



"ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
"Alfonso Vélez Pliego"
Maestría en Historia



Guerra cultural en el trópico.
Desfanatización y catolicismo en el Tabasco
garridista, 1924-1938

TESIS

que para obtener el título de Maestro en Historia

PRESENTA

Daniel Enrique Padilla Cabrera

Director:

Dr. Sergio Francisco Rosas Salas

Comité tutorial:

Dra. Ariadna García García

Dra. Alicia Tecuanhuey Sandoval

Puebla, Puebla, noviembre de 2025

Índice

Agradecimientos	5
Introducción	7
Capítulo 1.....	25
El proyecto desfanatizador garridista	25
1.1 Guerras culturales de la posrevolución.....	27
1.2 El ascenso político de Tomás Garrido y su proyecto desfanatizador	38
1.3 Desacralización de <i>lo cotidiano</i>	46
1.4 Apropiación, resignificación y supresión del espacio religioso.....	53
Capítulo 2.....	60
La diócesis de Tabasco, 1880-1924	60
2.1 La diócesis tabasqueña en el contexto del nuevo catolicismo	62
2.2 El Catolicismo social, entre el final del Porfiriato y la Revolución	72
2.3 La Acción Católica y el catolicismo en el México posrevolucionario	79
Capítulo 3.....	91
El laicado tabasqueño frente al garridismo.....	91
3.1 El catolicismo devocional tabasqueño y sus acciones de resistencia	93
3.2 El catolicismo clerical, una minoría organizada	107
3.3 El Apostolado de la Oración del indio Gabriel y el activismo laico	113
3.4 El Padre Macario y sus esfuerzos por sacramentar a la población	119
Capítulo 4.....	129
La oposición liberal, el anticlericalismo político y el ocaso del garridismo	129
4.1 El antigarridismo político	133
4.2 Coyoacán: el inicio del fin.....	146
4.3 Pervivencia del programa desfanatizador.....	157
Capítulo 5.....	166
El movimiento católico y la renovación espiritual de Tabasco, 1938.....	166
5.1 La batalla por los templos católicos	169
5.2 Salvador Abascal, las legiones y el sinarquismo en Tabasco	178
5.3 Mayo de 1938: de la toma de Villahermosa a la tolerancia del culto	183
5.4 Luces y sombras de la restitución diocesana en Tabasco	203
Conclusiones.....	207
Anexos.....	214

1. Municipios de Tabasco	214
2. Regiones de Tabasco	215
3. Territorio de la diócesis de Tabasco, 1881	216
4. Actividades en honor al Señor de la Salud celebradas en la Catedral de Esquipulas en 1926	217
5. Jefes de secciones y sus socios en las actividades de la iglesia Santa Cruz en Villahermosa	218
6. Escenificación desfanatizadora en el Distrito Federal.....	219
7. Ernesto Malda, joven rojinegro linchado en Coyoacán	220
8. Cuentas parroquiales desde el 29 de enero de 1929 hasta el 30 de abril del mismo año	221
9. Carta con fotografía de Luz de los Ángeles Loreto, maestra jubilada que solicitaba entrega de templo en 1940.....	222
Referencias	223
<i>Archivos y bibliotecas.....</i>	<i>223</i>
<i>Hemerografía</i>	<i>223</i>
<i>Entrevistas.....</i>	<i>224</i>
Manuscrito	225
<i>Fuentes digitales</i>	<i>225</i>
<i>Bibliografía</i>	<i>226</i>

A mi mamá Elvia y a mi papá Rubén, por inculcarme desde temprana edad el gusto y la pasión por la historia.

Agradecimientos

Al escribir estas líneas me encuentro ensimismado en mi “rincón tropical”, la manera en que me refiero al pueblo en donde crecí y al hogar que me formó: Emiliano Zapata, Tabasco. Resulta interesante cómo la vida me regresó a este lugar para conseguir uno de mis objetivos profesionales y personales más significativos: *escribir* y *hacer* historia sobre Tabasco. Aquí, a unos cuantos metros del río más caudaloso de México, el Usumacinta, escribo sobre la historia religiosa de mis antepasados, sobre su identidad y los procesos políticos que configuraron su idiosincrasia. En esta tarea, como en cualquier otra que requiera conocimiento técnico, no estuve solo; múltiples personas e instituciones me acompañaron académica, moral, material y económicamente para que este proyecto llegara a buen puerto. Por tanto, es un gusto expresar mi gratitud.

Agradezco al entonces Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) y a la actual Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI) por brindarme una de las Becas Nacionales que me permitió desarrollar y concluir mis estudios de posgrado.

Agradezco al Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y a todos mis profesores, su personal administrativo y al personal de la Biblioteca “Ernesto de la Torre Villar” por el cobijo académico e institucional. Gracias por su contribución a mi formación como historiador.

Agradezco profundamente a mi director de tesis, el Dr. Sergio Rosas, por compartir de manera generosa sus conocimientos, habilidades, tiempo y experiencia como investigador, así como por su invaluable amistad. Gracias por creer en mí como investigador en formación y por creer en este proyecto aun cuando sólo eran un par de ideas dispersas.

Agradezco a la Dra. Ariadna García por ser mi guía en muchos de los procesos de aprendizaje que tuve durante la Maestría. Por brindarme una valiosa oportunidad de retribución social que traspasó los muros de la academia y que resultó en una fructífera experiencia. Asimismo, gracias por esas clases de Revolución y Posrevolución Mexicana, son las materias que siempre quise tomar.

Agradezco a la Dra. Alicia Tecuanhuey por sus inspiradoras cátedras sobre historia política y modernidades, así como por sus aportaciones intelectuales al aparato teórico de esta tesis. Gracias por ser uno de mis principales referentes como historiador.

Agradezco infinitamente a mi familia por su constante acompañamiento, apoyo y guía. A mis padres, Miguel Ángel Padilla Chávez e Yvett Cabrera Marín y a mi hermana, María Fernanda Padilla Cabrera. Gracias por siempre estar.

Agradezco de todo corazón a Ana Teresa Santiago, por todo el apoyo moral, su amistad y, sobre todo, su cariño incondicional. Gracias por ser uno de mis principales sostenes emocionales en distintas etapas de este proyecto y por permitirme acompañarte en el tuyo. Fuiste lo mejor de la maestría.

Agradezco a mis amigos, dentro y fuera del Instituto, por todas las vivencias, conversaciones y espacios de esparcimiento que también son cruciales para que una responsabilidad pueda completarse. A Jairat Rosado, Anahí Mendoza, Irvin Ordaz, Eleanor Stevens, Isaac Torres, Ángel Palacios y Adriana Ortega.

Agradezco al personal de los distintos acervos históricos y bibliotecas que consulté, tanto en Tabasco como en la ciudad de México. Gracias por ser parte del resguardo de la memoria histórica.

Agradezco a Belén Zitlalpopoca por su apoyo brindado durante mi estancia en la ciudad de México en el verano de 2024. Gracias a éste, tuve la oportunidad de realizar mi trabajo de archivo en el Arzobispado de México. Mi gratitud sincera.

Agradezco a la señora María Molina Ortega quien me proporcionó el manuscrito sobre la “Historia de la Virgen del Rosario”. Gracias a éste, mi investigación se enriqueció de buena manera.

Sin embargo, siempre voy a reiterar que, pese a las valiosas aportaciones de todos y cada uno de los aquí mencionados, la responsabilidad por los contenidos expuestos en este proyecto de investigación es totalmente mía.

Emiliano Zapata, Tabasco, 23 de septiembre de 2025.

Introducción

La historia que se cuenta en estas páginas reconstruye la manera en que los católicos tabasqueños defendieron su fe frente a la política modernizadora y antirreligiosa de Tomás Garrido Canabal, y cómo al hacerlo, sentaron las bases, en conjunto con sus enemigos, del Tabasco contemporáneo. Así pues, esta investigación tiene como propósito fundamental contribuir al conocimiento que se tiene sobre diferentes sectores del catolicismo, quienes, pese a vivir uno de los proyectos más radicales del México posrevolucionario, usualmente aparecen eclipsados frente a éste. No se trató, por supuesto, de un grupo monolítico que unificadamente luchó contra un gobierno antirreligioso, sino que respondieron a diferentes tradiciones confesionales producto de múltiples historias diocesanas.

El primero de estos actores es el clero, tanto su jerarquía como los prelados. Se resalta el papel que tuvieron en diferentes momentos los obispos de Tabasco, Pascual Díaz Barreto y Vicente Camacho Moya, quienes junto con curas como Macario Fernández o Pilar Hidalgo acompañaron moralmente a los fieles en sus acciones de resistencia. Aunque este sector no tuvo la importancia numérica ni la capacidad de movilización que gozó en otras regiones, sí operó como un necesario aglutinador de las causas sacramentales del laicado. En cuanto a este último, se reconstruirá la historia de dos de sus grandes tradiciones: la devocional y la clericalizada. Los primeros eran herederos de una tradición sincrética marcada por diferentes cultos a santos patronos del ámbito rural, y los segundos eran un grupo más urbano y de clase media, que basaba su fe en el asociacionismo moderno, producto de la Acción Católica.

Cuando el rango de acción de estas asociaciones disminuyó, muchos católicos optaron por integrarse a un grupo que también recibirá atención en este trabajo: la oposición política o liberal. Se trataba de un conjunto de intelectuales asentados en la ciudad de México y que en al menos tres ocasiones encabezaron sendas expediciones para derrocar a Tomás Garrido. Aunque no tenían las mismas motivaciones que sus pares confesionales, se movilizaron en conjunto para provocar un cambio de gobierno. Tras fracasar esta contradictoria alianza, surgió un cuarto sector, también de nuestro interés: el catolicismo nacionalista-militante. Proveniente del centro de México, éste arribó a Tabasco de la mano de Salvador Abascal y del sinarquismo, era una corriente católica considerablemente reactiva por sus años de lucha

y persecución durante prácticamente una década. Más que una conquista foránea como ha sido considerada, este catolicismo militante ingresó a Tabasco con una plataforma política de proyección nacional que posibilitaría la reanudación del culto.

Estos múltiples actores católicos van a protagonizar una lucha prolongada en contra de la noción modernizadora de Tomás Garrido y su proyecto. Arturo Filigrana define al período garridista como el intervalo comprendido entre 1923, cuando asume la gubernatura constitucional de Tabasco, hasta 1935, en que el presidente Lázaro Cárdenas lo llama a ocupar la Secretaría de Agricultura.¹ Dentro de esta periodización también se cuentan los años en que Garrido fungió como senador de la República, entre 1927 y 1930, y gobernó a través de su colaborador Ausencio C. Cruz. Sin embargo, considero que esta periodización debe matizarse para fines del estudio del fenómeno religioso regional. El punto coyuntural en este sentido es 1924, año de la rebelión delahuertista.² Antes de ésta, el gobernador había tolerado el desarrollo del culto dentro de los márgenes de la Constitución e incluso autorizó la organización de algunas fiestas y permitió el arribo del obispo Pascual Díaz.³

Después de un intento de asesinato, Tomás Garrido retornó a Tabasco ese año, con la rebelión completamente sofocada. El repuesto gobernador purgó a quienes consideraba los principales instigadores de la intentona golpista, entre ellos el propio obispo, quien supuestamente hizo sonar las campanas de la Catedral en apoyo a los insurrectos.⁴ Este suceso representa un antes y un después en la postura de Garrido frente a la Iglesia. Un año después, el conflicto no hizo más que escalar; a partir de 1925 comenzaron a configurarse las primeras iniciativas legales que sostuvieron al proyecto desfanatizador.

¹ Arturo Filigrana Rosique, “La construcción del Estado nacional posrevolucionario en la perspectiva del sureste de México 1915-1935”, (Tesis de doctorado en Historia, Universidad Veracruzana, 2016), 234.

² La Rebelión delahuertista (1923-1924) fue un levantamiento armado dirigido por el general Adolfo de la Huerta en contra de sus otrora aliados, Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles. A pesar de que, en inicio, se trató de una confrontación entre diferentes fuerzas revolucionarias a causa de un problema sucesorio, pronto recibió el apoyo de sectores acomodados que volvieron a la rebelión parte de su plataforma contrarrevolucionaria. Esto se puede observar en estados como Yucatán, Tabasco o Chiapas. Enrique Plasencia de la Parra, *Personajes y escenarios de la rebelión delahuertista 1923-1924*, 1ª ed. (UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Miguel Ángel Porrúa), 14.

³ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco: entre prácticas, símbolos y representaciones*, 1ª ed. (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016), 112-13.

⁴ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 80.

Por su parte, tampoco se puede concluir un estudio sobre el fenómeno religioso en 1935, cuando el también llamado “hombre del sureste” sale al exilio. Aún después de este suceso, la Iglesia continuó proscripta y los templos siguieron en manos del gobierno, por lo que la lucha católica se extendió unos años más. No sería hasta 1938 cuando una movilización popular al mando de Salvador Abascal y laicos locales terminó por desmontar los últimos vestigios del programa desfanatizador. Así, el garridismo como concepto historiográfico trasciende la figura de su líder, por lo que en este estudio se entenderá como *garridismo* al período que va de 1924 a 1938, período durante el cual el proyecto político y cultural de Tomás Garrido Canabal se mantuvo operante en Tabasco, ya sea a través de su persona, por medio de gobernadores subordinados o de sus sucesores directos.

En cuanto al espacio de estudio, se toman en cuenta dos perspectivas diferentes de delimitación, una política y una religiosa. La primera refiere al territorio administrado por el gobierno del estado de Tabasco, así como sus regiones económicas, sede de sus élites políticas (anexos 1 y 2). El espacio religioso será aquel que ocupaba el obispado de Tabasco desde su fundación hasta 1938. Además de incluir el territorio estatal, también administraba las parroquias del norte de Chiapas y, por un tiempo, del extremo occidental de Campeche (anexo 3). Esta región estaba integrada en una extensa selva húmeda de clima cálido, solamente interrumpidas por unas elevaciones menores hacia el sur, y bañadas por dos grandes sistemas hídricos: el Usumacinta y el Grijalva-Mezcalapa.⁵ Conocer este espacio es importante debido a que en él se desarrollaron buena parte de las prácticas de resistencias abordadas en la investigación, como la actividad sacramental del padre Macario entre la selva, la sierra y los ríos.

