

Defanaticization and iconoclasm, the burning of saints of Tlapacoyan, Veracruz, of 1931

MIGUEL ENRIQUE GARCÍA VALLADARES

ORCID.ORG/0000-0003-2324-6153

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA
mikeegv87@gmail.com

- KEYWORDS:**
- **POST-REVOLUTION**
 - **ANTICLERICALISM**
 - **CATHOLIC CHURCH**
 - **CONFLICT**
 - **UPROAR**
 -
- Abstract:** *This article analyses the political and social aspects of the religious conflict in Mexico and its effects in central Veracruz in the 1920s and 1930s. It can be observed that the action of social groups in Veracruz was not always as expected by the defanaticization project launched by Adalberto Tejeda, governor of Veracruz (1928-1932). Moreover, unlike the Cristero Rebellion (1926-1929), the burning of saints of Tlapacoyan can be particularly seen as an uproar, in which two conflicts converged: the agrarian and the religious one.*



Date of reception: 24/06/2017

Date of acceptance: 14/11/2017

Desfanatización e iconoclasia, la *quema de santos* de Tlapacoyan, Veracruz, de 1931

MIGUEL ENRIQUE GARCÍA VALLADARES

ORCID.ORG/0000-0003-2324-6153

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA

mikeegv87@gmail.com

Resumen: En el presente artículo se analizan los aspectos políticos y sociales del conflicto religioso en México y sus efectos en el centro de Veracruz, en las décadas de 1920 y 1930. Se observa que la acción de los grupos sociales veracruzanos no siempre estaba dentro de lo esperado por el proyecto desfanatizador del gobernador de Veracruz, Adalberto Tejeda (1928-1932). Además, se muestra que, a diferencia de la rebelión cristera (1926-1929), la quema de santos de Tlapacoyan fue un acontecimiento muy particular, un tumulto en el que se confundieron dos conflictos simultáneos: el religioso y el agrario.

PALABRAS CLAVE:

•

POSREVOLUCIÓN

•

ANTICLERICALISMO

•

IGLESIA CATÓLICA

•

CONFLICTO

•

TUMULTO

•



Fecha de recepción: 24/06/2017

Fecha de aceptación: 14/11/2017

El conflicto religioso mexicano de las décadas de 1920 y 1930 tuvo complejos y diversos matices, difíciles de explicar sólo en función de ciertas categorías (geográficas, socioculturales, políticas, estructurales), porque supondrían una arriesgada generalización, como si se hubiese tratado de una pugna institucional, alejada de otras realidades del México posrevolucionario. Esto se manifestó en las regiones, a través de tumultos y levantamientos menores, en los que es difícil indicar si la protesta y la violencia manifestada respondían al conflicto religioso o al reparto de tierras, tal y como sucedió en la llamada *quema de santos* de octubre de 1931, en Tlapacoyan, Veracruz.

El presente artículo es parte de mi tesis de licenciatura en Historia que presenté en la Universidad Veracruzana, *Tierras, poder y resistencias. Agrarismo y anticlericalismo en Tlapacoyan, Veracruz, 1928-1932*, en la que expongo la ambigüedad de los conflictos sociales en la entidad veracruzana durante el gobierno estatal posrevolucionario de Adalberto Tejeda, con énfasis en lo ocurrido en la localidad de Tlapacoyan. De esta manera, a través de la historia social en México, este texto analiza algunos aspectos del conflicto religioso veracruzano y su relación con la reforma agraria, a partir de lo acontecido en dicha localidad. Asimismo, trato de mostrar los movimientos sociales del México posrevolucionario “desde abajo”, es decir, desde ciertos aspectos sociales y culturales, tan complejos como interesantes, que fueron distintos de lo proyectado por las instituciones. Para este análisis histórico, se revisa el conflicto religioso en los ámbitos nacional, estatal y local, con el fin de comprender: 1) el desarrollo del enfrentamiento institucional entre el Estado mexicano y la Iglesia católica durante las décadas de 1920 y 1930; 2) las principales características culturales y sociales del anticlericalismo, y 3) la quema de santos de Tlapacoyan, como un episodio de la historia social y regional en el México posrevolucionario.

EL CONFLICTO ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO

El conflicto religioso en México durante las décadas de 1920 y 1930 fue un enfrentamiento político y social causado por las discrepancias entre el clero, la militancia católica y el proyecto nacional de los gobiernos posrevolucionarios, especialmente el del presidente Plutarco Elías Calles. Por un lado, es importante considerar que, al hablar de conflicto religioso, se hace referencia a la pugna institucional entre la Iglesia católica y el Estado mexicano de aquellas décadas, a raíz de diversas legislaciones y proyectos en estados como Veracruz, Sonora o

Tabasco. Así, los partidarios del anticlericalismo gubernamental usaban despectivamente el término *fanático* para los católicos organizados (fueran cristeros o no), mientras que *fanatismo* se aplicaba a las expresiones populares de la religión católica (fiestas, misas, ritos, devociones), de donde se entiende que los proyectos de descristianización se nombraran: *desfanatización de la sociedad*.¹ Por otro lado, la rebelión cristera o Cristiada fue un enfrentamiento bélico del centro-oeste del país, que, entre 1926 y 1929, enfrentó al Ejército Federal y a militantes católicos que se levantaron en armas contra las medidas anticlericales en sus respectivos estados, aunque no siempre de manera conjunta con sus preladados. Si bien el grueso del ejército cristero era rural, lo lideraban las Damas Católicas o la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR), quienes confiaban en que la cultura católica nacional daría cohesión a la causa.²

El enfrentamiento armado no concluyó con la victoria de ninguno de los dos bandos, sino con los llamados Arreglos de 1929, por los que la Iglesia católica se sujetaba al gobierno federal y obligaba a los cristeros a dejar las armas, mientras el Estado se comprometía a no aplicar los artículos anticlericales de la Constitución de 1917.³ Sin embargo, al tratarse de una insurrección popular, algunos católicos aceptaron con beneplácito los “arreglos”, mientras otros se vieron traicionados por las autoridades eclesiásticas.⁴

La Iglesia prohibió, so pena de excomunión, que los católicos mexicanos se levantaran en armas contra el gobierno y en favor de la religión. Sin embargo, esto no garantizó que, a partir de 1932, las políticas desfanatizadoras en los estados de Michoacán, Guanajuato, Zacatecas, Veracruz y Tabasco avivaran rebeliones que pretendieron dar continuidad a la Cristiada.⁵ En estos levantamientos, los nuevos guerrilleros no se atrevieron a llamarse a sí mismos *cristeros*, ni a su guerra como Cristiada, sino sólo *segunda*, *albérrchigo* o *rescoldo*.⁶ Términos de origen rural que aluden a las características de esta segunda guerra, en tanto que se consideraba la



1 Alan Knight, *Repensar la Revolución mexicana*, México, El Colegio de México, 2013, vol. II, pp. 64-72 y 122.

2 *Ibid.*, pp. 75-78 y 103.

3 Jean Meyer, *La Cristiada*, México, Siglo XXI, 1973, vol. II, pp. 333-377.

4 *Ibid.*, vol. I, pp. 323-343.

5 *Ibid.*, p. 356.

6 *Ibid.*, pp. 367-368.

continuación de la primera, pero sin el mismo impacto. El vocablo, *albérchigo* hace referencia a los frutos tardíos del durazno, los cuales no tienen el mismo sabor de los que se dieron en su tiempo de cosecha; mientras que *rescoldo* se refiere a la brasa del fogón mal apagada que aún puede calentar el comal. Con ello, daban a entender que consideraban su lucha como una continuación de la primera insurrección, pero sin el favor de la Iglesia, quien parecía haberlo traicionado.⁷

Cabe señalar que, en el caso de Veracruz, los arreglos no fueron aceptados por el gobernador Adalberto Tejeda —exsecretario de Gobernación de Plutarco Elías Calles en años previos—, quien rechazó la paz con la Iglesia católica y desde su entidad continuó el proyecto desfanatizador durante su segundo gobierno (1928-1932). Eventualmente, el anticlericalismo de las autoridades disminuyó entre 1935 y 1938, en parte gracias a la política del presidente Lázaro Cárdenas, quien vio los pocos beneficios políticos y sociales del conflicto, sin dejar de considerar que la expropiación petrolera y el contexto internacional previo a la Segunda Guerra Mundial urgían la unidad nacional.⁸ Asimismo, si se analiza el conflicto religioso en el contexto veracruzano, destacan las figuras del gobernador Adalberto Tejeda y la del obispo Rafael Guízar y Valencia;⁹ cabe señalar que el conflicto religioso originario de la Cristiada fue determinado más por el choque entre las dos “polestades” que entre grupos sociales o políticos internos.¹⁰

Al igual que otros dirigentes revolucionarios, Adalberto Tejeda no tuvo una formación militar profesional, sino que, más bien, fue un agrimensor de preparación profesional trunca. Con la usurpación del poder de Victoriano Huerta, se adhirió a los revolucionarios del norte de Veracruz, en la región huasteca, donde más tarde llegó a poseer gran influencia política entre los campesinos, ya como mandatario veracruzano.¹¹



7 *Ibid.*, pp. 344-346.

8 Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 35-37.

