 1907), p. 162.

ignorancia y en un total abandono de las prácticas religiosas”.⁷¹ Cuatro años después, en febrero de 1913, lamentó “el decaimiento de la fe religiosa entre los jornaleros de las fincas de campo”.⁷²

Las fricciones entre religiosidad popular y jerarquía se manifestaron en la adscripción a la disidencia religiosa. Si el censo de 1900 registraba 99.7% de católicos, diez años más tarde este porcentaje había disminuido a 98.2, con el aumento de los protestantes, de practicantes de “otras religiones” y, sobre todo, de “ateos”.⁷³ Con el inicio de la revolución constitucionalista en 1915, llegaron al extremo todas estas tendencias. Los católicos disminuyeron en 1921 a 92.1% y la frecuencia de los sacramentos se precipitó en todo el estado.

En 1915 la ruptura revolucionaria permitió la expresión de la disidencia latente entre la Iglesia y la población indígena. Los sacerdotes españoles fueron expulsados sin que la medida suscitara la oposición popular. Lo mismo sucedió con ciertas medidas anticlericales, pero la lucha iconoclasta emprendida por el gobierno terminó por golpear a la religión popular y por suscitar vivaces protestas.

En el gobierno revolucionario de Salvador Alvarado, en efecto, se condensaron y cristalizaron todas las corrientes de oposición a la Iglesia, incluidas las extremistas de la élite y de los sectores obreros. Algunas temieron por criticar al cristianismo como religión. Otras pugnaron por la difusión del diezmo y del protestantismo como alternativas al catolicismo. La masonería y los grupos protestantes colaboraron activamente con el nuevo gobierno y fueron las instancias que más fomentaron el radicalismo iconoclasta de la “campana desfanatizadora”.⁷⁴ Todas estas manifestaciones extremas de espíritu anticlerical revelaron el abandono del modelo político católico-positivista y fueron, en general, el corolario del proceso que dio autonomía al campo político respecto de

⁷¹ BEAY, 51 (8 mar. 1909), p. 35.

⁷² BEAY, 98 (8 feb. 1913), p. 54.

⁷³ El número de “ateos” declarados aumenta de 30 en 1900 a 3 473 en 1910.

⁷⁴ SAVARINO, 1995, pp. 173-174.

su sostén religioso, que no culminaría en los años veinte y treinta con la difusión de las ideologías seculares.⁷⁵

Sin embargo, el anticlericalismo, llevado al extremo por los revolucionarios, terminó por degenerar en anticatolicismo y, por lo tanto, produjo un “corto circuito” con la base simbólica fundamental de la sociedad, es decir, un choque simbólico aún más profundo del que se experimentó durante la “alianza progresista”. Entre 1915-1918 se expresó por breve tiempo, pero con todo vigor una “ilusión cultural”, la de creer que la modernidad al estilo protestante angloamericano era superior a la latino-católica y de que era posible trasplantar la primera en el campo de la segunda. En octubre de 1915 el periódico protestante de Mérida, *La Luz*, afirmaba que el protestantismo era “la semilla que al germinar en no lejano día hará que México entero, sea, ya no un pueblo fanático y supersticioso como lo es hoy [...] sino un pueblo fuerte, industrial y culto”.⁷⁶

En realidad era imposible una sustitución repentina del sistema simbólico religioso en una sociedad que había crecido alimentándose por siglos en el catolicismo. El protestantismo tenía alguna posibilidad sólo en las zonas indígenas marginales escasamente catolizadas o en los sectores urbanos desarraigados, y en todo caso con el apoyo del Estado. El liberalismo extremista, por otro lado, sólo pudo ofrecer un laicismo frío, incapaz de vincularse con las raíces simbólicas de la cultura popular, como lo habían intentado —sin lograrlo verdaderamente— el catolicismo y el positivismo de la “alianza progresista”.

El resultado fue que, pasada la tormenta de la revolución, la base religiosa de la sociedad recuperó su vitalidad y su autonomía frente a la Iglesia y frente al Estado. Al final desapareció la ilusión cultural, y los protestantes y jacobinos per-

⁷⁵ El nacionalismo y el socialismo, condensados en modo *sui generis* en el Partido Socialista de Felipe Carrillo Puerto, fundado en 1917.

⁷⁶ *La Luz* (17 oct. 1915). Un lenguaje análogo en un panfleto revolucionario: “los liberales de México verían con sumo agrado que los centros directores del protestantismo americano enviaran a su país buenas y nutridas misiones, que seguramente habrían de ayudar a desfanatizar al pueblo”; MENÉNDEZ MENA, 1916, p. 20.

dieron su influencia, con lo que dieron oportunidad de que la sociedad yucateca continuara modernizándose durante largo tiempo a partir de su catolicismo popular tradicional.