Con base en estos actores y variantes, el objetivo general de esta investigación es reconstruir y analizar la guerra cultural entre los diferentes actores católicos y los agentes del proyecto estatal en Tabasco, durante el proceso de desfanatización garridista, precisamente entre 1924 y 1938. De éste, se desprenden cinco objetivos particulares, cada uno de los cuales se desarrollará en su respectivo capítulo:

⁵ Carlos Ruiz Abrey y Jorge Luis Capdepon Ballina, *Las fronteras del agua. Historia de los límites territoriales de Tabasco*, 1ª ed. (Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2015), 23.

1. Describir los elementos discursivos y prácticos que definieron las pugnas culturales en el México y el Tabasco posrevolucionario mediante un repaso general de dichos conflictos durante las décadas de 1920 y 1930, para explicar los mecanismos institucionales mediante los cuales operó el programa desfanatizador garridista.
2. Detallar el proceso de establecimiento y desarrollo del obispado de Tabasco entre 1880 y 1924, comprendiendo este fenómeno regional como parte de un proceso global más amplio mediante el cual la Iglesia incrementó su presencia territorial en zonas históricamente desentendidas por la autoridad episcopal.
3. Identificar los mecanismos de resistencia del laicado tabasqueño, así como las relaciones sociales de los católicos, sus organizaciones piadosas y su participación sacramental en relación con las diversas tradiciones confesionales que imperaron en la entidad.
4. Mostrar las relaciones que mantuvieron los distintos sectores antigarridistas en Tabasco, incluyendo, además de la oposición confesional aquí analizada, a un sector liberal que buscaba una reapertura política y la caída de Tomás Garrido.
5. Sintetizar los vaivenes políticos, sociales y religiosos que posibilitaron el movimiento de mayo de 1938 del que devino la reanudación del culto en Tabasco, tomando en consideración que se trató de un movimiento social articulado por el catolicismo popular regional.

Dichos objetivos serán guía para responder a la pregunta general de investigación, a saber: ¿cómo se articuló la oposición religiosa en Tabasco frente al proyecto desfanatizador garridista entre 1924 y 1938, y qué mecanismos emplearon los católicos tabasqueños durante este período? A manera de hipótesis la guerra cultural entre el proyecto desfanatizador garridista y las distintas formas de resistencia católicas en Tabasco, tanto las organizadas como las encubiertas, configuraron un enfrentamiento que con el pasar de los años reafirmó su religiosidad popular al tiempo que contribuyó a reorganizar sus formas de movilización y reacción. A través de los años, el garridismo, lejos de conseguir desaparecer a la Iglesia del territorio tabasqueño, contribuyó a que los católicos adquirieran una consciencia mayor de su cultura religiosa, y de la necesidad que tenían de sostener su diócesis en tiempos de crisis.

Todo este proceso se engloba en el concepto de guerra cultural, descrito por Christopher Clark como una disputa simbólica entre jerarquías y bases católicas en contra de élites reformadoras anticlericales. Estos dirimieron sus diferencias sobre distintos valores y prácticas colectivas modernas. Todo estaba en juego: el papel de las escuelas, la prensa, el control del espacio público y hasta los símbolos nacionales.⁶ Con base en esta definición, Sergio Rosas señala que el fin último de estas disputas era “definir cuál sería la posición de la religión en las sociedades de raigambre católica en vías de modernización” en donde, paralelamente a la renovación de una Iglesia más centralizada y expansiva, se establecía una cultura cada vez más secular.⁷

Felipe Gaytán ha definido tres grandes aspectos que marcan la idea de secularización: a) el declive de lo religioso en el mundo, b) la privatización y pluralismo de las prácticas religiosas y c) la diferenciación de esferas sociales en donde la religión es apenas una de ellas.⁸ El primer inciso se trató de una aspiración más que de una realidad por parte de diferentes élites “ilustradas” que preconizaron una transición, pacífica o violenta, de una vida confesional con instituciones estamentales a una sociedad moderna con ciudadanos industriales y libres de atavismos.⁹ Esta transición política daría como resultado una sociedad menos creyente, en el sentido en que Manuel Delgado define secularización como un proceso por medio del cual los individuos se sustraen “de la dominación de símbolos e instituciones sagradas”.¹⁰ Sin embargo, este ideal teleológico ha sido cuestionado por la historiografía reciente. Pablo Mijangos muestra que para el caso mexicano la secularización fue un fenómeno complejo en el que la modernidad no era necesariamente incompatible con una sociedad católica. Más que una causa o una aspiración en las guerras culturales del siglo XIX, la secularización fue su consecuencia más visible.¹¹ Pero ésta no se reflejó en una sociedad

⁶ Christopher Clark, y Wolfram Kaiser, “Introduction: The European culture wars” en *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, ed. por Christopher Clark y Wolfram Kaiser (Cambridge University Press), 1.

⁷ Sergio Rosas, “Fe, ciencia y patria: guerras culturales y escuelas católicas en Puebla (1870–1900)”, *Letras Históricas*, núm. 27, (2022): 2, doi: <https://doi.org/10.31836/lh.27.7378>.

⁸ Felipe Gaytán, “Laicidad y secularización en el marco de la modernidad”, en *Para entender y pensar la laicidad III*, coord. por Pedro Salazar Ugarte, et al. (UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013), 359.

⁹ Beatriz Urias Horcasitas, *Historias Secretas del Racismo en México*, 1ª ed. (Tusquets Editores, 2007) 20.

¹⁰ Manuel Delgado Ruiz, *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*, 1ª ed. (Editorial Ariel, 2001), 41.

¹¹ Pablo Mijangos, *Entre Dios y la República. La separación Iglesia-Estado en México, siglo XIX*, 1ª ed. (CIDE, Tirant Lo Blanch, 2018), 17-34 y 54.

sin religión, sino en la constitución de un Estado laico fuerte que se separó de la Iglesia, estableció la libertad de cultos y puso a los funcionarios civiles a cargo de la administración de cementerios, hospitales y el registro de ciudadanos.¹²

Esto no se tradujo como sugiere Delgado en la supresión de todo signo religioso o de las prácticas sagradas, ni se trató de un proceso conscientemente instrumentado que, linealmente, llevara a la sociedad a un futuro promisorio libre de instituciones sacras. Más bien fue ésta, como mencioné, una consecuencia de pugnas históricas entre el moderno Estado mexicano y la Iglesia católica, que eventualmente condujeron a una separación definitiva de potestades y a una privatización de las expresiones religiosas.¹³

Esta idea de privatización no implicó un simple confinamiento de lo sagrado, sino un proceso más profundo de autonomización de los fieles, una flexibilización de sus creencias y liturgias y un tipo de diversificación institucional dentro de la Iglesia. La modernidad secular obligó a la Iglesia a incorporar a sus fieles de formas más activas, mediante un tipo de organización que entremezclaba el asociacionismo civil con las prácticas religiosas. De acuerdo con Cecilia Bautista, la secularización dotó a los católicos de derechos que éstos pudieron ejercer en favor de sus expectativas. La religión no sólo se modernizaba, se volvía una opción más en el “mercado” de las instancias sociales del desarrollo individual.¹⁴ En tal sentido, la secularización es un fenómeno de largo plazo, desplegado a lo largo de siglos.

Este concepto de secularización como un fenómeno político y sociocultural en el cual se diferencian las distintas esferas en las que se desarrolla un individuo y se privatizan o autonomizan parte de sus prácticas religiosas cobra especial interés en mi análisis sobre el fenómeno religioso tabasqueño. En ese territorio la secularización respondió a estímulos

¹² Entendemos la laicidad como un entramado jurídico y político que garantiza la existencia de un Estado garante del pleno desarrollo político de sus ciudadanos sin importar su adscripción religiosa. Felipe Gaytán, “Laicidad y secularización en el marco de la modernidad”, 357; Patricia Galeana, “Prólogo: un recuento histórico sobre la secularización del Estado y de la sociedad en México”, en *Secularización del Estado y la sociedad*, coord. por Patricia Galeana (Siglo XXI Editores, Senado de la República, 2010), 11.

¹³ Pablo Mijangos, *Entre Dios y la República...*, 17-34 y 54; Brian Connaughton, “Una Iglesia fracturada”, en *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*, tomo I, coord. por Margarita Moreno Bonett y Rosa María Álvarez González (UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2012), 236-238; Eduardo Zazo Jiménez, “Dos conceptos de la modernidad: religión y secularización”, *Bajo Palabra* 2, núm. 19 (2018): 151-155, doi: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.19.007>.

¹⁴ Cecilia Bautista García, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México, 1856-1910*, 1ª ed. (El Colegio de México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Fideicomiso de las Américas, 2012), 261.

multivalentes que conectaron su particular historia religiosa, su situación geográfica y una rápida integración a un mundo capitalista que favoreció la circulación de ideas. Ciertamente las Leyes de Reforma del siglo XIX crearon las condiciones para una privatización del mundo religioso, pero fueron estos factores procesuales los que definieron el rumbo del estado como un espacio secularizado y con una pluralidad religiosa incipiente, que comenzaba su desarrollo histórico.

La historia religiosa tabasqueña estuvo marcada por una escasa integración a las estructuras diocesanas de las que dependió hasta 1880. Sus condiciones geográficas contribuyeron a que las comunicaciones fueran precarias al interior y, por ende, a que hubiera una menor densidad de parroquias desvinculadas entre sí. Con el tiempo, esto produjo la existencia de un clero con menor prestigio y poca capacidad de movilización en acciones de resistencia efectivamente articuladas.¹⁵ Frente a esta debilidad institucional, el catolicismo tabasqueño se conformó en una tradición religiosa autónoma que dio como resultado una mayor secularización de la población, en la medida en que buena parte de sus prácticas confesionales estuvieron marcadas por expresiones privadas de religiosidad y por formas autónomas de organización comunal.

En cuanto a los factores económicos, hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX Tabasco se integró a un circuito global y regional de comercio; por sus aguas circularon diferentes mercancías, personas y, con toda probabilidad, ideas.¹⁶ Lo anterior se vio favorecido por la paulatina mejora de la infraestructura fluvial, que convirtió a todas las cabeceras en pequeños epicentros comerciales ubicados en las márgenes de los ríos a los que arribaban embarcaciones de vapor de medianas proporciones.¹⁷ Tabasco se convirtió en un centro de importación y exportación de diferentes manufacturas y materias primas; lejos de la idea del estado como un territorio aislado, este mantenía una comunicación constante con diferentes países del mundo desarrollado e incluso a nivel interno con la capital nacional.¹⁸

¹⁵ Pablo Mijangos, *Entre Dios y la República...*, 265-268.

¹⁶ Carlos Ruiz Abreu, et al, *Historia general de Tabasco, Tomo II, Historia Económica*, 1ª ed. (Gobierno del Estado de Tabasco, Secretaría de Educación, Cultura y Recreación, 1994), 125-126; Marcela Tostado, *El Tabasco porfiriano*, 1ª ed. (Gobierno del Estado de Tabasco, 1985), 77-78.

¹⁷ Carlos Ruiz Abreu, et al, *Historia general de Tabasco*, 125-126.

¹⁸ Carlos Ruiz Abreu y Jorge Luis Capdepon Ballina, *Las fronteras del agua...*, 27; Marcela Tostado, *El Tabasco porfiriano*, 82-83; Arturo Filigrana Rosique, *Leviatán y su caja negra. Tabasco, 1870-1935*, 1ª ed. (Secretaría de Cultura de Tabasco, 2020), 32.

La agroindustria bananera fue durante décadas uno de los sectores económicos más destacados en este sentido. Llegó a representar el 1.3 % del total de sus exportaciones gracias al establecimiento de transnacionales estadounidenses como la United Fruit Company o la Standar Fruit Company.¹⁹

Estas variantes, religiosas y comerciales, demuestran que en Tabasco las condiciones fueron propicias para el desarrollo de una tradición secularizada en donde primaba la autonomía religiosa. Esto es de suma importancia, pues no sólo definió gran parte de su historia eclesiástica, sino que delineó una respuesta diferente a las guerras culturales posrevolucionarias. Herederos de esta historia fueron las dos grandes tradiciones confesionales comentadas al principio, la devocional y la clericalizada.

Pero si la secularización fue la consecuencia visible de las guerras culturales, el anticlericalismo fue uno de sus principales instrumentos. Nora Pérez-Rayón lo define como “el conjunto de ideas, discursos, actitudes y comportamientos que se manifiestan críticamente (en forma pacífica o violenta) respecto a las instituciones eclesiásticas”.²⁰ Desde épocas tempranas, el anticlericalismo fue resultado del recelo de gobernantes civiles frente al poder económico e influencia social que ejercía la Iglesia. Como señala Renée Remond, el anticlericalismo se desarrolla fundamentalmente “ahí donde florece el clericalismo, es decir, donde la presencia y la fuerza de la Iglesia católica ha sido fundamental en la historia, la sociedad y la cultura”.²¹ Para el caso mexicano, el anticlericalismo revolucionario tuvo a sus más visibles ejecutores en la facción constitucionalista, aquella que posteriormente tomaría el poder.

Esto respondió tanto a factores coyunturales como ideológicos: por un lado, se acusaba al clero de haber apoyado abiertamente al régimen golpista de Victoriano Huerta, mientras que, se fortaleció la idea del catolicismo como rémora social, como un conjunto de creencias y prácticas perjudiciales para el progreso del país. Se le ubicaba del lado de la “reacción”, leal a una fuerza extranjera (la Santa Sede) y, por ende, enemiga de todas las

¹⁹ Marcela Tostado, *El Tabasco porfiriano*, 82-83; Arturo Filigrana Rosique, *Leviatán y su caja negra. Tabasco, 1870-1935*, p. 32.

²⁰ Nora Pérez-Rayón, “El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica”, *Sociológica* 19, núm. 55 (2004): 115.