9 Rafael Guízar y Valencia —canonizado en 2006 por el papa Benedicto XVI— ya no era obispo para Tlapacoyan durante los años correspondientes a esta investigación. Empero, se resalta su figura en este artículo porque fue el principal representante de la Iglesia católica en el estado de Veracruz, a pesar de la existencia de otros dos obispados.

10 Alan Knight, *op. cit.*, 2013, pp. 122-123.

11 Heather Fowler, *Movilización campesina en Veracruz (1920-1938)*, México, Siglo XXI, 1971, pp. 302-306.

Empero —como Heather Fowler indica—, se puede notar la influencia marxista que obtuvo durante sus estudios profesionales, aunada a una extraña mezcla de principios positivistas, que dieron como resultado la búsqueda de una reorganización del sistema, en la que se considerara estructura política y sus diferentes regiones socioeconómicas, además de favorecer las organizaciones campesinas y obreras, y priorizar la educación socialista.¹²

Por su parte, Rafael Guízar y Valencia, nacido en Michoacán, se formó en los postulados del catolicismo social de finales del siglo XIX, por medio de sus estudios con la Compañía de Jesús, por lo que entendía la importancia de la justicia social para los obreros y campesinos a la luz del Evangelio.¹³ En 1919, le fue delegada una diócesis extensa y de difícil administración por su geografía, de modo que pidió a la Santa Sede la reducción de su diócesis. De esta manera, el sur de Veracruz se anexó al obispado de Tehuantepec, y hacia el norte se formó la sede de Papantla en 1922. Nicolás Corona, primer obispo de Papantla, era un viejo conocido de Guízar y Valencia, y al igual que él, se apoyó en los jesuitas para reforzar la presencia de la Iglesia en zonas rurales.¹⁴ Gracias a su formación jesuita, el obispo Guízar y Valencia llevó los ideales del catolicismo social a la diócesis de Veracruz. Sin embargo, la ejecución de este proyecto religioso llegó tarde y tuvo que rivalizar con el propósito revolucionario de Adalberto Tejeda en 1920.¹⁵

Ahora bien, los movimientos campesinos (agraristas) promovidos por el gobernador Tejeda no siempre fueron afines al socialismo o anarcosindicalismo, sino herederos de los ideales de Emiliano Zapata y, aunque en algún momento llegaran a participar en mítines anticlericales, no se puede decir que compartieran una ideología anticatólica o antirreligiosa.¹⁶ De hecho, la ausencia de cristeros en Veracruz se explicaría no sólo por la negativa del obispo a la lucha armada, sino



12 *Ibid.*, pp. 106-107.

13 Félix Báez-Jorge, "El poder y los instrumentos de la fe (San Rafael Guízar y Valencia en el entramado del catolicismo social)", en *Ulúa*, año 11, núm. 22, julio-diciembre, 2013, pp. 135-136.

14 Félix Báez-Jorge, *Olor de santidad*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2006, pp. 201-202.

15 Félix Báez-Jorge, *op. cit.*, 2013, pp. 154-157.

16 Erasmo Hernández García, *Redes políticas y sociales: consolidación y permanencia del régimen posrevolucionario en Veracruz, 1920-1970*, tesis de doctorado en Historia y Estudios Regionales, Xalapa, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales-Universidad Veracruzana, 2010, p. 65.

por la limitada influencia social de las iglesias de Veracruz y Papantla,¹⁷ puesto que ésta sólo llegaba a ciertos grupos de las ciudades y sus localidades más cercanas, mientras que la periferia generalmente se mantenía ajena al obispo o al cura local, aunque los grupos afines al gobierno estatal opinaran lo opuesto:

La vecina Ciudad de Teziutlán es distinta, allí hay muchos más mochos que en Coatepec y son más hipócritas, y toma nota de lo siguiente “tienen al obispo de Papantla con unos curas, que están haciendo labor malsana, o más bien de propaganda sediciosa en connivencia con el Obispo de Veracruz” [...] El obispo de Papantla ha obligado a los inditos que son los que más los obedecen y los caballeros de Colón a que no vayan a las parroquias de los curas que se han inscrito como es el de aquí.¹⁸

Además, como Veracruz no era partícipe de la Cristiada, el gobernador Heriberto Jara no consideró prioritaria la llamada *desfanatización* de la sociedad veracruzana, pese a que él mismo también era anticlerical. Sin embargo, a raíz de las dificultades que tuvo su gobierno en el ámbito estatal, la aplicación de las disposiciones federales anticlericales fue más bien laxa: se limitó a vigilar el número de sacerdotes y las escuelas católicas.¹⁹

Pero después de que el gobierno federal aprobara la reapertura de templos en el verano de 1929, el gobierno veracruzano rechazó dicha postura y, dos años después, endureció su posición contra el clero católico, con la Ley 197 del 6 de junio de 1931, por medio de la cual el gobernador se atribuía la facultad de regular el número de sacerdotes en la entidad, a uno por cada diez mil habitantes.²⁰ Es importante señalar que, en este conflicto político-ideológico, los ideales revolucionarios eran considerados una nueva fe que sacralizaba la lucha revolucionaria en favor de obreros y campesinos; de hecho, cuando el gobernador se reunió con



17 *Ibid.*

18 “De Eligio Tejeda a Adalberto Tejeda”, 12 de agosto de 1926, en Archivo General del Estado de Veracruz, México (AGEV), Fondo: Adalberto Tejeda, caja 117, f. 227.

19 John B. Williman, *La Iglesia y el Estado de Veracruz 1840-1940*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976, pp. 62-67.

20 Félix Báez-Jorge, *op. cit.*, 2013, p. 158.

los presidentes municipales, en diciembre de 1931, los exhortó a cumplir con sus “sagradas obligaciones agrarias”.²¹

Los eventos de aquel año parecían revivir a nivel estatal los que en 1926 dieron pie a la rebelión cristera. En marzo estalló una bomba en la catedral de Xalapa, y en julio un exseminarista atentó contra la vida del gobernador Tejeda, al mismo tiempo que seis pistoleros irrumpieron en un templo del puerto de Veracruz y mataron al sacerdote Darío Acosta e hirieron a otros dos clérigos más. Todo ello, a pesar de que el mismo gobernador alentaba la expansión de la Iglesia católica “apostólica mexicana”,²² para disminuir la presencia del clero romano en la entidad.²³

Con base en una revolución “desde arriba”, el segundo gobierno de Adalberto Tejeda se caracterizó por el afán —casi obsesivo— por racionalizar y modernizar a la sociedad veracruzana. Para ello, la educación, de tipo positivista y socialista, debía proveer una “revolución en las conciencias”, en las que el pensamiento social se fundamentara en las “verdades de la ciencia” y no en las “mentiras de la superstición y el fanatismo”.²⁴

Empero, la Iglesia católica apostólica mexicana —creada por la Confederación de Obreros Mexicanos (CROM), como una institución religiosa separada de la autoridad de Roma— aumentó la tensión entre el Estado veracruzano y la Iglesia católica romana, pues aquella recibía cierto patrocinio por medio de mayores garantías sobre sus templos y ministros.²⁵ Para el obispo Guízar y Valencia, la situación fue inaceptable luego de la promulgación de la Ley 197. Por ello, exhortó a los sacerdotes a seguir oficiando en sus parroquias y prohibió aplicar el registro



21 Eitan Ginzeberg, “Formación de la infraestructura política para una reforma agraria radical: Adalberto Tejeda y la cuestión municipal en Veracruz, 1928-1932”, en Bernardo García Díaz y David Skerritt, *La Revolución mexicana en Veracruz. Antología*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 2010, p. 422.

22 La Iglesia católica apostólica mexicana fue creada en 1925, como una institución religiosa subordinada al Estado mexicano. El sacerdote Joaquín Pérez fue asignado como “patriarca”, a imitación de las Iglesias nacionales ortodoxas o a la anglicana. Jean Meyer, *La Cristiada*, México, Siglo XXI, 1976, vol. II, pp. 148-154.

23 Félix Báez-Jorge, *op. cit.*, 2013, p. 158.

24 Romana Falcón y Soledad García Morales, *La semilla en el surco. Adalberto Tejeda y el radicalismo en Veracruz, 1883-1960*, México, El Colegio de México, 1986, pp. 242-243.

25 Jean Meyer, *op. cit.*, 1973, pp. 256-257.

que imponía el gobierno estatal; sin embargo, el éxodo de sacerdotes creció y muchas iglesias se quedaron sin servicios religiosos en los años siguientes.²⁶

Ahora bien, el obispado de Papantla —el cual, desde 1922, tenía bajo su jurisdicción el territorio parroquial de Santa María de Tlapacoyan, por el conflicto religioso en Veracruz— trasladó su catedral a Teziutlán en 1931, a costa de que la Iglesia papanteca sacrificaba su proyecto evangelizador con unos cuantos religiosos clandestinos. Debido a la clausura de los oficios religiosos durante el conflicto, la custodia de la iglesia estuvo a cargo de una junta vecinal,²⁷ hasta que en 1929 el párroco Rafael Chávez fue autorizado por el gobierno federal para dirigir su parroquia; a cambio, tuvo que enviar reportes a la Ciudad de México sobre los servicios religiosos efectuados en el templo a su cargo (bautizos, primeras comuniones, matrimonios, exequias).²⁸

Tlapacoyan es una localidad del centro-norte del estado de Veracruz, cercana a la frontera estatal con Puebla, entre la Sierra Norte de Puebla y la llanura, por lo que se dice que está al piedemonte, a 450 metros sobre el nivel del mar (véase mapa 1). Aunque se trata de un asentamiento que data de tiempos coloniales, buena parte de su desarrollo socioeconómico se dio a finales del siglo XIX, cuando los terratenientes de la cercana ciudad de Teziutlán, Puebla, como Manuel Zorrilla, controlaban el comercio y producción agropecuarias del eje regional entre esa ciudad y el pequeño puerto de Nautla.²⁹

En febrero de 1931, debido a la renuncia de Rafael Chávez a la parroquia de Santa María de Tlapacoyan, fue asignado un nuevo cura, Carlos Vidal Flores, previa notificación a los gobiernos federal y municipal; por ello, antes de dejar su cargo, el clérigo llevó a cabo un inventario general de dicha parroquia, con sus edificios, terrenos y artículos sagrados. Asimismo, el nuevo párroco continuó la labor de



26 *Ibid.*, pp. 261-262.