SIGLAS Y REFERENCIAS

- AGAY Archivo General del Arzobispado de Yucatán.
 BEOY *Boletín Eclesiástico del Obispado de Yucatán*.
 BEAY *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Yucatán*.

Censo y división territorial

- 1905 *Censo y división territorial del Estado de Yucatán verificados en 1900*. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
 1918 *Censo y división territorial del Estado de Yucatán verificados en 1910*. México: Oficina Impresora de la Secretaría de Hacienda.

Colegio Católico

- 1909 *Colegio Católico de San Ildefonso*. Mérida.

BASTIAN, Jean-Pierre

- 1989 *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.

BOCCARA, Michel

- 1990 *La religion populaire des mayas*. París: L'Harmattan.

CANO CASTELLANOS, B.

- 1909 *Venerable Cofradía de Esclavos del SS. Sacramento. Apuntes Históricos*. Mérida.

CANTÓN ROSADO, Francisco

- 1943 *Historia de la Iglesia en Yucatán*. Mérida: Compañía Tipográfica Yucateca.

CARRILLO Y ANCONA, Crescencio

- 1871 *Compendio de historia de Yucatán*. Mérida.
 1888 *Quinta Carta Pastoral*. Mérida.
 1895 *El obispado de Yucatán*, 2 t. más Suplemento (1896-1897). Mérida.

CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel

- 1991 *El catolicismo social: un tercero en la discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. México: El Colegio de México.

COCHIN, Agustín

- 1989 *Lo spirito del giacobinismo*. Milano: Bompiani.

DE MAISTRE, Joseph Marie

- 1943 *Las veladas de San Petersburgo*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Discurso de salutación

- 1901 *Discurso de salutación del Lic. Juan Francisco Molina Solís, a nombre del pueblo yucateco, al recién consagrado Obispo de Yucatán, Excmo. Sr. Martin Tritshler y Córdoba*. México.

DURKHEIM, Émile

- 1968 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París: Presses Universitaires de France.

ELIADE, Mircea

- 1981 *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.

GEERTZ, Clifford

- 1992 *La interpretación de la culturas*. Barcelona: Gedisa.

LÓPEZ ITUARTE, Alfonso

- 1910 *El verdadero Yucatán*. México: Tipografía de la "Crónica Nacional".

MATUTE AGUIRRE, Álvaro (coord.)

- 1995 *Estado, Iglesia y sociedad en México en el siglo XIX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Miguel Ángel Porrúa.

MENÉNDEZ MENA, Rodolfo

- 1916 *La obra del clero y la llamada persecución religiosa en México*. Mérida.

MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, Hernán

- 1993 "La alianza clero-Molina", en *Unicornio*, 133 (10 oct.), pp. 3-11.
- 1995 *Iglesia y poder. Proyectos sociales, alianzas políticas y económicas en Yucatán (1857-1917)*. México: CNCA-Nuestra América.

- MEYER, Jean
1989 *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX.* México: Vuelta.
- MOLINA, Olegario
1906 *Mensaje leído por el C. Gobernador Constitucional del Estado, Lic. Olegario Molina ante la H. Legislatura el día 1º de enero de 1906.* Mérida: Imprenta Gamboa Guzmán.
- OJEDA, Víctor
1921 *Recuerdos e impresiones.* Mérida.
- PARKER, Cristián
1994 “La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina”, en *Revista Mexicana de Sociología*, 4 (oct.-dic.), pp. 229-254.
- ROSADO VEGA, Luis
1947 *Lo que pasó y aún vive.* México: Cultura.
- RUBIO ALPUCHE, Néstor
1899 *Regeneración de los indios y de los proletarios.* México.
- RUBIO MAÑÉ, Ignacio
1941 *El Excmo. Sr. Dr. D. Martin Tritshler y Córdova.* México: Sobreteiro de Ábside.
- SAVARINO, Franco
1994 “La Iglesia Católica y la identidad religiosa en Yucatán”, en *Unicornio*, 145 (2 ene.), pp. 3-7.
1994a “Iglesia Católica, proyectos políticos y movilización social. Yucatán, 1900-1924”, en *Unicornio*, 170 (10 jul.), pp. 3-7.
1994b “La Iglesia ausente. Catolicismo y disidencia en Yucatán, 1900-1920”, en *Unicornio*, 193 (11 dic.), pp. 3-10.
1995 “Catolicismo y formación del estado en Yucatán, 1900-1914”, *Revista Mexicana de Sociología*, 3 (jul.-sep.), pp. 157-174.
- VALDÉS ACOSTA, José María
1926 *A través de las centurias.* Mérida: Talleres Pluma y Lápiz, 2 vols.
- ZAYAS ENRÍQUEZ, Rafael
1908 *El estado de Yucatán. Su pasado, su presente y su porvenir.* Nueva York: J. J. Little and Ives Co.