²¹ Renée Remond, *L anticlericalisme en France. De 1815 a nos jours 1976*, citado por Nora Pérez-Rayón, “El anticlericalismo en México...”, 116.

causas revolucionarias. Francisco J. Múgica, gobernador constitucionalista de Tabasco, declaró que aquellos nacidos durante el porfiriato pertenecían a una “generación desposeída”, “amargada” a causa de la reconciliación que hubo con la Iglesia, la cual había destruido las “aspiraciones del pueblo” y por esa razón tenía la necesidad de ser “revolucionaria”.²²

Como heredero del anticlericalismo decimonónico, el constitucionalismo ahondó en la Constitución de 1917, las disposiciones legales que limitaban el poder de la Iglesia en la sociedad mexicana. Ya no se trataba de un proyecto político tendiente a optimizar la máxima “al César lo que es del César”. En cambio, éste mutó hasta convertirse en un proyecto cultural en donde importaban los símbolos, las costumbres y las prácticas consuetudinarias de una sociedad católica considerada “atrasada”. Conuerdo con Sergio Rosas respecto a que durante los años veinte y treinta del siglo XX, el anticlericalismo se convirtió en el gran marco común por el que revolucionarios y liberales dirimieron sus disputas con los católicos politizados “respecto al papel del clero, de la Iglesia y del catolicismo en la sociedad, los cuales llegaron a tomar las formas de la persecución e incluso de iconoclastia en aras de una revolución cultural.”²³

Desde mi perspectiva, cuando el entramado jurídico anticlerical iba acompañado de un proyecto hegemónico de corte cultural, en donde los poderes civiles competían por las “conciencias” de las personas, éste se convertía en un proyecto desfanatizador. Los proyectos desfanatizadores no estaban destinados a lograr una secularización en sentido clásico, es decir, una separación de esferas sociales o una privatización de lo religioso, ni tampoco pretendían limitar el actuar del clero. En cambio, buscaban toda una desacralización de la vida pública y privada de las personas, es decir, la supresión de todo símbolo y práctica sagrada del imaginario religioso existente; elementos que podían ser tangibles (como los templos o las figuras religiosas) o intangibles (prácticas sociales y creencias).²⁴ En tanto

²² Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*, 1ª ed. (Fondo de Cultura Económica, 2020), 20-21.

²³ Sergio Rosas Salas, “La Ley Tejeda y el anticlericalismo en las regiones: las razones y las bases sociales de una reglamentación constitucional (Veracruz, 1931)”, en *La Constitución de 1917 y las relaciones Iglesia-Estado en México. Nuevas aportaciones y perspectivas de investigación*, coord. por Pablo Mijangos et al., (Universidad Pontificia de México, 2020), 283.

²⁴ José Alberto Moreno Chávez, “Quemando Santos para Iluminar Conciencias. Desfanatización y Resistencia al Proyecto Garridista, 1924-1935”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 42 (2011): 48-50, doi: <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2011.42.30389>.

proyecto mayormente desfanatizador, el garridismo buscó por todos los medios extirpar del imaginario colectivo todo vínculo con la religión católica. Por tanto, utilizaré el término “desfanatización” o “proyecto desfanatizador” para referirme al proyecto garridista, y reservaré el término “anticlerical” para aquellas acciones exclusivamente legales.

El proyecto desfanatizador garridista ha recibido una profusa atención por parte de la historiografía tabasqueña, con un enfoque mayormente político, biográfico e institucional. Sin embargo, los católicos y la Iglesia aparecen en estas historias como actores secundarios o reducidos a víctimas del garridismo.²⁵ Y en la historiografía mexicana esta situación no cambia, pues en las grandes obras sobre la Guerra Cristera o el conflicto religioso posrevolucionario, el estado es mencionado como una región periférica que apenas ocupa alguna mención o pie de página. En *La Cristiada*, Jean Meyer reconstruye diferentes aspectos de la Guerra Cristera a nivel nacional (aunque enfocado en el Bajío): sus protagonistas, las fuerzas que favorecieron el orden de las cosas, así como una historia militar del movimiento. En todo este proceso, Tabasco ocupa un lugar secundario, pero no indiferente. El autor menciona en el tomo 1 las actividades de los cristeros en la zona limítrofe de Veracruz y Tabasco; en el tomo 2, esboza la historia de la Iglesia cismática mexicana, que encontró por un tiempo buena acogida en el estado; mientras que en el tomo 3, dedicado a los cristeros del Bajío no se menciona en absoluto a Tabasco.²⁶

Además de que el catolicismo tabasqueño se encontraba fuera del epicentro cristero, Meyer dio mucho peso a las explicaciones devocionales y religiosas antes que a otros aspectos más sociales. Esto influyó para alimentar la tesis de Tabasco como una región poco católica en relación con el territorio cristero. Sin embargo, Ramón Jrade va más allá de las explicaciones devocionales y demuestra cómo la organización territorial de la Iglesia constituyó un elemento primordial no sólo en las guerras cristeras, sino en los conflictos agrarios del Bajío. La creación allá de múltiples parroquias rurales bien comunicadas formó a un clero fuerte con capacidad de movilización y liderazgo. Situación que, como mencioné anteriormente, no se cumplía en Tabasco.²⁷ Tres décadas después de publicada su trilogía,

²⁵ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 24.

²⁶ Jean Meyer, *La Cristiada I. La guerra de los cristeros; La Cristiada, II. El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929; La Cristiada III. Los cristeros*, 9ª ed. (Siglo XXI Editores, 1985).

²⁷ Ramón Jrade, “Inquiries into the Cristero Insurrection Against the Mexican Revolution”, *Latin American Research Review* 20, núm. 2 (1985), 53-67, doi: <https://doi.org/10.1017/S0023879100034488>;

Meyer escribió una “mea culpa” sobre sus tesis devocionales y reconoció la capacidad de movilización del catolicismo popular tabasqueño para combatir al programa desfanatizador.²⁸

El trabajo de Alicia Olivera ubica la Guerra Cristera en un proceso de mediana duración considerado como una continuación de las pugnas entre fuerzas “tradicionalistas” y “progresistas” que había iniciado desde la Independencia.²⁹ Olivera reconoce, sin mencionar el concepto, la existencia de una guerra cultural de larga data en donde se disputaron por lo menos dos nociones contrapuestas de nación. Igual que en el posterior trabajo de Meyer, la autora menciona vagamente las regiones fuera del Bajío cristero, pero gracias a su trabajo en el Archivo de la Liga Defensora de la Libertad Religiosa se pudo conocer la existencia de un centro local de aquella organización en Villahermosa. Con esto, se puede cuestionar el argumento de que los católicos tabasqueños únicamente resistieron de forma encubierta y aislada. Por su parte, Martaelena Negrete sitúa su estudio posterior al conflicto cristero, entre las negociaciones del *modus vivendi* de 1929 y las difíciles relaciones Iglesia-Estado durante toda la década de los treinta. Su enfoque institucional se refleja también en la delimitación espacial, aunque la autora reconoce que las tensiones anticlericales fueron mayores en Tabasco, su estudio se limitó exclusivamente a la arquidiócesis de México.³⁰ Así, Negrete estudia la irrupción de los Camisas Rojas llegados al Distrito Federal en 1935 en conjunto con Garrido, y, de igual manera, contrasta el clima de distensión religiosa vivido a nivel nacional a fines de los treinta con las tensiones aun imperantes en Tabasco.

Estos textos ofrecen una mirada general de la Guerra Cristera y del conflicto religioso posrevolucionario, que, como comentan Rafael Segovia y Alejandra Lajous no siempre son equiparables entre sí.³¹ Al mismo tiempo son un importante punto de partida de nuestro análisis, al integrar el fenómeno religioso tabasqueño a un marco explicativo de alcance nacional. Se puede enunciar ahora la producción historiográfica alrededor del garridismo,

Jean Meyer, *Pro domo mea: La Cristiada" a la distancia*, 1ª ed. (CIDE, 2004), 11-12.

²⁸ Jean Meyer, *Pro domo mea: La Cristiada" a la distancia*, 7-13.

²⁹ Alicia Olivera Sedano, *La guerra cristera. Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929*, 1ª ed., (Fondo de Cultura Económica, 2019), 241.

³⁰ Martaelena Negrete, *Relaciones entre la iglesia y el Estado en México: 1930-1940*, 1ª ed. (El Colegio de México, Universidad Iberoamericana, 1988), 11.

³¹ Lorenzo Meyer, et al., *Historia de la Revolución Mexicana. 1928-1934, vol. 12. Los inicios de la institucionalización: la política del Maximato*, 1ª ed. (El Colegio de México, 1978), 11.

desde sus corrientes más políticas y centradas en el gobierno o el mismo Tomás Garrido, hasta aquellos trabajos en donde los católicos comenzaron a cobrar importancia.

Identifico tres grandes tradiciones historiográficas del período garridista. La primera es una tradición liberal o política, centrada en la figura de Tomás Garrido y que señala su proyecto como una fuerza poderosa apoyada en el gobierno federal. En esta producción, los católicos y la Iglesia aparecen en un segundo plano, ya sea como víctimas pasivas o como aliados pragmáticos. En segundo lugar, se encuentra una tradición confesional que, aunque escasa, ha señalado el martirio de los católicos frente a un gobierno impío y opresor. Esta tradición conservadora, iniciada por el líder sinarquista Salvador Abascal ha sobrevivido hasta el día de hoy. Por último, está una tradición social y cultural más reciente que busca brindar una visión equilibrada entre la resistencia católica y el proyecto garridista. Aunque buena parte de esta historiografía aun reconoce la heterodoxia religiosa de Tabasco, ha brindado, desde la historia cultural, una perspectiva más amplia en la cual los católicos se vuelven protagonistas por primera vez.

La tradición política se puede subdividir en tres tipos de trabajos. En primera instancia, están aquellas obras cuyos autores vivieron de primera mano el garridismo, y describieron sus experiencias al lado de Garrido, ya sea como colaboradores u opositores a éste. Desde una perspectiva biográfica apologista se encuentran los trabajos de Manuel González Calzada, Baltasar Dromundo y Amado Caparroso. Por su parte, en la oposición resaltan las memorias de Salvador Camelo Soler, líder agrarista que desafió a Tomás Garrido en dos de las tres expediciones punitivas.³² El segundo grupo de esta tradición lo componen los primeros historiadores formados en universidades que estudiaron el período sin haber vivido en él. Isabel Chávez Zamora mantiene el enfoque biográfico, pero incorpora un interesante análisis psicológico del liderazgo de Tomás Garrido. Carlos Martínez Assad, pionero en este grupo reconstruye al garridismo desde la historia regional dentro del proceso de institucionalización del Estado posrevolucionario. Enrique Canudas, también desde la historia política, analiza el ascenso de Tomás Garrido en el contexto de los enfrentamientos

³² Manuel González Calzada, *Tomás Garrido: (Al derecho y al revés)*, 1ª ed. (s.e., 1940); Baltasar Dromundo, *Tomás Garrido. Su vida y su leyenda*, 1ª ed. (Editorial Guaranía, 1953); Amado Alfonso Caparroso, *Tal cual fue Tomás Garrido Canabal*, 1ª ed. (Talleres de la Editorial Libros de México, 1985); Salvador Camelo Soler, *Tabasco. La historia y el mito*, 1ª ed. (I. A. G. en Color, S. A., 2010).

de distintas facciones revolucionarias regionales. Acorde con estas líneas de estudio, los trabajos de Arturo Filigrana se centran en analizar los principales derroteros políticos y socioeconómicos del gobierno garridista.³³

El tercer grupo de la tradición liberal lo componen los primeros trabajos que prestaron atención al proyecto desfanatizador y al papel de diferentes actores sociales dentro de esta cruzada antirreligiosa. No se trata de una tradición confesional, porque no buscan exaltar el martirio de los católicos, sino que explican la existencia de un anticlericalismo popular en el que diferentes sectores fuera de la élite coadyuvaron a dicho proyecto. Trinidad Torres Vera escribe una historia social de las mujeres y analiza su participación dentro del garridismo con perspectiva de género.³⁴ Marcela Tostado y Alan Kirshner, describen las actividades antirreligiosas y educativas de dos grupos centrales para el garridismo: el magisterio y los estudiantes convertidos en Camisas Rojas.³⁵ Finalmente, se encuentra la tesis doctoral de Walter Martínez, una reciente investigación dedicada a estudiar la cultura política desarrollada en el Tabasco garridista desde el foco de su Bloque de Jóvenes Revolucionarios o Camisas Rojas. Se trata de un exhaustivo análisis que incorpora el conocimiento regional con perspectivas globales que muestran cómo la maquinaria garridista se nutrió de diferentes sectores sociales, y no solamente fue parte de un proyecto de élite.³⁶

En cuanto a la segunda tradición, la confesional o cuasi confesional, el representante más destacado es Salvador Abascal, líder del movimiento católico de 1938. En sus dos libros dedicados a Tabasco describe los excesos del garridismo, el martirio del catolicismo local, así como los pormenores de la movilización que encabezó.³⁷ Un segundo autor católico es

³³ Isabel Chávez Zamora, *Tomás Garrido de líder carismático a líder institucional*, 1ª ed. (Gobierno del Estado de Tabasco, 1987); Carlos Martínez Assad, *El Laboratorio de la Revolución...* (su primera edición es de 1979); Enrique Canudas, *Trópico rojo. Historia política y social de Tabasco. Los años garridista 1919/1934*, Tomo I, 1ª ed. (Gobierno del Estado de Tabasco, 1989); Arturo Filigrana Rosique, *El Tabasco de Tomás Garrido*, 1ª ed. (Ediciones Monte Carmelo, 2007).

³⁴ Trinidad Torres Vera, *Mujeres y utopía, Tabasco Garridista*, 1ª ed. (Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2001).

³⁵ Marcela Tostado, *El intento de liberar a un pueblo, educación y magisterio tabasqueño con Garrido Canabal: 1924-1935*, 1ª ed. (Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991); Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 1ª ed. (Secretaría de Educación Pública, 1976).

³⁶ Walter Martínez Hernández, "El movimiento de los Camisas Rojas: política, modernidad y religión en el Tabasco de Tomás Garrido Canabal, 1931-1935", (Tesis de doctorado en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020).

³⁷ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 1ª ed. (Editorial Tradición, 1977); Salvador Abascal, *Tomás Garrido Canabal: sin Dios, sin curas, sin iglesias, 1919-1935*, 1ª ed. (Editorial Tradición, 1987).