27 “De Manuel Maples Arce al C. Secretario de Gobernación”, 27 de agosto de 1927, en Archivo General de la Nación, México (AGN), Fondo: Secretaría General de Gobierno, caja 26, exp. 2341-26-4, f. 3394.

28 AGN, Fondo: Secretaría General de Gobierno, caja 26, exp. 2341-26-4, 1929.

29 Miguel Enrique García Valladares, *Tierras, poder y resistencias. Agrarismo y anticlericalismo en Tlapacoyan, Veracruz, 1928-1932*, tesis de licenciatura en Historia, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2015. La conformación regional socioeconómica que experimentó ese espacio en el eje que tomó de referencia al río Nautla, entre los siglos XIX y XX, es parte de la investigación de mi tesis.

su antecesor, al notificar a la Federación las actividades de la parroquia y de los demás templos dependientes de ésta, ubicados en los ranchos alrededor de la villa, a excepción del templo de San Joaquín, el cual pertenecía a la hacienda de El Jobo.³⁰

Cabe señalar que, en el proceso de cambio de párroco tlapacoyense no se registraron protestas o algún otro tipo de incidentes, ni por parte del obispo ni provenientes de la feligresía local. Este panorama cambió en mayo de 1931, cuando se acusó al cura Carlos Vidal de soliviantar a los campesinos y formar un Comité Guadalupano, por lo que fue destituido y sustituido por el presbítero José Tolve Flores, en junio del mismo año, previa autorización del obispado de Papantla:

El Gobernador del Estado de Veracruz informa haber tenido noticias fidedignas de la labor perniciosa que desarrolla el párroco de la Villa de Tlapacoyan, en virtud de que éste se dedica a sugestionar a los campesinos organizados, para que estos hagan una labor de agitación y se lleve a cabo propaganda para formar un Comité Guadalupano, para cuyos efectos les ha repartido medallas y estampas de santos. Por lo expuesto manifiesta que en obvio a mayores dificultades ha dispuesto que el cura de que se trata abandone cuanto antes dicha población y se le prohíba terminantemente el ejercicio de su ministerio en el templo que era a su cargo. Concluye solicitando se apruebe por esa Secretaría, el procedimiento empleado en el asunto de que se trata.³¹

A pesar de que José Tolve y sus predecesores fueron de los pocos sacerdotes autorizados para ejercer en la entidad, nada se habla de él o de los otros en los registros relacionados con la quema de santos y el cierre de templos en su parroquia, salvo por una partida de nacimiento que comprobaba su origen mexicano para que pudiera ejercer su sacerdocio.³²

Con la Ley 197, en julio de 1931, el proyecto desfanatizador fue puesto en marcha en la entidad, pero, como se contradecía con las disposiciones federales, muchos clérigos se ampararon en instancias federales para que el ejército federal custodiase los templos de Xalapa, Orizaba y Veracruz, los cuales aún permanecían



30 AGN, Fondo: Secretaría General de Gobierno, caja 26, exp. 2341-26-4, 1931.

31 AGN, Fondo: Secretaría General de Gobierno, 29 de mayo de 1931, caja 26, exp. 2341-26-4.

32 Partida de nacimiento de Eusebio José Tolve, 1931, en AGN, Fondo: Secretaría General de Gobierno, caja 26, exp. 2341-26-4.

abiertos; no fue así en localidades como Otatitlán, Jáltipan, Tierra Blanca, Medellín y Huatusco, donde se procedió a la destrucción de “fetiches religiosos”, es decir, las imágenes.³³

En este contexto ocurrió la conocida quema de santos de Tlapacoyan del 17 de octubre de 1931. Al respecto, Alfonso Diez García, cronista local, rescata el testimonio de Alejandro Diez Cano:

Comenzó la feroz persecución del gobernador Adalberto Tejeda contra Guízar y Valencia, contra los curas y contra todo lo que significara Iglesia. Sus enviados destrozaban y quemaban iglesias, mataron a varios religiosos. Arrasaban con todo. [...] Ante este panorama, decidió depositarlas en la Parroquia de la Asunción de María Santísima, en Tlapacoyan, con la esperanza de que ahí tal vez la población pudiera resguardarlas, protegerlas. En esa época tal iglesia no tenía pinturas, a duras penas se habían hecho determinados trabajos y nosotros teníamos las que había comprado para la iglesia de San Joaquín del Jobo mi abuela, Herlinda Bello Mangas, esposa de mi abuelo, eran más de diez. Nos las llevamos para allá y allá se quedaron.³⁴

A raíz de la indignación popular por este hecho, el gobierno consideró al tumulto inicialmente como una insurrección cristera alentada por el obispo Nicolás Corona desde la cercana Teziutlán. Desde luego, no trascendió como una insurrección tal cual, pero el asesinato de los funcionarios municipales —también agraristas— fue (y ha sido) interpretado como parte del conflicto religioso en Veracruz, al punto de haber inspirado, en 1932, la novela *La fobia cristera o los crímenes de Tlapacoyan*, de Moisés de la Torre, y publicada por el gobierno estatal.³⁵

En una breve continuación de su versión de la quema de santos en Tlapacoyan, el cronista local señala que los feligreses depositaron las imágenes de la capilla de San Joaquín, de la hacienda de El Jobo, en la parroquia local, supuestamente, “para evitar que fueran destruidas”, y que, “tras las medidas que parte de la población



33 John B. Williman, *op. cit.*, 1976, pp. 136-137.

34 Alfonso Diez García, “El origen de las pinturas”, en *Código Diez*, 29 de julio de 2013, disponible en [<http://www.codigodiez.mx/cronicas/elorigendelaspinturas.html>].

35 John B. Williman, *op. cit.*, 1976, pp. 138-143.

tomó contra quienes habían profanado la parroquia y destruido a sus santos, difícilmente alguien más se atrevería a hacer lo mismo”.³⁶

La desfanatización en Veracruz

Uno de los pilares de la “maquinaria política” de Tejeda había sido el control de las organizaciones obreras y campesinas, por medio de las cuales se pretendía llevar a cabo la revolución social “desde arriba”. No obstante, respecto al conflicto religioso, estas tenían opiniones encontradas, por lo que el anticlericalismo estuvo condicionado más por la bandera de su organización o sindicato que por una convicción propia, aun cuando existían acercamientos de los líderes o de algunos miembros con ideologías concretamente socialistas o anarcosindicalistas.³⁷ Sin embargo, tampoco debe pensarse que los grupos de campesinos fueron ciegamente fieles a Tejeda, pues podían agradecerle el reparto de tierras, pero no estar de acuerdo con la desfanatización religiosa.

Durante la rebelión cristera, no había diferencias sociales, económicas o culturales entre el cristero y el agrarista; de hecho, estos últimos se consideraban tan católicos como los cristeros y, por lo general, no estaban de acuerdo con la política anticlerical del gobierno federal.³⁸ Esto no excluye el hecho de que, en algún momento, unos y otros se manifestaran contra los abusos de algún obispo o cura, o que incluso hayan pensado volverse protestantes. Y aunque fuera muy rara la hostilidad contra la religión, debe reconocerse que México ha sido ideológicamente más diverso que lo que da a entender el “México siempre fiel” del papa Juan Pablo II.³⁹

El gobierno de Adalberto Tejeda consideraba que la ideología socialista reflejaba los ideales de la lucha revolucionaria; sin embargo, ni la Revolución mexicana ni los gobiernos emanados de ella llegaron a adoptarla como bandera, como sí lo hizo la Unión Soviética. Más bien, fue visto como modelo teórico y la Revolución rusa



36 *Ibid.*

37 Erasmo Hernández García, *op. cit.*, 2010, p. 65.

38 Jean Meyer, *op. cit.*, 1973, pp. 78-80.

39 Alan Knight admite que sería un error la creación de una categoría de *escepticismo rabelaisiano* para clasificar aquellas formas de disidencia popular que se manifestaban como blasfemias o bromas ocasionales contra la religión, y, al mismo tiempo, considerar como una ley histórica el estudio de Lucien Febvre sobre Rabelais, a pesar de sus semejanzas con casos mexicanos. Véase Alan Knight, *op. cit.*, 2013, pp. 115-117.

como ejemplo cultural a seguir.⁴⁰ En palabras del mismo gobernador Tejeda, uno de los ejes de la educación rural era la desfanatización, “para hacer ver al campesino todos los males que el fanatismo religioso ha acarreado a la humanidad a través de todos los tiempos, basando dicha enseñanza en el conocimiento histórico comparativo”.⁴¹ De ahí que se dedicaran a ensalzar a científicos e inventores, pero principalmente a denunciar y ridiculizar los milagros de la tradición católica.⁴²

Pero el empeño de sustituir el pensamiento “fanático” por uno más racional, no sólo se materializó en las escuelas, sino en el intento de toda una reformulación de aquellos aspectos de la vida social veracruzana que mantenían connotaciones religiosas y que, ante los nuevos tiempos, tendrían que reflejar valores más nacionales y revolucionarios.

Uno de esos aspectos era la nomenclatura religiosa-indígena de diversas localidades, la cual fue sustituida por nombres que reflejaran mejor el mensaje de la Revolución y, con ellos, una nueva identidad estatal y nacional. Estas nuevas denominaciones debían aludir a quienes hubieran destacado por su patriotismo en el pasado, por lo que, al poner sus nombres a una localidad, el gobierno los consagraba como personajes dignos de culto en la nueva fe nacional.⁴³ De ahí que los cambios no fueran meros trámites burocráticos e implicaran ceremonias solemnes en las que se hablaba de un “paso de la esclavitud del fanatismo religioso a la libertad revolucionaria”.⁴⁴

Ése fue el caso de los “sacramentos socialistas”, ritos que mezclaban ideales socialistas e imaginario religioso, pero no como producto de generación espontánea ni una sátira hacia el catolicismo, sino como la asimilación de ciertas ideas asociadas con el proyecto del gobierno en turno —tanto estatal como federal— y su mezcla con la mentalidad religiosa.



40 Heather Fowler Salamini, *The Agrarian Revolution in the State of Veracruz, 1920-1940: The Role of Peasant Organizations*, Washington, The American University, 1970, pp. 106-107.

41 Carmen Blázquez, *Estado de Veracruz: Informes de sus gobernadores, 1826-1986*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 1986, vol. 12, pp. 6306-6307.

42 Alan Knight, *op. cit.*, 2013, pp. 130-131; John B. Williman, *op. cit.*, 1976, pp. 137-138.

43 Jaime Cuadriello y Bernardo Esquinca Azcárate (coords.), *El éxodo mexicano. Los héroes en la mirada del arte*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 43.

44 Eitan Ginzeberg, *op. cit.*, 2010, p. 422.

En un acta de bautismo socialista efectuado en Martínez de la Torre, en 1932, se señala que quien presidía la ceremonia celebraba dicho sacramento en nombre de la “Santa Causa del Proletariado”, ritual que en las aguas del río Bobos aludía al de “Juan el Precursor [*sic*] con Jesús el Socialista de Nazaret en las aguas del Jordán” y exhortaba al niño a “comportarse virtuosamente en favor de la revolución proletaria”; por ello, puede pensarse que también se trataba de una purificación del bautizo católico oficial, mediante un rito popular. En otros casos, se hablaba de la “Madre Naturaleza” en lugar de Dios, pero la “santa causa” era la misma.⁴⁵

En otras ocasiones, esta “religiosidad revolucionaria” aparecía en los mítines organizados por asociaciones anticlericales vinculadas al gobierno estatal, cual si se tratara de la homilía de un sacerdote. Eso se observa en el discurso de Norberto Merino en Altotonga, el 29 de julio de 1931, tras el atentado en contra del gobernador Adalberto Tejeda, en el que el orador se asumía “creyente católico”, pero no “fanático”:

Tal vez, la mayoría de los presentes, como yo, sean católicos, pero el que habla, jamás ha sido fanático, nunca dobló la rodilla ante otro hombre de igual categoría y más impuro, porque hay que distinguir y advertir que ésa RELIGIÓN [*sic*], como otras muchas son joyas de incalculable valor, cuando se llevan de corazón.⁴⁶

Igualmente, aludía a un “Jesucristo Socialista” y atacaba a la Iglesia católica, como una institución corrupta, cuyas enseñanzas eran ajenas a las de su “fundador original”:

[...] la religión, cualesquiera que se adopte, es grandiosa si no se sigue con FANATISMO, que la religión que implantó el CRISTO SOCIALISTA no es la que pregonan los curas, porque ése hombre se hizo notable porque les enseñó a las multitudes habidas [*sic*] de conocimientos la fraternidad y la unión, pero a nadie le aconsejó el robo, el crimen y la deshonra, como los CLÉRIGOS lo aconsejan a los que no son dueños de sí mismos.⁴⁷



45 Acta de bautizo de Diego Arrazola, en Archivo particular, Martínez de la Torre, Veracruz, 22 de mayo de 1932.

46 “Discurso pronunciado por el compañero Norberto Merino, en la manifestación efectuada en la ciudad de Altotonga, Ver. el día 29 de julio de 1931, con motivo del atentado cometido en contra del C. Gobernador del Estado, coronel Adalberto Tejeda”, 29 de julio de 1931, en AGEV, Fondo: Adalberto Tejeda, caja 94, f. 361.

47 AGEV, Fondo: Adalberto Tejeda, caja 94, f. 362, 1931.

En lo posterior, Merino adoptó en su discurso los principios materialistas de *trabajo, unidad y porvenir*, como virtudes espirituales de lo que entendía como la verdadera religión del “Cristo socialista”:

[...] pero jamás nadie de vosotros sea criminal, sigamos todos la doctrina del CRISTO SOCIALISTA, seamos hermanos, que nuestra religión sea el trabajo, nuestra adoración, los padres; nuestra fe, el porvenir. Volvamos los templos escuelas; respetemos la Ley y haremos Patria.⁴⁸

Para los gobernantes revolucionarios como Adalberto Tejeda, los liberales habían sido muy laxos al separar la Iglesia del Estado, por lo que debía darse el gran salto hacia la formación de una nueva sociedad “sin ataduras ideológicas”; por ello, previendo un control de la institución religiosa, recurrieron a la Iglesia cismática.⁴⁹ Sin embargo, la misma retórica del gobierno estatal se mostró como una “religión incrédula”, en la que los rituales considerados *fanáticos* o *supersticiosos* (misas, procesiones, novenarios y peregrinaciones), lo eran no sólo para ridiculizarlos o minimizarlos, sino porque se les veía como innecesarios, puesto que la nueva religión cívica se profesaría simplemente en la vida cotidiana, en donde las virtudes materiales (trabajo, unidad) se presentarían como espirituales o morales, y los actos cívicos en honor a los héroes nacionales y la patria funcionarían como misas, por lo que ya no harían falta templos ni clero.

A pesar de las expresiones culturales ya mencionadas, Tlapacoyan fue prácticamente ajena al conflicto religioso del modo en que se experimentó en otras regiones de México y Veracruz; lo anterior se debe a que las tensiones políticas y sociales se fundaban mucho más en las disputas por la tenencia de la tierra, que en las legislaciones en contra de la Iglesia católica o de levantamientos cristeros.

Se trata de un municipio con una considerable población católica, en donde el movimiento agrarista echó raíces gracias a los ejidatarios de Piedra Pinta, quienes lograron que se extendiera la organización agraria y la solicitud de tierras al resto del municipio. Cabe señalar que este movimiento en ningún momento se mostró radical hacia alguna postura ideológica, como los terratenientes locales pretendieron dar a entender, en especial, luego de que el gobierno estatal nombrara como presidente municipal a Nabor Aguirre, cabeza del movimiento agrario local y,



48 AGEV, Fondo: Adalberto Tejeda, caja 94, f. 363, 1931.

49 Alan Knight, *op. cit.*, 2013, p. 122.

por tanto, idóneo para mantener los intereses de Xalapa en el municipio.⁵⁰ En las fuentes se aprecia la moderación tanto entre las autoridades municipales como entre la población, quienes no reaccionaron abiertamente en favor o en contra del anticlericalismo durante y después de la rebelión cristera. Así, el registro de sacerdotes y templos pasó por el municipio sin disturbios y sin una censura desde la catedral de Teziutlán o de Xalapa, como habría sido lo más lógico. Ni siquiera la congregación de San Isidro, en el mismo municipio, fue cambiada de nombre.

Por ello, resulta significativo que los agraristas de Piedra Pinta se declararan católicos⁵¹ y hubiesen callado respecto al proyecto de desfanatización, pues, a diferencia de Roberto Merino, en Altotonga, o de la práctica de bautizos socialistas del ayuntamiento Martínez de la Torre, ni las autoridades ni los pobladores de Tlapacoyan se mostraron abiertamente en favor o en contra de este tipo de interpretaciones religiosas de la desfanatización o del proyecto venido desde Xalapa. En otras palabras, ninguna de las manifestaciones en contra del catolicismo oficial tuvo eco en Tlapacoyan, al menos entre los agraristas de Piedra Pinta, quienes ascendían en la política local en detrimento del grupo de poder formado por los terratenientes y comerciantes locales.