Severo García, hermano del llamado “indio Gabriel”, líder de la resistencia católica en San Carlos, Macuspana. En *El indio Gabriel (La matanza de San Carlos)*, describe el activismo espiritual de su hermano, la organización comunitaria de los católicos mediante el Apostolado de la Oración y, finalmente, elabora una cronología del enfrentamiento que tuvieron con las fuerzas gobiernistas.³⁸ Otro autor católico de la época es el periodista británico Graham Greene, quien inmortalizó la actividad sacramental del padre Macario Fernández. En su novela *El poder y la gloria* se cuenta la historia (ficticia, pero con visos de realidad) de la cruzada heroica del padre José, matizada con su enfrentamiento consigo mismo y con su alcoholismo. El relato novelesco de Greene estaba inspirado a su vez en su diario de viaje, *Caminos sin ley*, en donde elabora una crónica de sus vivencias en territorio tabasqueño.³⁹

Al igual que en la tradición anterior, esta historiografía confesional no sólo está compuesta por actores de la época que escribieron sus vivencias, sino de historiadores profesionales quienes, en este caso, mantuvieron cierto grado de apología hacia los católicos. En primera instancia, se encuentra los textos de Isabel Blanco quien planteó de manera seria la existencia de una oposición católica, pero que en ocasiones resaltaba la figura de Abascal como un caudillo que arriesgó su vida en pro de sus principios religiosos.⁴⁰ En ese orden de ideas, se encuentra el libro *El Indio Gabriel apóstol y mártir chontal* del profesor Armando Pérez Vidal. Su párrafo introductorio deja ver su postura respecto al conflicto religioso: “Este libro revela la fe y la esperanza de un grupo valiente de indígenas chontales que tuvieron el valor de proteger la vitalidad de la Iglesia en Tabasco en los tiempos de la persecución religiosa”.⁴¹

A pesar de que su enfoque confesional limita el análisis riguroso de un proceso complejo, el trabajo de Pérez Vidal aporta también un rico catálogo documental sobre los procesos de resistencia de la población chontal en Tabasco frente al proyecto desfanatizador,

³⁸ Severo García, *El indio Gabriel (La matanza de San Carlos)*, 1ª ed. (Editorial Jus, 1957),

³⁹ Graham Greene, *El poder y la gloria*, 2ª ed. (Editorial Porrúa, 2014); Graham Greene, *Caminos sin ley*, 2ª ed. (Editorial Porrúa, 2014).

⁴⁰ Isabel Blanco Velasco, *Tabasco. ¿Rojo o creyente?*, 1ª ed. (Secretaría de Educación, Cultura y Recreación, Dirección de Educación Superior e Investigación Científica de Tabasco, 1992); Isabel Blanco, “El Tabasco garridista y la movilización de los católicos por la reanudación del culto”, en *Religión, política y sociedad. El sinarquismo y la Iglesia en México (nueve ensayos)*, coord. por Rubén Aguilar y Guillermo Zermeño (Universidad Iberoamericana, 1992).

⁴¹ Armando Pérez Vidal, *El Indio Gabriel, apóstol y mártir chontal. La resistencia pacífica de los indígenas chontales del siglo XX. Memorias y documentos*, 1ª ed. (Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2022), 21.

y será utilizado para complementar el *corpus* documental de esta tesis. En suma, esta historiografía, que también podemos denominar “católica”, aunque con reservas por sus inclinaciones ideológicas, es un buen punto de partida para conocer la perspectiva religiosa del conflicto en Tabasco, y representa una antesala de las visiones más equilibradas en donde los católicos son protagonistas sin mitificarlos.

Los trabajos de Massimo de Giuseppe y José Moreno Chávez son un buen ejemplo de esta tercera tradición. Por medio de la historia cultural cuestionan el alcance del programa desfanatizador y estudian los diferentes mecanismos de resistencia del catolicismo regional.⁴² Carlos Méndez con esta misma metodología analiza la participación y resistencia de los tabasqueños durante la época garridista, atendiendo a las representaciones simbólicas y prácticas culturales que dieron forma al proyecto desfanatizador.⁴³ Ángel Gutiérrez Portillo, por su parte, reconoce la importancia que tuvo la Iglesia católica en la conformación del territorio tabasqueño y analiza las distintas mutaciones religiosas presenciadas en Tabasco, desde el catolicismo hasta las denominaciones protestantes.⁴⁴

Esta investigación se inserta en la tercera tradición historiográfica, pero toma en cuenta los materiales generados por las otras dos para brindar una explicación del fenómeno religioso desde múltiples perspectivas. Para conseguir esto, fue necesario incorporar diferentes fuentes primarias divididas en bibliográficas, hemerográficas, de archivo y testimonios orales. El primer grupo lo conforman aquellos textos antes citados de actores que escribieron sus memorias, apologistas o no, del período garridista. La mayoría de estos ejemplares se consultaron en la Biblioteca Pública del Estado de Tabasco José María Pino Suárez de la ciudad de Villahermosa, Tabasco.

Los materiales hemerográficos fueron diversos en ideología, contenidos y repositorios. Resaltan *Redención* y *La voz del estudiante* que brindaron una visión oficial del conflicto al ser medios garridistas; ambos encontrados en la Biblioteca José Martí de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco (UJAT). En este mismo tono ideológico, se

⁴² Massimo de Giuseppe, “El Tabasco racionalista frente a lo indígena: entre laboratorio social y experimentación cultural (1922-1934)”, *Historia Mexicana* 61, núm. 2, (2011); José Alberto Moreno Chávez, “Quemando Santos para Iluminar Conciencias...”

⁴³ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*

⁴⁴ Ángel Gutiérrez Portillo, *El rostro religioso de Tabasco: la conquista católica de las almas y el advenimiento del protestantismo, 1519-1940*, 1ª ed. (Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2024).

encuentra *Juventud Roja* y *Cristo Rey*, cuyos ejemplares encontrados en el Fondo Tomás Garrido del Archivo General de la Nación (AGN) fueron importantes para conocer las actividades desfanatizadoras de los Camisas Rojas en la ciudad de México. Los repositorios digitales también fueron importantes en este sentido. En la Hemeroteca Nacional Digital de México se consultó prensa protestante como *El Tiempo* o *El Faro* que me permitieron conocer algunas de las actividades del obispado en Villahermosa. De igual forma se tuvo acceso a la página web de la Colección Francisco J. Santamaría de la UJAT en donde se consultó prensa opositora al garridismo como el semanario *Tabasco* a cargo del general antigarridista Fernando Alipi Oropeza.

El corpus documental se nutrió de dos acervos principales: el AGN y el Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM). En el primero se consultó el Fondo Tomás Garrido en donde se encontraron disposiciones del gobierno estatal, programas de actividades culturales y desfanatizadoras, así como la apropiación y resignificación de varios templos. En el Fondo Presidentes (Obregón-Calles, Emilio Portes Gil, Abelardo L. Rodríguez y Lázaro Cárdenas) se encontraron discursos sobre la cuestión religiosa, correspondencia nacional e internacional, así como cartas de católicos tabasqueños que denunciaban al gobierno estatal.

El AHAM resultó fundamental para reconstruir la perspectiva de diferentes actores católicos. Desde la correspondencia de Pascual Díaz Barreto, los manuscritos de Macario Fernández en su cruzada sacramental, hasta testimonios del catolicismo clericalizado que desahogaba sus sentimientos respecto de la persecución que sufrían. Asimismo, este archivo diocesano resguarda diferente documentación pontificia relativa a los movimientos católicos modernos de finales de siglo XIX y principios del siglo XX, a saber: Doctrina Social Católica, Acción Católica y diferentes asociaciones laicas tanto locales como nacionales.

En cuanto a los testimonios orales, resaltan once entrevistas transcritas encontradas en el Archivo de la Palabra del Instituto José María Luis Mora. Estos testimonios, mayormente de profesores racionalistas nos acercaron a la perspectiva social que se pretende brindar: conocer sensibilidades, interpretaciones y actos de apoyo o resistencia al garridismo. También se consultó la entrevista que Isabel Blanco le hizo a Salvador Abascal en *Tabasco. ¿Rojo o creyente?* En esta, Abascal describe su experiencia en Tabasco, su perspectiva de los

católicos de allí, así como los pormenores del movimiento de 1938. El último de estos testimonios es un manuscrito inédito al que tuve acceso en Emiliano Zapata, Tabasco. En él se narra el resguardo devocional del señor Bibiano quien escondió a la patrona del lugar de las huestes garridistas.⁴⁵

Con base en esta información se plantean cinco capítulos que responderán a una lógica más temática que cronológica. En el primero, intitulado “El proyecto desfanatizador garridista” se analizan los discursos y prácticas que definieron las guerras culturales de la posrevolución, tanto en México como en Tabasco. El segundo capítulo, “La diócesis de Tabasco, 1880-1924” ofrece un antecedente de la historia del catolicismo en la entidad, mediante la conformación de su obispado y su mayor incorporación a un catolicismo global marcado por las asociaciones laicas modernas.

El tercer capítulo, “El laicado tabasqueño frente al garridismo” expone los mecanismos de resistencia de las dos tradiciones confesionales previamente mencionadas, tanto las formas encubiertas y privadas de religiosidad como su organización en el Apostolado de la Oración del Indio Gabriel. Elemento importante de este capítulo será la actividad sacramental que clandestinamente desarrolló el padre Macario, y en el que participaron decenas de estos laicos. A decir de Elias Wolff, los sacramentos “son expresiones privilegiadas de la vida cristiana y eclesiástica.” Mediante éstos los fieles pueden acceder a un mecanismo de intermediación entre Dios, su Iglesia y su comunidad.⁴⁶

En el capítulo 4, “La oposición liberal, el anticlericalismo político y el ocaso del garridismo” se estudian las alianzas que sostuvieron los católicos con diversos políticos de clase media que aspiraban a derrocar a Tomás Garrido para acceder al poder. En la parte final de este capítulo se explicará por qué la caída del líder tabasqueño no se tradujo en el final del proyecto desfanatizador y cómo la ruptura entre estos grupos antigarridistas produjo un letargo en las aspiraciones católicas. De esta manera, la movilización del catolicismo tabasqueño para la reapertura del culto entre 1937 y 1938 se analiza en el capítulo 5. En este cierre se rechaza tratar al movimiento católico de 1938 como un proyecto espontáneo, exótico

⁴⁵ El testimonio no especifica el nombre completo del señor en cuestión. “Historia de la Virgen del Rosario extraído del Archivo Personal de la profesora Leonor Menéndez Ramírez, conservado por María Molina Ortega.

⁴⁶ Elias Wolff, “Sacramentos, símbolos de comunhão: elementos para um mútuo reconhecimento entre as igrejas”, *Horizonte* 21, núm. 64, (2023): 2, doi: 10.5752/P.2175-5841.2023v21n64e216413.

o como una importación de un catolicismo militante ajeno a la entidad. Se considerará a este como resultado de una realidad gestada a través de los años por la resistencia católica, el agotamiento del programa desfanatizador y las condiciones propiciadas por un gobierno federal que paulatinamente institucionalizaba la política nacional e incorporaba a las viejas estructuras regionales. En consecuencia, los católicos obtuvieron una victoria mayor que sus pares liberales: la reanudación del culto, la restitución de su diócesis y el regreso de su jerarquía católica luego de catorce años de persecución.

Capítulo 1.

El proyecto desfanatizador garridista

Durante los años más álgidos de la Revolución mexicana, el constitucionalismo emprendió una cruzada en contra de la Iglesia católica y de las creencias populares. Esto respondió tanto a factores coyunturales como ideológicos: por una parte, se acusaba al clero de haber apoyado tácitamente al régimen usurpador de Victoriano Huerta, mientras se fortaleció la idea del catolicismo como un conjunto de creencias y prácticas perniciosas para el progreso material del país. Esto se inscribía a su vez en un proceso más amplio en el que los Estados nacionales alrededor del mundo buscaron integrar a sus poblaciones a grandes proyectos culturales que procuraron constituir nuevas lealtades populares mientras promovían una idea más o menos homogénea de nación.⁴⁷

En México, esos proyectos encontraron en el símbolo de la Revolución el mejor móvil por el que circularon una serie de ideas modernas y seculares que a su vez, se convirtió en el gran marco retórico y práctico por el que la sociedad mexicana dirimió su concepción de lo que debía ser el país durante esos años.⁴⁸ De aquellos debates se comenzaron a gestar una serie de conflictos culturales liderados por anticlericales que preconizaban en México una transición de una vida confesional con instituciones tradicionales a una sociedad secular y moderna en términos jurídicos-políticos. Del otro lado de la ecuación se encontraban los católicos, quienes veían en estos proyectos estatales una amenaza a su fe, a sus modos de organización y hasta una afrenta moral hacia lo que consideraban el núcleo del alma mexicana.

Una vez concluida la Revolución mexicana, estas pugnas culturales se desarrollaron de manera desigual en el territorio nacional. Como sugiere Carlos Martínez Assad, durante

⁴⁷ Mary Kay Vaughan, *La política cultural en la revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México 1930-1940*, 1ª ed. (Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica, 2000), 25-26.

⁴⁸ Sergio Rosas Salas, “La Ley Tejeda y el anticlericalismo en las regiones: las razones y las bases sociales de una reglamentación constitucional (Veracruz, 1931)”, en *La Constitución de 1917 y las relaciones Iglesia-Estado en México. Nuevas aportaciones y perspectivas de investigación*, coord. por Pablo Mijangos et al., (Universidad Pontificia de México, 2020), 283; William Roseberry, “Hegemonía y lenguaje contencioso”, en *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, comp. por Gilbert Joseph y Daniel Nunguet (Ediciones Era, 2002), 220.

la década de 1920 y hasta mediados de los treinta, la geografía mexicana estuvo marcada por poderosos cacicazgos regionales capaces de detentar un poder autónomo, pero que se legitimaban en el marco ideológico nacional brindado por la Revolución a través del gobierno federal.⁴⁹ Este último se apoyaba en la capacidad de movilización popular que estos caciques tenían en sus zonas de influencia, en un momento de reconfiguración del aparato estatal. En muchos de estos proyectos figuraba el ideal de configurar un hombre nuevo, libre de atavismos religiosos y consciente de sus derechos y obligaciones en una sociedad republicana e industrial.⁵⁰

De entre los proyectos regionales que enarbolaron las ideas de la Revolución mexicana, el liderado por Tomás Garrido Canabal en Tabasco es conocido por haber sido uno de los más radicales en materia religiosa. El gobierno garridista aspiró a eliminar del territorio tabasqueño todo indicio de la religión católica, sus agentes, sus símbolos y hasta las costumbres que de ella emanaban. En concordancia con el proyecto federal, este programa regional buscó ejecutar toda una guerra cultural que desplazara al catolicismo como eje de la sociedad y que afianzara la modernización del estado en términos capitalistas, aunque con una retórica socialista.⁵¹ Garrido complementó sus disposiciones anticlericales con objetivos que él mismo denominó “desfanatizadores” o “antirreligiosos”, que más que buscar atacar en contra de la Iglesia como institución, pretendía desacralizar a la sociedad desde sus cimientos.⁵²

En este capítulo analizo los elementos prácticos y discursivos que definieron estas pugnas culturales en México y Tabasco. Primero se llevará a cabo un repaso somero de las condiciones de estos conflictos durante los años 1920 y 1930 a nivel nacional, para después exponer las directrices que definieron al proyecto desfanatizador garridista. Asimismo, me centraré en las instituciones que permitieron la integración, retórica y práctica, de la

⁴⁹ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*, 1ª ed. (Fondo de Cultura Económica, 2020), 15-16.

⁵⁰ Beatriz Urías Horcasitas, *Historias Secretas del Racismo en México*, 1ª ed. (Tusquets Editores, 2007), 20.

⁵¹ Christopher Clark, y Wolfram Kaiser, “Introduction: The European culture wars” en *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, ed. por Christopher Clark y Wolfram Kaiser (Cambridge University Press), 1-10.

⁵² En 1934, Tomás Garrido Canabal recomendó a los Camisas Rojas Manuel Cahero y José Malpica, presidente y secretario del Comité Anticlerical Revolucionario, que su organización no se denominara en adelante “Anticlerical” sino “Antirreligioso.” Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Tomás Garrido Canabal, Correspondencia, caja 111, expediente 15.

población tabasqueña a estas pugnas mediante diferentes mecanismos de negociación, coerción y control. Todo esto en el marco general de un país que era cada vez más hostil con la Iglesia católica, sus creencias, valores y prácticas; en otras palabras, Tabasco como una de las expresiones más radicales de una pugna nacional por la desacralización de la vida cotidiana de las personas.⁵³

1.1 Guerras culturales de la posrevolución

Una de las prioridades de los gobiernos posrevolucionarios, el de Venustiano Carranza, el provisional de Adolfo de la Huerta y el de Álvaro Obregón fue reconstruir y pacificar al país.⁵⁴ Quizá por eso, estos años estuvieron marcados por el pragmatismo del gobierno de Obregón, quien en reiteradas ocasiones tomaba una posición vacilante respecto al conflicto religioso. El sonorenses podía declarar que tanto la Iglesia como el Estado eran “senderos de la virtud, moralidad y hermandad”, mientras que consentía la expulsión del representante de la Santa Sede en México, Ernesto Filippi, por encabezar manifestaciones públicas de culto con motivo de la erección del monumento a Cristo Rey en Silao, Guanajuato.⁵⁵ Asimismo, el presidente no tuvo problemas en nombrar a un católico como José Vasconcelos como primer titular de la Secretaría de Educación Pública (SEP), epicentro de la política cultural del régimen. El secretario vislumbró al profesor como un apóstol laico cuyo deber era “evangelizar” a las poblaciones neófitas en el idioma castellano y en la mexicanidad.⁵⁶

El apostolado vasconcelista tuvo que convivir en esos años con varios proyectos mucho más comprometidos en sus fines desfanatizadores. El más importante fue el que giró

⁵³ Alan Knight, “La mentalidad y el modus operandi del anticlericalismo revolucionario”, tomo II en *Repensar la Revolución Mexicana* (El Colegio de México, 2013), 121-124.

⁵⁴ Manuel Ceballos, “La Iglesia católica en el Porfiriato y en la Revolución” en *Historia Mínima de la Iglesia Católica en México*, ed. por Antonio Rubial, et al, (El Colegio de México, 2021), 208; Álvaro Matute, *Historia de la Revolución Mexicana. 1917-1924, vol. 8. La carrera del caudillo*, 1ª ed. (El Colegio de México, 1980), 47.

⁵⁵ Ben Fallaw, “Varieties of Mexican Revolutionary Anticlericalism, iconoclasm and otherwise, 1915-1935”, *The Americas* 65, núm. 4 (2009): 494-496, doi: <https://doi.org/10.1017/S0003161500062234>; John W. F. Dulles, *Ayer en México. Una crónica de la Revolución (1919-1936)*, 1ª ed. (Fondo de Cultura Económica, 2018), 272.

⁵⁶ Javier Ocampo, “José Vasconcelos y la Educación mexicana”, *Revista historia de la Educación Latinoamericana* 7 (2005): 149; Luis Barrón, “Conservadores liberales: Luis Cabrera y José Vasconcelos, reaccionarios y tránsfugas de la Revolución”, en *Conservadurismo y derechas de México*, tomo II, coord. por Erika Pani (Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009), 450.

en torno a la educación racionalista. Su principal promotor fue el profesor yucateco José de la Luz Mena, quien, apoyado por el gobierno socialista de Felipe Carrillo Puerto pudo implementarlo en su estado natal, lugar que sirvió de plataforma para llevarlo a otras entidades como Tabasco o Veracruz. Los principios que propugnaban la eliminación de ataduras religiosas hicieron que el perfil pedagógico del racionalismo cediera su lugar a uno más antirreligioso, que pronto fue usado como bandera para movilizar bases sociales o luchar contra el clero.⁵⁷

A diferencia de su predecesor constitucionalista, Salvador Alvarado, y de su homólogo tabasqueño, Tomás Garrido, Carrillo Puerto procuró no coercer de más ni a la Iglesia ni a los católicos, debido a que era consciente de la importancia que tenían estas creencias en la sociedad yucateca. En cambio, esperaba que los símbolos socialistas poco a poco sustituyeran a los “símbolos obsoletos católicos.” Aunque eso no impidió que el gobernador imprecara al arzobispo Martín Tritschler y Córdoba respecto a que el clero no estaba a la altura de la misión de Jesucristo, “uno de los primeros socialistas del mundo.”⁵⁸ Un choque de programas culturales sucedió en 1922 cuando José Vasconcelos visitó Yucatán acompañado por Jaime Torres Bodet y por los pintores Diego Rivera y Roberto Montenegro. Después de escuchar hablar a los yucatecos sobre la educación racionalista, el secretario aconsejó al gobernador prevenir la influencia de “ateos profesionales”; el nuevo gobierno, ansioso de recursos federales, respetó el punto de vista del secretario.⁵⁹

La labor de Vasconcelos en la SEP no sólo encuentra su fundamento en el pragmatismo del presidente. Estoy de acuerdo con Adrian Bantjes en que Obregón preconizó un enfriamiento del jacobinismo revolucionario, con el que buscaría acordar un *modus vivendi* con la Iglesia. Empero, el anticlericalismo ya había echado hondas raíces en buena

⁵⁷ Cfr. Francisco Ferrer Guardia, *La Escuela Moderna*, 2ª ed. (Tusquets, 2002), 8; Carlos Martínez Assad, *Los Lunes Rojos, la educación racionalista en México*, 1ª ed. (Secretaría de Educación Pública, El Caballito, 2000), 9-20; Antonio Betancourt Pérez, *La pedagogía del Anarquismo, la escuela racionalista*, 1ª ed. (Estudios y Ensayos, 1969), 50; José Alberto Moreno Chávez, “Quemando Santos para Iluminar Conciencias. Desfanatización y Resistencia al Proyecto Garridista, 1924-1935”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 42 (2011): 54-56, doi: <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2011.42.30389>.

⁵⁸ Gilbert Joseph, *Revolución desde afuera, Yucatán, México y los Estados Unidos, 1880-1924*, 1ª ed. (Fondo de Cultura Económica, 2010), 253-254.

⁵⁹ John W. F. Dulles, *Ayer en México...*, 115.

parte de la élite dirigente, en especial de los partidarios del general Plutarco Elías Calles.⁶⁰ A mediados de 1924, el levantamiento de Adolfo de la Huerta fue sofocado, y con la sucesión presidencial prácticamente resuelta a favor de Calles, Vasconcelos renunció a la titularidad de la SEP para contender por la gubernatura de Oaxaca. Con su salida y la eventual llegada de José Manuel Puig Casauranc y de los callistas al ministerio, no sólo fracasó la tentativa de un *modus vivendi* por parte de Obregón, sino uno de los últimos intentos por implementar un programa modernizador de corte moderado.

A mediados de la década se suscitó una radicalización anticatólica que permeó no sólo la educación, sino otros ámbitos de la vida de los mexicanos. Un ejemplo de ello fue el intento de *anglicanización* llevado a cabo por el líder de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), Luis N. Morones, aliado del gobierno federal. En febrero de 1925, el presidente Calles dio su apoyo a la iniciativa de Morones de conformar una Iglesia Católica Apostólica Mexicana (ICAM), cismática de Roma y liderada por el sacerdote nacionalista Joaquín Pérez Budar. Este clérigo era un antiguo discípulo del obispo de Tamaulipas Eduardo Sánchez Camacho, quien en 1896 rechazó el relato aparicionista de la Virgen de Guadalupe en una carta en la que también renunció y rompió con Roma.⁶¹

En la noche del 21 de febrero de 1925, un grupo de miembros de la CROM, autodenominados “Caballeros de Guadalupe”, acompañados de otro padre cismático, Manuel L. Monge, tomaron por asalto el templo de La Soledad en la Ciudad de México. Después de obligar al sacerdote Alejandro Silva a retirarse, se posesionaron y a la mañana siguiente, intentaron llamar a misa y fundar espiritualmente la nueva Iglesia, pero sólo consiguieron ser brutalmente atacados por un grupo de feligreses, hasta que intervino la policía.⁶² Ciertamente “una Iglesia no se funda como un sindicato.”⁶³ Así, la ICAM nunca superó la docena de sacerdotes en sus filas, además, la reticencia de los fieles a formar parte de los servicios

⁶⁰ Adrian A. Bantjes, “Saints, Sinners, and State Formation: Local Religion and Cultural Revolution in Mexico” en *The Eagle and the Virgin. Nation and Cultural Revolution in Mexico, 1920-1940*, ed. por Mary Kay Vaughan y Stephen E. Lewis (Duke University Press, 2006), 142.

⁶¹ Jesús Hernández Jaimes, “Un obispo antiguadalupano”, *Relatos e Historias en México*, 22 de marzo de 2024. <https://relatosehistorias.mx/nuestras-historias/un-obispo-antiguadalupano>.

⁶² Antonio Rius Facius, *La juventud católica y la Revolución mejicana, 1910-1925*, 1ª ed. (Editorial Jus, 1963), 276.

⁶³ Frase de Aurelio Manrique, político obregonista, diputado y gobernador de San Luis Potosí. Jean Meyer, *La Cristiada, II. El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*, 9ª ed. (Siglo XXI Editores, 1985), 154.

litúrgicos de ésta ocasionó que Calles retirara su apoyo al proyecto; posteriormente, el templo de La Soledad se convirtió en biblioteca pública.⁶⁴

A las tensiones generadas por la ICAM se le sumaba la intransigencia con que actuaba la recién fundada Liga Nacional de Defensa Religiosa (LNDR) cuya acción violenta escaló a tal punto que el gobierno se comprometió a la completa aplicación de la Constitución.⁶⁵ El presidente Calles cumplió su amenaza y a mediados de 1926 presentó una iniciativa que reglamentaba el artículo 130 constitucional, conocida como Ley Calles. Ésta obligaba a los sacerdotes a registrarse ante el gobierno; prohibía determinadamente la educación religiosa, incluso en los establecimientos particulares; y elevaba las infracciones de culto al código penal, con penas de cárcel a los prelados que criticasen las leyes o al gobierno, así como, entre otras cosas, a quienes portasen sus hábitos fuera de los templos.⁶⁶ En señal de protesta, el Comité Episcopal decidió suspender los servicios religiosos a partir del 31 de julio de aquel año. Esto sería el preludio de la Guerra Cristera que azotó al Bajío por muchos años.⁶⁷

La Ley Calles y la ICAM tuvieron como objetivo debilitar y dividir a los católicos, así como afianzar la hegemonía del Estado sobre las conciencias, o, de alcanzar una suerte de “Real Patronato Moderno.”⁶⁸ Todo ello se articula en el proceso de conformación nacional que se vivía, y que formaba parte de los proyectos desfanatizadores posrevolucionarios. No era suficiente acusar a la Iglesia de promover ideas arcaicas entre las personas, también había que alejar la Santa Sede, considerada una fuerza extranjera, de los asuntos internos del país. En los días en que se buscaba convencer al clero de su integración a lo que sería la Iglesia nacional, una de las condiciones impuestas, a decir de monseñor Leopoldo Lara Torres,

⁶⁴ Jean Meyer, et al., *Historia de la Revolución Mexicana. 1924-1928, vol. II. Estado y sociedad con Calles*, 1ª ed. (El Colegio de México, 1977), 220; Alicia Olivera Sedano, *La guerra cristera. Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929*, 1ª ed., (Fondo de Cultura Económica, 2019), 83 y 88.

⁶⁵ Jean Meyer, et al., *Estado y sociedad con Calles*, 221-222.

⁶⁶ John W. F. Dulles, *Ayer en México...*, 276; Jean Meyer, *La Cristiada I. La guerra de los cristeros*, 9ª ed. (Siglo XXI Editores, 1985), 8.

⁶⁷ La Guerra Cristera estalló en el verano de 1926 y se extendió hasta 1929, se trató de uno de los conflictos más sangrientos del México posrevolucionario, y además de motivaciones religiosas (debido a la Ley Calles), diversos estudios también han debatido sobre el papel de las demandas agrarias en los estados de Michoacán, Guanajuato y Jalisco. Jean Meyer, *La Cristiada, I...*, 13-29; Ramón Jrade, “Inquiries into the Cristero Insurrection Against the Mexican Revolution”, *Latin American Research Review* 20, núm. 2 (1985), 53-67, doi: <https://doi.org/10.1017/S0023879100034488>.