Piedra Pinta llegó a ser una suerte de protoejido, en el sentido de que su rápida resolución fomentó las peticiones de tierra los dos años siguientes, si se omite la de Tomata. Como se esperaba, al haber sido una ranchería de la congregación de El Jobo, el ejido homónimo fue el siguiente en solicitar tierras. Por su parte, Hidalgo, Buenavista, San Isidro y Eytepequez, enfrentaron la esperada oposición de los terratenientes de una hacienda al otro lado de la frontera estatal: la de Paxta en Hueytamalco, Puebla.⁵²

Este primer ejido fue conformado por labradores oriundos del municipio que habían trabajado por arrendamiento las tierras del rancho de Piedra Pinta, dependencia de la congregación y hacienda de El Jobo. Sus primeros dirigentes —entre ellos el joven Nabor Aguirre— eran arrendatarios de esas tierras, con



50 Heather Fowler Salamini, *op. cit.*, 1971, pp. 205-206.

51 Piedra Pinta fue inicialmente ranchería de la congregación de El Jobo en Tlapacoyan. Censo nacional 1930, *Family Search*, México, disponible en [<https://familysearch.org/search/image/index?owc=MGDW-FM3%3A287605901%2C294263101%3Fcc%3D1307314>].

52 Miguel Enrique García Valladares, *op. cit.*, 2015, pp. 59-62.

cierto nivel educativo, lo que les permitió tener contacto con las ideas modernizadoras del momento, provenientes de organizaciones sindicales y agrarias veracruzanas con tendencia comunista o anarcosindicalista. Dicho contacto no fue más allá de la reforma agraria, pues no implicó una militancia o difusión de esas ideologías en el municipio.⁵³ El hecho de que los agraristas de Tlapacoyan no se consideraran adeptos al comunismo, sino al agrarismo de Emiliano Zapata⁵⁴ no es cualquier cosa, si se piensa que el zapatismo no fue iconoclasta o anticatólico y, por el contrario, enarboló a la Virgen de Guadalupe como patrona de su lucha por la tierra.⁵⁵

Asimismo, y como consecuencia del contexto estatal, desde julio de 1931, era más fácil para los terratenientes hacer la asociación agrarismo-anticlericalismo, que agrarismo-guadalupanismo. De esta manera, las acusaciones de los terratenientes en contra de los líderes agrarios Nabor Aguirre, Bartolomé Aguirre y Cosme Perdomo tuvieron un doble propósito: por un lado, trataban de retrasar el reparto agrario en el municipio y la región, ya que los mismos terratenientes tenían propiedades en otros municipios colindantes, y, por otro, intentaban desprestigiar a los agraristas frente a la población civil de la villa tlapacoyense, al asociarlos con el comunismo y, por tanto, mostrarlos como enemigos de la religión católica, aun cuando no tuvieran un anticlericalismo declarado⁵⁶ ni provinieran de algún movimiento comunista, sino más bien local.⁵⁷

Por ello, si a comienzos de 1931, para los terratenientes parecía cada vez más inaceptable el ascenso de los agraristas en la política municipal (especialmente con



53 Heather Fowler Salamini, *op. cit.*, 1971, pp. 205-206.

54 Feliciano García Aguirre, "El contrapunto del reparto agrario en Tlapacoyan. Un testimonio", en Olivia Domínguez, *Agrarios y agraristas: la Liga de Comunidades Agrarias del Estado de Veracruz*, Xalapa, Consejo Técnico Consultivo de la Liga de Comunidades Agrarias y Sindicatos Campesinos del Estado de Veracruz, 1992, pp. 117-124.

55 Luis Adrián Santiago Vargas, "Emiliano Zapata: cuerpo, tierra, cautiverio", en Jaime Cuadriello y Bernardo Esquinca Azcárate (coords.), *El éxodo mexicano. Los héroes en la mirada del arte*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 453-455.

56 Telegrama "De C. General Brigadier J. M. Dávila Rodríguez, Jefe del 32 Regimiento al C. Gobernador", 13 de noviembre de 1929, en AGEV, Fondo: Comisión Agraria Mixta, caja 277, exp. 822, f. 160.

57 Erasmo Hernández García, *op. cit.*, 2010, pp. 65-68.

Nabor Aguirre como alcalde), para el verano el conflicto religioso en la entidad se les presentaba como una coyuntura favorable, sólo faltaba una gota que colmara el vaso, un pretexto que les permitiera poner a los agraristas como enemigos de la población de la villa.

Por su parte, los obispos Rafael Guízar y Nicolás Corona, durante sus respectivas primeras visitas pastorales, tuvieron a Tlapacoyan como destino. Ciertamente reconocían la poca presencia de la Iglesia católica en esa región, pero el hecho de que la villa fuera considerada en estas visitas, mostró a la localidad como un punto importante en el proyecto evangelizador de ambos obispos, aunque ello tampoco fuera garantía de éxito para los mismos, ni significara que otras ideologías anticatólicas (protestantes, masonas, comunistas) no hubieran competido en el mismo tiempo y espacio o que tampoco existiera algún nivel de anticlericalismo entre los tlapacoyenses.

De hecho, en el imaginario local, la imagen del obispo Rafael Guízar y Valencia ha permitido que el papel del mitrado se viera involucrado en la historia local, al pretender que el municipio tuvo un lugar relevante en las grandes etapas de la historia nacional o estatal, como es el caso del conflicto religioso en Veracruz. De esta manera, la visita pastoral de Nicolás Corona a Tlapacoyan se recuerda como si hubiera sido la de Guízar y Valencia en 1920, mientras se asume que dicha visita se dio en 1930, de tal suerte que, en el imaginario colectivo del lugar, Tlapacoyan forma parte tanto de una historia civil heroica (Virreinato, Independencia o Revolución), como de una historia católica devota, pues como indica la memoria de Alejandro Diez Cano, la población católica temía un ataque ordenado desde Xalapa, a través de los nuevos funcionarios municipales.⁵⁸

Aun así, incluso para los líderes agraristas (supuestamente comunistas, según las acusaciones de los terratenientes) la cuestión verdaderamente importante no era la persecución religiosa, sino la reforma agraria, pues, de acuerdo con el testimonio del señor Pascual Rangel, una cosa era combatir el abuso de los terratenientes y recibir tierras por parte del gobierno y otra era quemar iglesias, lo cual resultaba excesivo:



58 Alfonso Diez García, “Crónicas de Tlapacoyan”, en *Código Diez*, 3 de febrero de 2014, disponible en [<http://www.codigodiez.mx/cronicaspdf/31cronica3feb14.pdf>].

Sí, el zafarrancho lo organizaron ellos. Y claro que como empezaron con la alarma de que los agraristas habían “quemado los santos”, claro que toda la gente católica pues se enfureció y entonces se vinieron en contra de todos los compañeros, contra nosotros, para mejor decir. Pero no fue cierto de que aquí se haya ido a “quemar los santos”. De aquí íbamos a cuidar al presidente. Pero la gente que vino a hacer la maldad esa, vino comisionada de Xalapa.⁵⁹

LA QUEMA DE SANTOS

En el contexto de lo que ya se ha descrito, la llamada *quema de santos* de Tlapacoyan de octubre de 1931 no fue precisamente un hecho aislado dentro de los tumultos provocados por el conflicto religioso, ya sea entre 1926 y 1929 o bien en la década de 1930. Por ello, es necesario distinguir dos aspectos fundamentales en las narraciones acerca de este suceso: la quema del templo local y el tumulto o zafarrancho durante la protesta de la gente.

El tumulto del 17 de octubre de 1931 es conocido en Tlapacoyan como la *quema de santos*, pues hace referencia al atentado cometido en la parroquia de la Asunción, la cual fue profanada por desconocidos, quienes quemaron las imágenes del templo.⁶⁰ En consecuencia, la feligresía instó a las autoridades a que tomaran cartas en el asunto, aprovechando que se encontraban reunidos los funcionarios municipales y los líderes agraristas locales.

Sin embargo, éstos debieron haber recibido la petición con indiferencia, porque hacia las cuatro de la tarde, la muchedumbre reunida en torno al palacio municipal —las fuentes no especifican número ni procedencia— comenzaron a sospechar que las autoridades estaban encubriendo a los responsables o que ellos mismos habían sido los responsables.⁶¹ En ese momento, los funcionarios, junto a algunos policías, se atrincheraron en el palacio municipal ante una turba enfurecida que, con carabinas, pistolas y machetes, buscaba vengar el sacrilegio; hubo disparos y algunos heridos por parte de los manifestantes, los cuales prendieron hogueras



59 Feliciano García Aguirre, *op. cit.*, 1992, pp. 131-133.

60 Otras referencias del acontecimiento no especifican qué habría sido víctima del fuego, si el templo en general o sólo las imágenes de los santos (*ibid.*, pp. 128-131).

61 John B. Williman, *op. cit.*, 1976, p. 138.

con chile seco alrededor del edificio. El insoportable olor del humo de chile venció a los sitiados, quienes fueron asesinados por la turba al salir del edificio; sólo quedó un sobreviviente. Algunos días después, sin embargo, cuando la guardia civil llegó a la villa para investigar, la gente dijo ignorar el asunto. Posteriormente, el tumulto fue considerado como un asalto cristero en la región, puesto que el origen de la indignación popular fue el ataque al edificio religioso.