⁶⁸ Alicia Olivera Sedano, *La guerra cristera...*, 87; Alan Knight “La mentalidad y el modus operandi del anticlericalismo revolucionario”, 122.

obispo de Tacámbaro, para ejercer el culto en total libertad, era separarse de la obediencia que tenían hacia el papa.⁶⁹

Poco después de iniciado el conflicto cristero, José R. Padilla, un trabajador independiente, se adhería al gobierno en términos que ilustran muy bien la visión que los anticlericales tenían sobre la Iglesia como una institución extranjera y antipatriótica. Para este líder sindical los católicos, “ya sean laicos o seculares, han proclamado su obediencia al Papa-Rey”, un tipo de monarca no sólo espiritual sino temporal que nunca había “renunciado a su pretendida soberanía sobre los llamados Estados Pontificios.”⁷⁰

Se buscaba recalcar el poder terrenal que Roma ejercía en los fieles, no sólo como una justificación a la supuesta desobediencia a las leyes vigentes, sino para desacralizar su autoridad espiritual. Otros recordaban la pesada herencia del “odioso yugo tiránico español” que había traído consigo la conquista espiritual, que volvía a México y a los países latinoamericanos unas simples “colonias de Roma.”⁷¹ En esa tesitura, la profesora Josefina Sandoval felicitaba a Calles por su enfrentamiento directo con el clero, pues ellos no querían “tener más Ley que la del Papa” y no comprendían que antes de “tener Religión tuvimos Patria.”⁷²

La Iglesia no sólo era, a ojos de los anticlericales, una institución antipatriótica o manipuladora de las inermes masas, sino que, al igual que a mediados del siglo XIX, se le acusaba de despojar de su riqueza a los más desfavorecidos y, por supuesto, de estar ligada a los poderes capitalistas. Dos cartas de adhesión al presidente Calles, provenientes del extranjero respaldaban esta idea tan promovida por los anticlericales mexicanos. En la primera, un contador público estadounidense de nombre Alexander L. DeLuca hacía una “extensa exposición sobre los daños que causa el dominio de la...Iglesia” y declaraba que los católicos eran incapaces de discernir que el valor de su trabajo iba constantemente al sostenimiento de la Iglesia. Esto, desde su perspectiva, daba como resultado una transferencia gradual de la riqueza del pueblo en su conjunto hacia el clero. Saltaba a la vista el argumento desarrollista también usado por el gobierno, en el sentido de que el poder civil administraba

⁶⁹ Antonio Rius Facius, *La juventud católica y la Revolución mejicana, 1910-1925*, 274.

⁷⁰ AGN, Presidentes, Obregón-Calles, Caja 36 expediente 104-L-25, legajo 3.

⁷¹ AGN, Presidentes, Obregón-Calles, Caja 36 expediente 104-L-25, legajo 3.

⁷² AGN, Presidentes, Obregón-Calles, Caja 36 expediente 104-L-25, legajo 3.

la riqueza popular en elementos tangibles como calles pavimentadas, protección o alumbrado público.⁷³ Para A. de Padua Dias, director de la Escuela Agrícola de Piracicaba de Sao Paulo, Brasil, el gobierno mexicano estaba repeliendo las osadas pretensiones de otras naciones poderosas que pretendían explotar las riquezas de México. El país, decía el brasileño, había sabido mantener en alto la soberanía nacional, y había acabado con el “inimigo de todo o progreso.”⁷⁴

En una entrevista sostenida con los obispos Leopoldo Ruiz de Michoacán y Pascual Díaz de Tabasco, Calles no dejaba de recordar que el clero había incitado la rebelión, e incluso amenazó con ordenar la ejecución del cura de Sahuayo por haber causado el “derramamiento de sangre.”⁷⁵ Por si fuera poco, el asesinato de Álvaro Obregón a mediados de 1928 entorpeció las negociaciones entre el gobierno y la Iglesia. Sin embargo, con la llegada de Emilio Portes Gil a la presidencia, un perfil mucho más afín a la negociación, y, a través de una importante correlación de fuerzas que incluían, además del clero y el gobierno mexicano, al Vaticano y a la embajada estadounidense encabezada por Dwight Morrow, se pudo concretar unos polémicos acuerdos que deslegitimaron la retórica de los sectores radicales de ambos bandos.⁷⁶ *Grosso modo* los acuerdos establecían una amnistía hacia los curas, quienes podían retornar a sus parroquias y diócesis; la restitución de los templos, obispados y casas parroquiales; mientras que el Vaticano y la Iglesia aceptaban que el nuevo *modus vivendi* se desarrollase dentro de los marcos legales establecidos por el gobierno.⁷⁷

Algunos sectores jacobinos tuvieron que adaptarse al nuevo estado de las cosas. Era común que recomendaran sacerdotes favorables al gobierno, como en una carta firmada por una junta vecinal de Los Aldamas, Nuevo León, en donde se elogiaba al sacerdote Melesio Guerrero por su “probada” lealtad y sumisión, así como su labor de inculcar “la fe sin fanatismo.”⁷⁸ Para ciertos sectores, el catolicismo no era un problema religioso, sino jurídico

⁷³ AGN, Presidentes, Obregón-Calles, Caja 36 expediente 104-L-25, legajo 3.

⁷⁴ “enemigo de todo el progreso”, traducido del portugués. AGN, Presidentes, Obregón-Calles, Caja 36 expediente 104-L-25, legajo 3.

⁷⁵ Jean Meyer, “La cuestión religiosa de México (1926-1929)” en *La participación política del clero en México*, coord. por Luis J. Molina Piñero (Universidad Autónoma de México, Facultad de Derecho, 1990), 92-93.

⁷⁶ Lorenzo Meyer, et al., *Historia de la Revolución Mexicana. 1928-1934, vol. 12. Los inicios de la institucionalización: la política del Maximato*, 1ª ed. (El Colegio de México, 1978), 11-16.

⁷⁷ Jean Meyer, *La Cristiada, II...*, 339-340.

⁷⁸ AGN, Presidentes, Emilio Portes Gil, Caja 112, expediente 10311.

y político, debido a que, como en el ejemplo anterior, mientras los prelados se mantuviesen alineados con el gobierno civil, se podría desarrollar un catolicismo libre de “fanatismos.” Sin embargo, los sectores más radicales todavía consideraban un error el reconocimiento que la Ley de Culto hacía del clero como un sector profesionista, debido a que se le habilitaba para “votar y ser votado”; los anhelos de desmovilización política de la Iglesia seguían vigentes a pesar de los acuerdos.⁷⁹

Estos recelos ocasionaron que la paz no se materializara después de 1929, pues el gobierno aún perseguía antiguos cristeros, en estados como Tabasco no se habían devuelto los templos ocupados desde 1925 y la Liga continuaba, pese a la aparente oposición de la Iglesia, con sus operaciones en la clandestinidad. El clima de desconfianza religiosa, mezclado con problemas de tipo agrario, ocasionaron que a partir de 1931 surgieran nuevos brotes de rebelión en el Bajío. Un año después, el papa Pío XI publicó la encíclica *Acerba Animi* en la que acusaba al Estado mexicano de incumplir los arreglos de 1929 y llamaba a los católicos a continuar la defensa de los derechos sagrados de la Iglesia. En respuesta, el presidente Abelardo L. Rodríguez expulsó al arzobispo Leopoldo Ruiz, por entonces delegado apostólico, y varios gobiernos estatales comenzaron a limitar el número de sacerdotes que podían ejercer ministerio en sus territorios.⁸⁰

Este período, conocido como Segunda Cristiada, se extendió hasta aproximadamente 1940.⁸¹ Sin demeritar la importancia de su vertiente armada, lo cierto es que este nuevo conflicto tuvo un cariz mucho más cultural, caracterizado por una radicalización de los discursos desfanatizadores. El bagaje liberal que había sostenido los recursos retóricos en contra de la Iglesia desde mediados del siglo XIX cedió su lugar a un entramado discursivo de tipo “socialista.” “La reconstrucción de templos es un crimen de lesa socialismo”, se podía leer en el semanario garridista *Cristo Rey*. En ese mismo editorial se pedía “derribar campanas, púlpitos y matracas hasta descolgar santos arcáicos y mil ídolos más del cristianismo salvaje [...]”.⁸² Los principales promotores de estos discursos socialistas fueron

⁷⁹ AGN, Presidentes, Emilio Portes Gil, Caja 112, expediente 10211.

⁸⁰ Ben Fallaw, *Religion and State Formation in Postrevolutionary Mexico*, 1a ed. (Duke University Press, 2013), 17.

⁸¹ Jean Meyer, “La segunda Cristiada en Michoacán, 1932-1940”, en *Actas del II Coloquio de Historia y Antropología Regional*, (El Colegio de Michoacán, 1980); Enrique Guerra Manzo, “El fuego sagrado. La Segunda Cristiada y el caso de Michoacán (1931-1938)”, *Historia Mexicana* 55, núm. 2. (2005): 513-575.

⁸² AGN, Tomás Garrido, publicaciones, recortes periodísticos, expediente 20.

los profesores de educación básica, y, en cierta medida algunos funcionarios de la SEP que buscaban relacionar la tarea desfanatizadora con un programa de superación social de los sectores populares.

En 1934, año en que la educación básica se convirtió en “socialista”, se podía encontrar en una de las muchas revistas consignas como “la repartición equitativa de la riqueza”, el socialismo como “deseo de justicia”, mientras evocaban las figuras de Karl Marx y Friedrich Engels. En otros panfletos, se publicaban poemas rojos que invitaban a “matar al capitalismo explotador e inmoral” y a “poner en fuga a los curas.”⁸³ Esto se explica por el momento histórico que se vivía. En 1929, la Gran Depresión ocasionó que el capitalismo cayera en un fuerte descrédito, que fue aprovechado por los Estados alrededor del mundo para implementar políticas cada vez más intervencionistas, no sólo en la economía, sino en los proyectos culturales. En México, élites cada vez más escoradas a la izquierda se hicieron con el control del recién fundado Partido Nacional Revolucionario (PNR) y de la Secretaría de Educación Pública (SEP) frente a los antiguos dirigentes liberales.⁸⁴

Historiadores como Matthew Butler o Adrian Bantjes no dudan en señalar el peso ideológico que tuvo la Revolución de Octubre en los reformadores mexicanos de esa década.⁸⁵ Pero coincido con Alan Knight de que, a pesar de las acusaciones norteamericanas de “bolchevismo”, los anticlericales y desfanatizadores posrevolucionarios tenían una “vigorosa tradición liberal”, basada en valores “ilustrados”, que, pese al recubrimiento socialista de los treinta, no dejaban de exaltar el trabajo como virtud, la higiene moral como aspiración cuasi puritana, la templanza, las explicaciones científicas y racionales de la realidad, así como un fuerte componente económico desarrollista.⁸⁶ El “jefe máximo” pese a

⁸³ Esperanza Velázquez, “El Socialismo como Valor Constructivo”, *Vibración. Magazine de Ideas Revolucionarias*, núm. 1, (1934): 12; AGN, Fondo: Tomás Garrido Canabal, Publicaciones, Recortes periodísticos, expediente 20.

⁸⁴ Mary Kay Vaughan, “Cambio ideológico en la política educativa de la SEP”, en *Escuela y sociedad en el periodo cardenista*, ed. por Susana Quintanilla y Mary Kay Vaughan (Fondo de Cultura Económica, 2003), 85-86.

⁸⁵ Adrian A. Bantjes, “Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De-Christianization Campaigns, 1929-1940” *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 13, núm. 1 (1997): 97, doi: <https://doi.org/10.2307/1051867>; Matthew Butler, “The Church in ‘Red Mexico’: Michoacan Catholics and the Mexican Revolution, 1920–1929”, *The Journal of Ecclesiastical History* 55, núm. 3, (2004): 520-522, doi: <https://doi.org/10.1017/S0022046904009960>.

⁸⁶ Alan Knight, “La mentalidad y el *modus operandi* del anticlericalismo revolucionario”, 131-33 y 146; Alan Knight, “El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución (una interpretación)”, *Historia mexicana* 35, núm. 1 (1985): 84.

su oposición al ala izquierda, también radicalizó su postura respecto a la Iglesia, aunque, acorde con los tiempos que se vivían, se expresó desde una perspectiva mucho más “totalizadora” que años atrás:

Es necesario que entremos en un nuevo periodo, que yo llamaría el periodo revolucionario psicológico: debemos entrar y apoderarnos de las conciencias de la juventud, porque son y deben pertenecer a la revolución [...] Porque el niño y el joven pertenecen a la comunidad... (y la revolución debe) desterrar los prejuicios y formar la nueva alma nacional.⁸⁷

Este discurso, conocido como el Grito de Guadalajara, fue el preámbulo de la reforma educativa de 1934. La redacción final del artículo 3º entremezclaba una retórica izquierdizante, propia de los políticos cardenistas, con los ímpetus desfanatizadores del grupo callista, el cual conformaba el ala derecha del partido. A diferencia de los maestros y políticos cardenistas, quienes no dudaban en citar a Marx en sus consignas, políticos cercanos a Calles como Ezequiel Padilla llegaron a señalar vehementemente que México no era un país marxista ni comunista, y que esta ideología era contraria a los sentimientos e intereses de la nación; Luis N. Morones, acusó al secretario de Educación Pública de Cárdenas de “promover escuelas clandestinas donde se enseñaba “esa ideología.”⁸⁸ Sin embargo, salvo por contados elementos, casi nadie abogaba por la abolición del capitalismo, y los objetivos de la reforma educativa más bien respondían a la misma lógica desarrollista pero, como mencioné, con un recubrimiento socialista. El profesor Alberto Bremauntz escribió que el objetivo de la reforma era formar una juventud “libre de prejuicios religiosos” y “preparar obreros que necesiten nuestras diversas actividades industriales.”⁸⁹

⁸⁷ Lorenzo Meyer, et al., *Los inicios de la institucionalización: la política del Maximato*, 178.

⁸⁸ Raquel Sosa Elizaga, *Los códigos ocultos del cardenismo*, 1ª ed. (UNAM, Plaza y Valdés Editores, 1996), 447-448.

⁸⁹ Alberto Bremauntz, *La educación socialista en México: antecedentes y fundamentos de la reforma de 1934*, 1ª ed. (Sin Editorial, 1943), 197.

Lázaro Cárdenas declaraba que la reforma buscaba solamente “subrayar más el punto de vista social que el individual.”⁹⁰ En un discurso en que defendía el socialismo educativo, ya como presidente electo, retomaba los valores desarrollistas, cientifistas y desfanatizadores que habían caracterizado los programas culturales de la posrevolución: “La escuela socialista usa, en su metodología [...] un sentido estrictamente científico y racionalista.”⁹¹ La ambigüedad con que se movió el debate da muestra de una disputa hegemónica entre las clases dominantes por definir los derroteros del programa cultural en un México que se consolidaba como nación y que buscaba sentar las bases de su desarrollo económico, industrial y social, en un sentido plenamente moderno.

Pero estos discursos, al menos en su vertiente oficial, tendrían sus días contados. A partir de 1936 el presidente Cárdenas rompería con el “jefe máximo” y purgaría a los callistas del gabinete presidencial y de la SEP. Cárdenas, más interesado en implementar su programa agrario que en combatir el fanatismo religioso, o quizá, como un mecanismo de ruptura con el callismo, favoreció un nuevo *modus vivendi* con la Iglesia.⁹² Otra muestra de este cambio discursivo se encuentra en la revista *El maestro rural*, donde las editoriales que buscaban despojar el fanatismo religioso a profesores y alumnos cedieron su lugar a manuales más orientados a la vida campesina, el reparto agrario, los derechos laborales y, a partir de 1938, la expropiación petrolera. En ese contexto, el presidente declaró que “no era atribución del gobierno ni estaba dentro de sus propósitos combatir las creencias ni el credo de cualquier religión”, posteriormente advertía a un grupo de profesores que no debía existir propaganda antirreligiosa en las escuelas, y que los esfuerzos de éstos debían limitarse a las labores de reforma social.⁹³ El delegado apostólico, Leopoldo Ruiz, todavía en el exilio, respondió favorable a las declaraciones de Cárdenas, condenó todo movimiento armado y defendió una vía lícita para conseguir las libertades religiosas. Así, entre 1936 y 1938 se configuró este

⁹⁰ Luz Elena Galván, “Educación durante el cardenismo” en *Lázaro Cárdenas: Modelo y legado*, Tomo III, dirigido por José Manuel Villalpando (Instituto Nacional de Estudios Históricos de las revoluciones en México, 2009), 165.

⁹¹ Lázaro Cárdenas, “Discurso de apoyo de la educación socialista”, citado en Gilberto Guevara Niebla, *La educación socialista en México (1934-1945)*, 1ª ed. (Ediciones El Caballito, Secretaría de Educación Pública, 1985), 87.

⁹² Luis González, *Historia de la Revolución mexicana. 1934-1940, vol. 15. Los días del presidente Cárdenas*, 1ª ed. (El Colegio de México, 1979), 62.

⁹³ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, 1ª ed. (Fondo de Cultura Económica, El Colegio Mexiquense, 1992), 41.

nuevo *modus vivendi* pese a la todavía oposición que los católicos mostraron a la educación socialista.⁹⁴

Pero el atemperamiento del anticlericalismo y de los programas desfanatizadores no sólo respondió a las intenciones rupturistas del presidente, o al deseo de desarrollar su programa de reforma social en un ambiente mucho más pacificado. El país atravesaba una tensa situación que empeoró en 1938: las organizaciones de clase media y católicas aún se encontraban movilizadas en contra de un proyecto que consideraban comunista y ateo; consecuencia de la expropiación petrolera, el gobierno mexicano tuvo que enfrentar la hostilidad del empresariado y del gobierno estadounidense; lo anterior se sumaba a un proceso inflacionario que sumía la economía del país, y, finalmente la rebelión de Saturnino Cedillo ese año puso de manifiesto una nueva división en el seno del ejército.⁹⁵

Cárdenas pensó que era mejor retener lo conquistado en medio de una vorágine de descontento social. Con esa convicción designó como candidato oficial al moderado Manuel Ávila Camacho en detrimento de su amigo, el jacobino Francisco J. Múgica, cuyas credenciales revolucionarias estaban más que probadas. El candidato del PRM se comprometió a no perseguir más las creencias religiosas, incluso, es recordado por su declaración “soy creyente”, la cual pronunció poco antes de asumir el cargo.⁹⁶ Durante el sexenio avilacamachista se concretó una nueva concertación Iglesia-Estado, en donde, al igual que en la concertación porfiriana, se mantuvieron los preceptos constitucionales sin aplicarse del todo, al tiempo que la Iglesia acalló su intransigencia frente al gobierno. Esta nueva concertación y la ulterior implementación de una política de unidad nacional muestran que “las polarizadas políticas del periodo posrevolucionario implicaban una batalla por la hegemonía entre élites rivales [...]”⁹⁷ Finalmente, los sectores radicales de ambos bandos, católicos y anticlericales, fueron desplazados de la toma de decisiones, los cultos religiosos

⁹⁴ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, 41-42.

⁹⁵ Luis Medina, “Origen y Circunstancia de la Idea de Unidad Nacional” *Foro Internacional* 14, núm. 3 (1974): 269. Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana. 1940-1952, vol. 18. Del Cardenismo al Avilacamachismo*, 1ª ed. (El Colegio de México, 1978), 37-39.

⁹⁶ Cecilia Greaves, *Del radicalismo a la unidad nacional: una visión de la educación en el México contemporáneo (1940-1964)*, 1ª ed. (El Colegio de México, 2008), 25.

⁹⁷ Alan Knight, “Armas y arcos en el paisaje revolucionario mexicano” en *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, comp. por Gilbert Joseph y Daniel Nunget (Ediciones Era, 2002), 85.

fueron paulatinamente reanudados y los discursos incendiarios, eran ahora parte de los libros de historia.⁹⁸

1.2 El ascenso político de Tomás Garrido y su proyecto desfanatizador

En 1910, el estado de Tabasco tenía una población de 187,534 habitantes, la mayoría de los cuales vivían en zonas rurales y eran analfabetos. Enrique Canudas describe un panorama desolador de la región: aislada y atrasada tecnológicamente, azotada por enfermedades tropicales y dominada por una clase terrateniente que controlaba sus pequeños feudos, sus trabajadores estaban sometidos a condiciones de cuasiesclavitud.⁹⁹ Como suele ocurrir, el primer foco de rebelión no estuvo dirigido por estos trabajadores explotados, sino por un comerciante de la región Chontalpa, Ignacio Gutiérrez Gómez, quien había sido encarcelado años atrás por el gobernador porfirista Abraham Bandala.¹⁰⁰ El objetivo central de su movimiento era derrocar al gobierno de Díaz quien no había “respetado los derechos del pueblo” y aprehender a todos los caciques enriquecidos al amparo del porfirismo; contrario al aislamiento descrito por Canudas, este primer movimiento concurrió con el apoyo de revolucionarios del Istmo de Tehuantepec y del sur de Veracruz.¹⁰¹

Con el asesinato de Gutiérrez, el levantamiento chontalpeco se reagrupó en torno al general Carlos Greene cuyo grupo se dio a conocer como los “rojos.” Mientras tanto, en el extremo oriente del estado, en Tenosique, surgió otro grupo revolucionario, el de los “azules.” Ambos movimientos se levantaron en 1913 en contra del gobierno usurpador de Victoriano Huerta; esto los unió momentáneamente en una causa común.¹⁰² La historiografía ha considerado a los azules como la facción más moderada, defensora del liberalismo clásico y mucho más cercana a la oligarquía tabasqueña, mientras que los rojos fueron relacionados

⁹⁸ Anna Ribera Carbó, *Francisco J. Múgica. El presidente que no tuvimos*, 1ª ed. (Fondo de Cultura Económica, 2019), 171-194; Martaelena Negrete, *Relaciones entre la iglesia y el Estado en México: 1930-1940*, 1ª ed. (El Colegio de México, Universidad Iberoamericana, 1988), 338-339.

⁹⁹ Enrique Canudas, *Trópico rojo. Historia política y social de Tabasco. Los años garridista 1919/1934*, Tomo I, 1ª ed. (Gobierno del Estado de Tabasco, 1989), 11

¹⁰⁰ Jesús Arturo Filigrana Rosique, *El Tabasco de Tomás Garrido*, 1ª ed. (Ediciones Monte Carmelo, 2007), 48.

¹⁰¹ Jesús Arturo Filigrana Rosique, “La construcción del Estado nacional posrevolucionario en la perspectiva del sureste de México 1915-1935”, (Tesis de doctorado en Historia, Universidad Veracruzana, 2016), 118-122.

¹⁰² Carlos Martínez Assad, *Breve historia de Tabasco*, 2ª ed. (Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2006), 150; Jesús Arturo Filigrana Rosique, *El Tabasco de Tomás Garrido*, p. 49.

con la revolución popular y con el anticlericalismo militante. Estas facciones competirían pronto por el poder, en los campos de batalla y en el terreno electoral, pero, pese a su enemistad interna, ambos grupos estuvieron identificados con el constitucionalismo.¹⁰³

Las tensiones entre estas facciones escalaron de tal manera que Venustiano Carranza decidió imponer a un gobernador foráneo que no representara sus intereses y pacificara el territorio. En 1915, Francisco J. Múgica asumió el cargo, con un programa anticlerical y de fomento educativo. Dos aspectos relevantes del gobierno de Múgica merecen ser mencionados en relación con las guerras culturales de las décadas siguientes. En primer lugar, este gobierno representó la integración del estado y la región a un proyecto nacional encabezado por el constitucionalismo, que abarcaba, además del anticlericalismo, aspectos como la reforma agraria, las políticas en materia laboral y la promoción de la salubridad pública.¹⁰⁴ En segundo lugar, más que un plan ambicioso para sanear los espacios públicos, el gobernador buscaba educar a la población para que se hiciera cargo de sus espacios privados. Esto tuvo consecuencias importantes en el mediano plazo, pues a causa de la difusión de los límites entre las esferas públicas y privadas, se sentaron las bases para que el gobierno pudiese incursionar en los hogares más allá de los planes de salubridad. Como sugiere Carlos Méndez, esto sería el preludio de los constantes allanamientos producidos durante el período garridista.¹⁰⁵

Cuando Múgica dejó el poder en 1916 para unirse al Constituyente, las disputas entre los antiguos azules y rojos volvieron a aparecer, ahora en el terreno electoral y apoyados por distintas fuerzas nacionales. Los primeros se aglutinaron en el Partido Liberal Constitucionalista, apoyado por Carranza; mientras que los segundos fundarían el Partido Radical Tabasqueño, cercano a Obregón. En 1919 el líder rojo Carlos Greene se hizo con la gubernatura, y, al año siguiente, apoyó el Plan de Agua Prieta, que no sólo derrocó a Carranza, sino que afianzó a la entidad como un bastión del grupo sonoreño.¹⁰⁶ En ese mismo año, Obregón ordenó que un joven abogado cercano a Greene se hiciera cargo de la gubernatura

¹⁰³ Enrique Canudas, *Trópico rojo*, 16; Jesús Arturo Filigrana Rosique, *El Tabasco de Tomás Garrido*, 49; Carlos Martínez Assad, *Breve historia de Tabasco*, 156.

¹⁰⁴ Anna Ribera Carbó, *Francisco J. Múgica. El presidente que no tuvimos*, 43-51.

¹⁰⁵ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco: entre prácticas, símbolos y representaciones*, 1ª ed. (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016), 67.

¹⁰⁶ Carlos Martínez Assad, *Breve historia de Tabasco*, 155-157.

interina de Yucatán, Tomás Garrido Canabal, experiencia que lo marcaría en su acción política posterior.

Greene estuvo en el poder hasta 1922, año que parecía ser la oportunidad del joven Tomás Garrido para conquistar la gubernatura tabasqueña. En ese año, apoyado por Obregón y el Partido Radical, venció a su primo José Domingo Ramírez Garrido del Partido Liberal. Pero apenas asumió en enero de 1923 el nuevo gobierno tuvo que hacer frente a una serie de rebeliones internas que dificultaron su quehacer político. A fines de ese año, la situación empeoró cuando estalló a nivel nacional la rebelión delahuertista, que marcó el devenir del estado y derrocó temporalmente a Garrido, quien tuvo que huir en cayuco hacia Guatemala.¹⁰⁷ Pero la rebelión pronto fue sofocada y sirvió al depuesto gobernador para afianzar su poder, y legitimarlo en su ejercicio cuando retornó al estado en junio de 1924.

Cuando Garrido retornó a la gubernatura parecía ser el único político fuerte capaz de liderar el destino de la entidad. Su antiguo padrino político, Carlos Greene, había muerto en combate, luego de rebelarse contra su exaliado Obregón. Además, el gobernador había demostrado lealtad al grupo sonoreense, lo que, según Martínez Assad, fue clave para su consolidación política.¹⁰⁸ El nuevo líder tabasqueño se presentó como un revolucionario legítimo, capaz de implementar un programa de renovación y pacificación en una entidad que llevaba años en desorden social. Gracias a esto pudo depositar en cuatro grandes grupos el estigma de la “reacción”, a los cuales combatió vehementemente: a) los “intelectuales viejos” que se oponían al cambio social; b) el clero que promovía el oscurantismo y se aprovechaba de la ignorancia popular; c) los “terratenientes”, sus enemigos personales a los que tildaba de avariciosos, y d) los “malos extranjeros”, en referencia a la colonia española en Tabasco, a quienes acusaba de inmiscuirse en los asuntos internos del estado.¹⁰⁹

Respecto de sus enemigos confesionales, Garrido no olvidaba que Pascual Díaz, obispo de Tabasco, habría echado las “campanas a vuelo” para saludar a los rebeldes delahuertista que entraban a Villahermosa, hecho que marcó su expulsión y una escalada

¹⁰⁷ Jesús Arturo Filigrana Rosique, “La construcción del Estado nacional posrevolucionario...”, 234-242. Se conoce como “cayuco” a una embarcación de menores proporciones que se mueve con canaleta. Tradicionalmente se fabricaba con madera y era más pequeña que una canoa.

¹⁰⁸ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 159; Jesús Arturo Filigrana Rosique, *El Tabasco de Tomás Garrido*, 61.

¹⁰⁹ Jesús Arturo Filigrana Rosique, “La construcción del Estado nacional posrevolucionario...”, 240.

anticlerical que con el pasar de los años se radicalizó.¹¹⁰ Aunado a esto, conviene repasar algunos aspectos de su vida, para entender su actuar y el origen de varios aspectos de su proyecto desfanatizador.