Las versiones acerca de los acontecimientos no suelen concordar entre sí, pues a veces señalan el día 8 o el 17, del mes de octubre o de noviembre de 1931, sin ponerse de acuerdo en qué fue lo que se incendió, si el edificio o sólo las imágenes religiosas. John B. Williman apunta que entre la muchedumbre se encontraban algunos indígenas, pero las versiones de Romana Falcón y de la *Enciclopedia municipal* no lo especifican. Por su parte, Soledad García se basa en diarios contemporáneos y en los reportes de la guardia civil para desarrollar su relato de lo ocurrido, aunque tampoco indica a qué grupos pertenecían los manifestantes.⁶²

Asimismo, la versión de la *Enciclopedia municipal* es la única que da a entender que ocurrió un incendio en el edificio, al decir que “prendieron fuego a las oficinas”; las demás solamente hablan del uso de hogueras de chile seco. Por otro lado, sólo Williman menciona que el edificio fue “quemado hasta sus cimientos”.⁶³ Únicamente Romana Falcón, Soledad García y Feliciano García Aguirre nombran a un sobreviviente, pero difieren en su identidad: para las primeras fue un tal Efraín Leines; para el último se trató de Juan Marín, un miembro de la Junta de Administración Civil que habría organizado un contraataque “sabiendo” quiénes habían sido los autores del tumulto, pero que se habría retractado por “la estrategia del gobierno”.⁶⁴

Desde luego, no se trata de identificar a los responsables directos del incendio ni a los del tumulto, sino indagar en el tipo de conflicto que le dio origen. Empero, sólo en el relato que ofrece el artículo de Feliciano García se habla de un “testigo ajeno” a los hechos, quien señala:



62 Francisco A. Gómezjara, *Enciclopedia municipal. Tlapacoyan*, vol. 185, Xalapa, Secretaría de Educación Pública, 1997, p. 90.

63 John B. Williman, *op. cit.*, 1976, p. 138.

64 Romana Falcón y Soledad García, *op. cit.*, 1986, p. 266; Soledad García, *El conflicto clerical en Veracruz en 1931*, tesis de maestría en Historia, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1974, pp. 98-104.

En ese año mandaron a un grupo de policías de Xalapa para respaldar al presidente municipal, pero éstos, al querer acercarse a los habitantes de la ciudad, organizaron una fiesta a la que nadie asistió, los policías embriagados entraron en la iglesia, algunos a caballo, a bajar a los santos y a prenderles fuego, sintiéndose más papistas que el papa. Después les echaron la culpa a los campesinos y se organizó la revuelta.⁶⁵

Aun así, hay diversos puntos que apoyan la versión en la cual los incendiarios habían sido agentes del gobierno y, en consecuencia, que el tumulto se dio por el conflicto religioso a nivel estatal. Entre ellos, se puede mencionar la iconoclasia o quema de imágenes y la existencia de tumultos en protesta por las medidas anticlericales.

La destrucción de imágenes religiosas y la profanación de templos fue una práctica conocida durante la rebelión cristera. Era común saber que el Ejército Federal entraba a los templos para ocuparlos como cuarteles y caballerizas, o que algunos oficiales llevaban a sus tropas a pelear contra los cristeros bajo el grito de “¡Viva Satanás!”; asimismo, del general Eulogio Ortiz —quien a fines de 1931 fue comisionado como Jefe de Operaciones en Veracruz— se decía que mandó fusilar a un soldado a quien le vio portar un escapulario.⁶⁶

Respecto a las revueltas en contra de las medidas anticlericales, cabe mencionar que, durante la época virreinal y todavía en el siglo XIX, los tumultos fueron una forma violenta de resistirse a políticas impopulares o consideradas injustas. A pesar de que la hegemonía del gobierno virreinal en el campo era importante, los desórdenes eran frecuentes, pero éstos se limitaron a determinadas localidades; no pasaban de ser protestas contra autoridades locales y exigían justicia a dirigentes superiores.⁶⁷ Sin embargo, pensar en este tipo de tumultos en el México rural de principios del siglo XX no es tan errado, si se considera que —como el de Tlapacoyan en 1931— en El Bajío, en vísperas de la Cristiada, ocurrieron motines similares al veracruzano, en contra del levantamiento de censos de sacerdotes y templos, en los que la muchedumbre se armaba de “palos, piedras, cal viva y chile molido”.⁶⁸



65 Feliciano García Aguirre, *op. cit.*, 1992, p. 129.

66 Jean Meyer, *La Cristiada*, México, Siglo XXI, 1973, vol. I, p. 146.

67 Peter Guardino, “‘El carácter tumultuoso de esta gente’: los tumultos y la legitimidad en los pueblos oaxaqueños, 1768-1853”, en Brian Connaughton (coord.), *Poder y legitimidad en México en el siglo XIX. Instituciones y cultura política*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2003, pp. 181-182.

68 Jean Meyer, *op. cit.*, 1973, vol. I, pp. 106-107.

Ciertamente, estos primeros levantamientos precristeros tenían en común el rechazo a las políticas anticlericales de los gobiernos estatales y federal; empero, la respuesta de esos gobernantes se asemeja a la del gobierno virreinal: averiguar quiénes eran los líderes del movimiento para ajusticiarlos⁶⁹ —aunque, en esta ocasión, se valían de los agraristas y del Ejército Federal—. ⁷⁰ De hecho, las acusaciones hacia el clero por conspiración fueron posteriores a octubre de 1931. Inicialmente, se señaló a curas de la región y después a los obispos Nicolás Corona y Rafael Guízar.⁷¹ Asimismo, Aurelio Martínez —vecino de Tlapacoyan— alentaba el extendido rumor de la presencia de cristeros en la localidad los cuales habrían tenido contacto con “los fanáticos” de la Sierra Norte de Puebla, particularmente de “Teziutlán, Chiconcuautila, Tetela de Ocampo y San José Acateno”, pero las averiguaciones desecharon sus acusaciones.⁷²

Para 1932, la junta vecinal encargada de la custodia del templo parroquial de Tlapacoyan solicitó al gobierno federal la reapertura del edificio, debido a “la destrucción de varias imágenes, muebles y enseres pertenecientes al templo parroquial y la capilla de Guadalupe del ‘Cerrito’ ubicados en el mismo lugar”.⁷³ Sin embargo, el gobierno contestó hasta el año siguiente, negando la reapertura del edificio, en virtud de denuncias de supuestos servicios religiosos ilegales, los cuales apuntaban a las prédicas de un sacerdote de Acateno, Puebla, quien supuestamente también animaba a los feligreses a un levantamiento armado. No obstante, los gobiernos federal y estatal tampoco dieron mayor seguimiento al caso.⁷⁴

A pesar de estas aseveraciones, ciertos aspectos del tumulto de Tlapacoyan niegan la existencia de un verdadero levantamiento cristero, ya que no apareció



69 Peter Guardino, *op. cit.*, 2003, pp. 187-188.

70 Jean Meyer, *op. cit.*, vol. I, 1973, pp. 107-108.

71 “De Gonzalo Hernández, Secretario General de la Unión Revolucionaria Anticlerical del Estado, a Adalberto Tejeda”, 21 de octubre de 1931, en AGEV, Fondo: Adalberto Tejeda, caja 94, f. 6.

72 “De Aurelio Martínez al C. Presidente de la Junta de Administración Civil de Tlapacoyan, Ver.”, 9 de diciembre de 1931, en Archivo Histórico Municipal de Tlapacoyan, Veracruz, México (AHMT), Fondo: Presidencia, Nombramientos y ceses, oficios circulares de 1931, caja 27, exp. 1.

73 “De Gonzalo Vázquez Vela al Secretario de Gobernación”, 6 de mayo de 1933, en AGN, Fondo: Secretaría General de Gobierno, caja 26, exp. 2341-26-4.

74 “De Luis López al Oficial Mayor de la Secretaría de Gobernación”, 2 de octubre de 1933, en AGN, Fondo: Secretaría General de Gobierno, caja 26, exp. 2341-26-4.

un clérigo o un campesino como líder visible, ni hubo reportes federales o estatales de guerrillas contrarrevolucionarias que declararan una guerra en favor de la religión. De hecho, en el transcurso de los últimos dos años del segundo gobierno de Tejeda, la situación del clero tlapacoyense parece haberse difuminado, como si el párroco aprobado por el mismo gobierno y por la diócesis teziuteca no tuviera mayor trascendencia. Ni siquiera se habla de los curas locales como los principales sospechosos de lo ocurrido, ni hay indicios claros o recurrentes de que algún religioso hablara en contra de las autoridades o del reparto agrario, mucho menos de la quema de santos.

Por otro lado, el tumulto de Tlapacoyan no tuvo un líder visible; es decir, en ningún momento se habló del cura local soliviantando a la población en “nombre de Dios” o de algún cabecilla autonombrado cristero, puesto que esa etiqueta fue aplicada después por el gobierno, según los rumores de algunos pobladores de la villa. Pascual Rangel —vecino de Tlapacoyan— mencionó al historiador Feliciano García: “después del zafarrancho (la ‘quema de santos’) aparecen los cristeros”;⁷⁵ el señalamiento es dudoso, puesto que, con el término *levantamientos cristeros* se hacía referencia a otros conflictos que se dieron de manera aislada en la entidad y no lograron el surgimiento de verdaderos movimientos rebeldes, como sentenciaron las autoridades:⁷⁶

[El General Samuel Kelly y Adalberto Tejeda] creemos que es necesaria una especial vigilancia de parte de Jefes Militares a fin de evitar que los sacerdotes católicos reconcentrados en las poblaciones del Estado de Puebla, limítrofes con el de Veracruz, hagan como lo han hecho desde que se puso en vigor la Ley que los afecta en Veracruz, propaganda sediciosa, procurando siempre provocar desórdenes como sucedió en Tlapacoyan, en Huatusco y en algún otro pequeño poblado de la región de Coscomatepec.⁷⁷

Asimismo, entre 1931 y durante 1932, los informes de la guardia civil no reportaron “novedad alguna” en sus respectivas zonas de vigilancia. Por el contrario,



75 Feliciano García Aguirre, *op. cit.*, 1992, p. 143.

76 “De Rodolfo Chávez, Procurador General de Justicia al C. Agente del Ministerio Público de Altotonga, Ver.”, 14 de enero de 1932, en AGEV, Fondo: Adalberto Tejeda, caja 94, fs. 225-225b.

77 “De Adalberto Tejeda a Lázaro Cárdenas”, 21 de octubre de 1932, en AGEV, Fondo: Adalberto Tejeda, caja 117, f. 372.

entre finales de octubre de 1931 y principios de enero de 1932 en Tlapacoyan, la policía municipal detuvo a los supuestos autores de lo ocurrido el 17 de octubre, a quienes se les tachó de *cristeros*, pero no precisamente como los líderes de un grupo rebelde bien organizado, sino como simples bandoleros locales, posteriormente remitidos a Jalacingo:

Apareciendo graves las responsabilidades en contra de los individuos Miguel Mota Benavides y Baldomero Mota, en la causa número 132 que se le sigue al Juzgado de primera instancia de Jalacingo, por los delitos de rebeldía, homicidio, lesiones, incendio y destrucción de propiedad pública y privada, he de reconocer a usted se sirva ordenar aprehensión, de dichos individuos, los que se servirá poner a disposición de este Juzgado, tan pronto como ella se logre.⁷⁸

Además, el hecho de que en el palacio municipal hayan sido encontradas “infinidad de piedras de regular tamaño [...] que se supone fueron lanzadas desde afuera”, y no sólo las huellas del incendio en el pasillo y puerta principal del edificio, da a entender que se trató de una protesta violenta por parte de la población local, mas no de un ataque guerrillero como tal, pues en este último caso, se habrían usado sólo armas de fuego.⁷⁹

Por lo mismo, es extraño que, poco después de la consignación de los presuntos implicados en el tumulto, aparecieran notificaciones de la existencia de “individuos armados” en el municipio, quienes supuestamente se dirigían a Puebla.⁸⁰ De cualquier modo, por las mismas causas del motín, agrupaciones afines al gobierno estatal asumieron que se había tratado de un levantamiento dirigido desde Teziutlán o Xalapa. Estos mismos grupos se valieron del alboroto en Tlapacoyan y de las muertes de los funcionarios municipales —quienes, cabe señalar, eran agraristas— para alentar la campaña del gobernador contra la Iglesia católica.



78 “De Heladio Pérez, Juez Único municipal al Presidente de la Junta de Administración Civil”, 26 de octubre de 1931, en AHMT, Fondo: Presidencia, caja 27, correspondencia 1932, exp. 14.

79 “De Carolino Anaya a Adalberto Tejeda”, 19 de octubre de 1931, en AGEV, Fondo: Adalberto Tejeda, caja 94, f. 5.

80 “De Librado Aguirre, Presidente de la Junta de Administración Civil de Tlapacoyan a Carolino Anaya”, 21 de octubre de 1931, en AHMT, Fondo: Presidencia, Oficios, correspondencia, 1931, exp. 2; “De Aurelio Martínez al C. Presidente de la Junta de Administración Civil de Tlapacoyan, Ver.”, 9 de diciembre de 1931, en AHMT, Fondo: Presidencia, Nombramientos y ceses, oficios circulares de 1931, caja 27, exp. 1.

Aun así, no fue una opinión general que lo ocurrido hubiese sido un levantamiento cristero, pues algunas otras agrupaciones veían en dicho tumulto un conflicto político local y no religioso, como el Comité Revolucionario Veracruzano de Castillo de Teayo, al norte del estado, el cual declaró:

Le piden su intervención [del Presidente de la República] a fin de que cese el atropello que las autoridades del Estado vienen cometiendo en Castillo de Teayo, Ver. pues el pueblo Veracruzano no está dispuesto a seguir tolerando y temen sucesos sangrientos como el de Tlapacoyan, Ver.⁸¹

Algunas otras versiones de lo ocurrido en Tlapacoyan señalan que la turba que protestaba por el atentado en el templo exigía justicia al grito de “¡Viva Cristo Rey!”, el lema de los cristeros, ésta sería la causa por la que las autoridades encargadas de investigar los hechos —en especial la guardia civil— hayan señalado que el tumulto en Tlapacoyan fue en realidad un ataque de “doscientos o trescientos cristeros”.⁸²

En ese orden de ideas, si no hubo rebelión cristera en Veracruz —y tomando en cuenta que el adjetivo de *cristero* se daba a casi todo aquel opositor al proyecto desfanatizador—, ¿por qué alentar la suposición de que se trató de un ataque cristero, si había sido un tumulto provocado por la misma población civil de la villa?, ¿por qué hablar de “doscientos cristeros” si los informes de la guardia civil a finales de 1931 y de 1932 no reportaron “novedad” en las zonas correspondientes a Altotonga y Jalacingo? La respuesta se encuentra en el hecho de que la desfanatización en Veracruz requería un mayor esfuerzo para ganar el apoyo popular, principalmente en el medio rural, por lo que creían necesario mostrar el lado más oscuro del bando católico; en oposición, la reforma agraria no necesitaba estos esfuerzos, pues la entrega de tierras hacía palpable la credibilidad del apoyo del gobierno hacia los campesinos.

Además, una revuelta contra un gobierno local que ejecutaba las disposiciones de un gobierno estatal emanado de la Revolución indicaría al gobierno federal que el proyecto político y social de Adalberto Tejeda estaba fallando. Ante el



81 “Del Comité Revolucionario Veracruzano de Castillo de Teayo a Pascual Ortiz Rubio”, 23 de octubre de 1931, en AGN, Fondo: Pascual Ortiz Rubio, caja 80, exp. 248.

82 “De Carolino Anaya a Adalberto Tejeda”, 20 de octubre de 1931, en AGEV, Fondo: Adalberto Tejeda, caja 94, fs. 1-3.

giro de los acontecimientos y debido a que la población de la villa parecía ser la responsable del tumulto que acabó con la vida de los funcionarios municipales, resultaba oportuno decir que los responsables del asalto al palacio municipal eran “doscientos o trescientos cristeros”, pues el origen del enfrentamiento había sido el atentado al templo, sin importar la identidad de los incendiarios.

De hecho, los testimonios insisten en que el asalto al palacio municipal fue provocado por los pobladores de la villa “contra quienes habían profanado la parroquia y destruido a sus santos”.⁸³ Días después, fueron apresados algunos sujetos oriundos del municipio de Tlapacoyan, presuntos autores materiales del asalto o, por lo menos, quienes habrían estado implicados en él, para luego ser enviados a Jalacingo.⁸⁴

Pero tanto la desfanatización como la reforma agraria tenían costos políticos que Adalberto Tejeda insistió en pagar en nombre de lo que consideraba la justicia revolucionaria. Por un lado, el agrarismo veracruzano rindió frutos y dio cierta fortaleza al gobierno revolucionario en la entidad, sobre todo al extenderse al campo, en detrimento de líderes locales (terratenientes y caciques), pues, de esta manera, la “maquinaria tejedista” finalmente puso los cimientos para la integración territorial de la entidad. Por otro lado, la insistencia en el proyecto desfanatizador tuvo altos costos políticos en los años siguientes, y llegó a ser —hasta cierto punto— el contrapeso del apoyo a la política estatal en las villas y ciudades, aun cuando la religiosidad veracruzana no fuera comparable con la del occidente mexicano.

En el contexto estudiado no se halló una fuerte presencia de guerrillas contrarrevolucionarias en la región, ni tampoco una incidencia del tumulto en la posterior presencia del Ejército Federal y del general Eulogio Ortiz, veterano de la rebelión cristera. Sin embargo, cabría pensar en un exceso de confianza por parte del gobierno estatal respecto al caso de Tlapacoyan, pues se trataba de un municipio más, en donde la reforma agraria se estaba efectuando dentro de lo esperado. Empero, no sucedía lo mismo con el proyecto desfanatizador, pues, a pesar de la presencia del párroco como único clérigo del lugar —del que poco y casi nada se habla— el disturbio resultó ser un incidente extraordinario.



83 Feliciano García Aguirre, *op. cit.*, 1992, p. 133.

84 “De Librado Aguirre al C. Juez único municipal”, 26 de octubre de 1931, en AHMT, Fondo: Presidencia 1931-1932, caja 27, exp. 2; *FamilySearch*, Censo Nacional de 1930, disponible en [<https://familysearch.org/search/image/index?owc=MGDW-FM3%3A287605901%2C294263101%3Fcc%3D1307314>].

Para los pobladores más cercanos a los terratenientes, la reforma agraria fue difícil de asimilar, puesto que Tlapacoyan se descapitalizó cuando la tierra fue progresivamente entregada a campesinos, quienes no tenían los mismos recursos que los hacendados y rancheros para hacer frente a las presiones de la economía capitalista.⁸⁵ Por ello, para los terratenientes también era aceptable que se mantuviera la historia de que el tumulto había sido un ataque cristero, pues la coincidencia entre el conflicto religioso y el agrario, con su fatal desenlace para los funcionarios municipales, quitaba del camino a los odiados líderes agraristas, aunque no quedara claro quién o quiénes habían iniciado el incendio del templo ni quiénes fueron los directamente involucrados en el alboroto. Esto, sin embargo, tampoco quiere decir que los terratenientes tuviesen todo fríamente calculado o que previeran un futuro favorable a sus intereses.

En los archivos, al hablar de los conflictos agrario y religioso en Tlapacoyan hay ocasiones en que pareciera que no estuvieron relacionados el uno con el otro, incluso en las fechas en que ocurrió la revuelta, lo que aumenta el misterio en este tipo de incidentes, porque cada quien formuló una interpretación propia del mismo. Para algunos fue un acto de justicia contra un gobierno represor e irrespetuoso de la religión, mientras que para otros se convirtió en muestra de un fanatismo religioso exacerbado.

CONSIDERACIONES FINALES

Si bien la reforma agraria demostraba ser una realidad, con la entrega de tierras a campesinos que no la tenían anteriormente, para justificar el anticlericalismo era necesario algo que demostrara que el gobierno estaba en lo cierto respecto a la Iglesia católica. En este sentido, el tumulto de Tlapacoyan era el evento perfecto para evidenciar “las atrocidades” cometidas por los fanáticos religiosos en nombre de Dios y de la Iglesia, en lugar de luchar por la justicia y el trabajo, como supuestamente habría hecho el “Cristo socialista”. Sin embargo, el anticlericalismo del gobierno estatal resultó políticamente costoso para el municipio, pues, con la muerte de los líderes del movimiento agrarista, éste perdió fuerza, sobre todo porque los sucesores de Tejeda en el gobierno no continuaron con su proyecto político y social, mientras que los terratenientes lograron recuperar algunas posiciones



85 Feliciano García Aguirre, *op. cit.*, 1992, pp. 119-123.

en la política local y poco a poco, se adaptaron al nuevo contexto político y social del Veracruz posrevolucionario.

Al tratarse de una época de reconstrucción nacional, cada evento y cada proyecto revolucionario —fuera nacional o estatal— mostraban un futuro incierto. Por ello, cada agrupación política o social —independientemente de su afiliación o ideología (católicos, comunistas, agraristas, terratenientes, etcétera)—, hacía lo posible para mantener su posición y resistir a eventuales cambios.

En consecuencia, la estrategia del gobierno de usar la quema de santos como parte de la propaganda anticlerical en Veracruz resultó sumamente costosa para el agrarismo y el desarrollo de Tlapacoyan como municipio. En buena medida, fue una consecuencia no prevista, pues la muerte de los antiguos líderes agrarios le restó fuerza al movimiento en el municipio, y las peticiones de tierras se detuvieron o desaceleraron. Incluso, si se considera que los sucesores de Tejeda no continuaron con su proyecto político y social. Por el contrario, en la memoria local persistió la imagen de un ataque de “trescientos cristeros que asesinaron a los líderes agrarios locales” y, con eso en mente, los terratenientes terminaron por recuperar algunas posiciones en la política local y fueron adaptándose al nuevo contexto político y social del Veracruz posrevolucionario.

Si bien es cierto que las guerras obligan a la gente a tomar partido por uno u otro bando, muchas veces las manifestaciones culturales y las posturas durante los conflictos sociales pueden tener distintos matices, aunque parezcan ser una extensión de esa polarización. Por tales razones, el tumulto de Tlapacoyan de 1931 demuestra las ambiguas implicaciones del contrapunto de dos conflictos sociales (el religioso y el agrario) que cuestionan la pasividad de “los de abajo”, respecto a lo esperado por los grupos en el poder. Con distintas intensidades, los conflictos sociales suscitados a escala nacional y regional en el México posrevolucionario invitan a repensar el papel de los diversos grupos sociales, y no sólo el de las instituciones (gobiernos, clero católico y sindicatos) y sus respectivos proyectos (educación socialista, catolicismo social y reforma agraria). Además, sería importante estudiar estos procesos sin basarse en dicotomías como revolución-contrarrevolución, campo-ciudad y élites-subalternos.

ARCHIVOS

Archivo General de la Nación, México (AGN)

Archivo General del Estado de Veracruz, México (AGEV)

Archivo Histórico Municipal de Tlapacoyan, México (AHMT)

BIBLIOGRAFÍA

- Báez-Jorge, Félix, “El poder y los instrumentos de la fe (San Rafael Guízar y Valencia en el entramado del catolicismo social)”, en *Ulúa*, año 11, núm. 22, julio-diciembre, 2013, pp. 135-174.
- Báez-Jorge, Félix, *Olor de santidad*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2006.
- Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Blázquez, Carmen, *Estado de Veracruz: informes de sus gobernadores 1826-1986*, vol. 12, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 1986.
- Cuadriello, Jaime y Bernardo Esquinca Azcárate (coords.), *El éxodo mexicano. Los héroes en la mirada del arte*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- Falcón, Romana, *El agrarismo en Veracruz. La etapa radical (1928-1935)*, México, El Colegio de México, 1977.
- Falcón, Romana y Soledad García Morales, *La semilla en el surco, Adalberto Tejeda y el radicalismo en Veracruz, 1883-1960*, México, El Colegio de México, 1986.
- Florescano, Enrique, *Imágenes de la patria*, México, Taurus, 2005.
- Fowler Salamini, Heather, *Movilización campesina en Veracruz (1920-1938)*, México, Siglo XXI, 1971.
- Fowler Salamini, Heather, *The Agrarian Revolution in the State of Veracruz, 1920-1940: the Role of Peasant Organizations*, Washington, The American University, 1970.
- García Aguirre, Feliciano, “El contrapunto del reparto agrario en Tlapacoyan. Un testimonio”, en Olivia Domínguez, *Agrarios y agraristas: la Liga de Comunidades Agrarias del Estado de Veracruz*, Xalapa, Consejo Técnico Consultivo de la Liga de Comunidades Agrarias y Sindicatos Campesinos del Estado de Veracruz, 1992, pp. 125-142.
- García Morales, Soledad, *El conflicto clerical en Veracruz en 1931*, tesis de maestría en Historia, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1974.
- García Valladares, Miguel Enrique, *Tierras, poder y resistencias. Agrarismo y anticlericalismo en Tlapacoyan, Veracruz, 1928-1932*, tesis de licenciatura en Historia, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2015.
- Ginzeberg, Eitan, “Formación de la infraestructura política para una reforma agraria radical: Adalberto Tejeda y la cuestión municipal en Veracruz, 1928-1932”, en Bernardo García y David Skerritt, *La Revolución mexicana en Veracruz. Antología*, Xalapa, Universidad Veracruzana/Gobierno del Estado de Veracruz, 2009, pp. 381-442.
- Gómezjara, Francisco A., *Enciclopedia Municipal. Tlapacoyan*, vol. 185, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 1997.

- Guardino, Peter, “El carácter tumultuoso de esta gente’: los tumultos y la legitimidad en los pueblos oaxaqueños, 1768-1853”, en Brian Connaughton (coord.), *Poder y legitimidad en México en el siglo XIX. Instituciones y cultura política*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2003, pp. 181-205.
- Hernández García, Erasmo, *Redes políticas y sociales: consolidación y permanencia del régimen posrevolucionario en Veracruz, 1920-1970*, tesis de doctorado en Historia y Estudios Regionales, Xalapa, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales-Universidad Veracruzana, 2010.
- Hoffmann, Odile, *Las llanuras costeras de Veracruz. La lenta construcción de regiones*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1994.
- Knight, Alan, *Repensar la Revolución mexicana*, vol. II, México, El Colegio de México, 2013.
- Meyer, Jean, *La Cristiada*, vols. I-III, México, Siglo XXI, 1973.
- Olivera, Alicia, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*, México, Secretaría de Educación Pública, 1987.
- Santiago Vargas, Luis Adrián, “Emiliano Zapata: cuerpo, tierra, cautiverio”, en Jaime Cuadriello y Bernardo Esquinca Azcárate (coords.), *El éxodo mexicano. Los héroes en la mirada del arte*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 441-479.
- Williman, John B., *La Iglesia y el Estado en Veracruz 1840-1940*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976.

FUENTES ELECTRÓNICAS

- Diez García, Alfonso, “Crónicas de Tlapacoyan”, en *Código Diez*, 3 de febrero de 2014, disponible en [<http://www.codigodiez.mx/cronicspdf/31cronicas3feb14.pdf>], consultado: 15 de julio de 2015.
- Diez García, Alfonso, “El origen de las pinturas”, en *Código Diez*, 29 de julio de 2013, disponible en [<http://www.codigodiez.mx/cronicas/elorigendelas pinturas.html>], consultado: 20 de julio de 2015.
- FamilySearch*, México, disponible en [<http://familysearch.org/Search/image/index?owc=MGDW-FMB%3a287605901%2C294263101%3Fcc%3D1307314>], consultado: 21 de julio de 2015.

D. R. © Miguel Enrique García Valladares, Ciudad de México, julio-diciembre, 2018.