Tomás Garrido Canabal nació el 20 de septiembre de 1890 en la hacienda Punta Gorda, cerca de Palenque, Chiapas, pero pasó sus años formativos en Jonuta, Tabasco. Cumplía con buena parte del perfil del hombre anticlerical posrevolucionario: era parte de una élite económica “ilustrada” que había tenido acceso a la educación superior: hay que tener en cuenta que Garrido era abogado. Su experiencia en parte del viejo régimen porfiriano le había permitido, según él mismo, presenciar los maltratos que los curas proferían a los peones.¹¹¹ Y aunque no se sabe mucho acerca de sus primeros años, siempre se especuló que su furioso anticatolicismo y antialcoholismo se debió al fervor de su madre y al vicio de su padre.¹¹²

No obstante, Stan Ridgeway Brinda algunos datos más interesantes sobre su formación como persona y político. El futuro hombre fuerte de Tabasco, como otros revolucionarios constitucionalistas, era parte de una clase económica favorecida por el mismo porfiriato. Era miembro de una familia de abolengo, de ricos terratenientes, propietarios de extensas haciendas tanto en Tabasco como en Chiapas, lo que definió, según Ridgeway, gran parte de su acción. Estoy de acuerdo con este autor en que Garrido manejó los destinos del estado como un hacendado que movía los hilos de la economía y de la fuerza laboral.¹¹³ Su visión, aunque ortodoxa, resulta más convincente que afirmar que su radicalismo tuvo un origen similar a una “rebelión de adolescencia”, porque, durante su gobierno, *aquello* que iba a sustituir al catolicismo era el valor del trabajo y la productividad económica, en conjunto con la redención social de las clases populares.

Su formación académica y sus primeros años en la política estuvieron definidos en torno a tres de las entidades más radicales en cuanto a las ideas revolucionarias: en Veracruz, donde terminó sus estudios secundarios, en Campeche donde se graduó como abogado y,

¹¹⁰ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 80.

¹¹¹ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 283.

¹¹² Stan Ridgeway, “Monopoly, and the Mexican Revolution: Tomás Garrido Canabal and the Standard Fruit Company in Tabasco (1920-1935)”, *Mexican Studies/ Estudios Mexicanos* 17, núm. 1 (2001): 145, doi: <https://doi.org/10.1525/msem.2001.17.1.143>.

¹¹³ Stan Ridgeway, “Monopoly, and the Mexican Revolution...”, 144-146.

finalmente, en Yucatán. Su contacto con Alvarado y Carrillo Puerto en esta última entidad lo influenció a la hora de intentar replicar su maquinaria política en Tabasco, sobre todo respecto a los temas educativos y a la movilización de las clases populares. Por otra parte, Garrido se enriqueció también del ímpetu antirreligioso de otro político posrevolucionario, el veracruzano Adalberto Tejeda, con quien estableció una estrecha relación.¹¹⁴ Su vida personal y contactos políticos convergieron en un líder con afanes modernizadores, producto del tiempo de cambios que vivía el estado y el país. En los más de diez años que incidió en la política tabasqueña, Garrido tuvo la oportunidad, a diferencia de Carrillo Puerto, asesinado en ese mismo 1924, de desarrollar todo un proyecto que en adelante tendría en la desfanatización su sello característico.

El proyecto desfanatizador garridista se caracterizó por su fuerte carácter modernizador e higienista que buscaba desarrollar un capitalismo de Estado, aunque con una retórica “socialista.” Para tal fin se apoyó en instituciones que operaron como mecanismos de control a diversos sectores; tales como las Ligas de Resistencia, el Bloque de Jóvenes Revolucionarios y la Liga de Maestros Ateos.¹¹⁵ Las primeras eran un conjunto de organizaciones semicorporativas que agrupaban la mayor parte de los trabajadores del estado de manera piramidal por medio de la Liga Central de la que Garrido era presidente y por la cual se controlaban los precios y la fuerza de trabajo.¹¹⁶ La segunda organización se conocía popularmente como Camisas Rojas; estos comenzaron como su brazo estudiantil en 1932, pero pronto se convirtieron en un grupo de choque con formación cuasimilitar, encargado de hacer cumplir la labor desfanatizadora y aplastar a la oposición.¹¹⁷ También tenían la consigna de promover la cultura cívica que sustituiría a la religión a través de “la difusión de la música, la literatura, el folclor, la arqueología y la educación cívica.”¹¹⁸ Por su parte, el proyecto desfanatizador se articuló principalmente a través de la educación racionalista y la labor de los maestros “ateos”. Esta pedagogía promovía una educación activa, libre de

¹¹⁴ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 38-39; Isabel Chávez Zamora, *Tomás Garrido de líder carismático a líder institucional*, 1ª ed. (Gobierno del Estado de Tabasco, 1987), 35-37.

¹¹⁵ Cfr. Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*; Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 1ª ed. (Secretaría de Educación Pública, 1976). Massimo de Giuseppe, “El Tabasco racionalista frente a lo indígena: entre laboratorio social y experimentación cultural (1922-1934)”, *Historia Mexicana* 61, núm. 2, (2011). Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*

¹¹⁶ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la Revolución...*, 164-68.

¹¹⁷ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 15-20.

¹¹⁸ Massimo de Giuseppe, “El Tabasco racionalista frente a lo indígena...”, p. 646.

prejuicios de clase y religiosos, en la que los profesores debían fomentar en los estudiantes una enseñanza basada en la experiencia cotidiana.¹¹⁹ Además, el magisterio estaba obligado a organizar asambleas culturales donde se realizaban escenificaciones teatrales, declamaciones de poesía y presentaciones de recitales o conferencia sobre temas como el antialcoholismo o el fanatismo religioso.¹²⁰

Durante su administración, Garrido se centró en promover la explotación de distintos sectores productivos en el estado, especialmente la agricultura y la ganadería. Su origen como hacendado permitió al hombre fuerte de Tabasco establecer relaciones cordiales con diferentes compañías estadounidenses, en especial las fruteras, con las que se desarrolló una intensa industria agroexportadora basada en el cultivo del plátano, conocido como el “oro verde” tabasqueño.¹²¹ El gobierno utilizó los dividendos generados por esta industria para financiar su ambicioso proyecto político, además de introducir nuevas especies de ganado bovino, fortalecer la producción de caña y otros productos tropicales, y gestionar la construcción de carreteras, faros, escuelas, edificios públicos y granjas.¹²² Este impulso económico se relacionaba con la campaña desfanatizadora a través de las ferias comerciales que sustituyeron a las fiestas dedicadas a los santos patronos, como la “Gran Feria del Cacao” de Comalcalco, o la “Feria de la Yuca” en el antiguo San Carlos, renombrado como Epigmenio Antonio en los años garridistas.¹²³

A pesar de su actuación autoritaria, no se puede afirmar que el gobierno tabasqueño ejecutara su programa desfanatizador de manera ilegal o arbitraria, ya que durante más de una década se basó en las disposiciones de la Constitución de 1917 y la legislación local. En 1925, la XXVI Legislatura local promulgó la Ley Reglamentaria del artículo 64 de la Constitución Política del Estado, que limitaba a un ministro de culto por cada 30,000

¹¹⁹ “Programa de la asamblea cultural [...] en el local de la ermita, 25 de agosto 1928. AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos pro-Tabasco, Educación, caja 131, expediente. 8. Entrevista a la profesora Marietta Fuentes, realizada por Marisol Arbeláez, el día 27 de febrero de 1979, Villahermosa, Tabasco: Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones José María Luis Mora. PHO/3/37, p. 16. “Pues nos tocaba las escuelas, nos mandaban el aviso que nos tocaba un número cultural, sea bailable, un recital, o canto; ya se preparaba y se llevaba [...]”

¹²⁰ Carlos Martínez Assad, *Los Lunes Rojos, la educación racionalista...*, 9-20; Antonio Betancourt Pérez. *La pedagogía del Anarquismo...*, 50.

¹²¹ Stan Ridgeway, “Monopoly, and the Mexican Revolution...”: 149-156.

¹²² Massimo de Giuseppe, “El Tabasco racionalista frente a lo indígena...”: 649-650.

¹²³ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 10.

habitantes, misma que dividía al estado en seis sectores.¹²⁴ No obstante, aún con una legislación en contra, la Iglesia fue capaz en un primer momento de designar a diferentes sacerdotes para representar cada una de las demarcaciones establecidas por la ley (véase Tabla 1). Pese a esta limitada presencia y con un contexto social desfavorable, algunos prelados aún tuvieron cierto rango de acción; éstos todavía administraban sacramentos, organizaban fiestas religiosas y oficiaban misa cuando podían.

Tabla 1. Sectores en los que se dividió el ejercicio de culto en el estado con sus responsables antes de 1926

Sector	Municipios	Sacerdote responsable
Primer Sector	Municipio de Centro, excluyendo la villa de Atasta, el pueblo de Tamulté y otros vecindarios.	Pbros. Manuel González Punaro e Isidro González
Segundo Sector	Municipio de Cunduacán y la parte excluida del municipio de Centro.	Pbros. Manuel González Punaro e Isidro González
Tercer Sector	Municipios de Centla, Jonuta, Montecristo, Balancán y Tenosique.	Pbro. Pastor López
Cuarto Sector	Municipios de Paraíso, Comalcalco, Jalpa de Méndez y Nacajuca.	Pbro. Porfirio Bravo
Quinto Sector	Municipios de Jalapa, Macuspana, Tacotalpa y Teapa.	Pbro. Florencio Toscano
Sexto Sector	Municipios de Cárdenas y Huimanguillo.	Pbro. Macario Fernández Aguado

Fuente: AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 9; AHAM, Fondo Pascual Díaz Barreto, Sección Arzobispal, Serie Eclesiástica, Caja 22, expediente 2.

¹²⁴ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 15.

Aunque limitada, esta presencia aún podía existir dentro de los márgenes legales, pero terminó de forma abrupta cuando en marzo de 1925 el gobierno estatal expidió la Ley Reglamentaria al artículo 4º Constitucional, que establecía el matrimonio como uno de los requisitos para ejercer el sacerdocio. Esta reglamentación resultaba una afrenta para el clero católico, no sólo contrariaba su tradición célibe y los mandatos de Roma, sino que obedecerla implicaba para los sacerdotes legitimar el cisma de manera automática. A mediados de 1926, José Casaponsa, sacerdote español que se había mantenido en Comalcalco, presentó su renuncia al “ejercicio de la profesión eclesiástica”, después de lo cual presuntamente abandonó el estado.¹²⁵ Los requisitos para el ejercicio del sacerdocio en Tabasco eran:

I – Ser Tabasqueño o Mexicano por nacimiento con cinco años de residencia en el Edo.

II.– Ser mayor de 40 años.

III.– Haber cursado los estudios primario y preparatorio en escuela oficial.

IV.– Ser de buenos antecedentes de moralidad.

V.– Ser casado.

VI.– No haber estado ni estar sujeto a proceso alguno.¹²⁶

Si el requisito del matrimonio permitía expulsar a los sacerdotes mexicanos quienes se negaban a contrariar la autoridad canónica al romper con el celibato, el primer punto de la ley posibilitaba también expulsar a todos los prelados extranjeros, principalmente españoles, quienes desde hacía años oficiaban cultos en la entidad.¹²⁷ De esta forma el gobierno podía legitimar su campaña desfanatizadora por medio del imperio de la ley, no era raro que el propio Garrido usara constantemente este recurso para salvaguardar cualquier mandato relacionado con el tema religioso. Cuando dos sacerdotes, el español Casaponsa y el mexicano Macario Fernández Aguado continuaron con su actividad religiosa, el gobernador

¹²⁵ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 3.

¹²⁶ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente. 8, f. 24.

¹²⁷ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 119-120.

acusó a ambos de violar las leyes federales y estatales en materia de cultos.¹²⁸ Quedaba demostrado que el aspecto legal también podía convertirse en un medio eficaz de control político para los enemigos católicos, y en el arma más potente para el sector gobiernista.

En resumidas cuentas, este proyecto desfanatizador no se diferenciaba significativamente de otros programas desarrollistas de la posrevolución, excepto por el mayor énfasis en el combate al catolicismo. Hubo tres aspectos que determinaron la permanencia del garridismo en el estado, o al menos impidieron la incidencia de una oposición violenta a gran escala. En primer lugar, estaba el progreso material, que contrastaba con la condición de atraso que prevalecía en la región desde inicios de siglo. En segundo lugar, la pacificación social fue un factor importante, ya que el estado transitó de un escenario de constante conflicto militar a un ambiente de relativo orden y paz social. Finalmente, los mecanismos de control y de estigmatización social jugaron un papel crucial. Por un lado, la organización vertical de los trabajadores, a través de las Ligas de Resistencia, permitió al gobierno consolidar importantes bases sociales. Por otro lado, los discursos sostenidos en actividades culturales y legales estigmatizaron a los opositores, al acusarlos de ser enemigos del progreso material, del bienestar físico de la población y de la ley.

1.3 Desacralización de *lo cotidiano*

El garridismo buscó extirpar del imaginario colectivo todo vínculo con la religión católica, lo que configuró una “desacralización de lo cotidiano.” Este proceso estuvo articulado por las actividades realizadas por el magisterio o por distintas organizaciones obreras, campesinas y estudiantiles. Se trataba de un conjunto de experiencias cotidianas por medio de las cuales se pretendía reconfigurar el mundo en el que vivían las personas. Se buscaba crear una realidad material y simbólica ajena a toda significación religiosa o, en su defecto, producir una sustitución simbólica. Era una guerra cultural en amplio sentido con elementos simbólicos violentos, o en consideración de Manuel Delgado, una “guerra de imaginarios” entre lo dominado y lo dominante. Así, en las famosas quemaduras de santos, el objetivo no era

¹²⁸ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expedientes 4 y 8.

tanto destruir el culto a la imagen en sí, sino transferirlo a los símbolos patrios, cívicos o a nuevos valores que replegaran cualquier significación religiosa.¹²⁹

En esta propuesta conceptual, el enfoque no se encuentra en el individuo al cual se “desfanatiza” o al que se pretende destruir su estructura mental en tanto católico, sino que se encuentra en un entramado cultural que pretende transformar el espacio público y privado de las personas, el mundo en que éstas estaban inmersas para posteriormente llevar a cabo una reconstrucción simbólica y material de aquel espacio dinámico en que la sociedad se desarrolla conjuntamente. Desde los templos, los panteones, las escuelas, los hogares o diferentes espacios públicos o de recreación, todo era susceptible a ser transformado en esta desacralización de lo cotidiano.

En una editorial de *Redención* se consideraba que la misión de la escuela racionalista era crear una “humanidad renovada” dentro de un mundo nuevo en que el clero quedara excluido.¹³⁰ Esto, más que la clásica idea de un “hombre nuevo” significaba la creación de un mundo libre de la influencia religiosa, donde, además, todas las actividades lúdicas, económicas, políticas y culturales fueran guiadas por el gobierno, en una suerte de renovación totalizadora. Las actividades escolares estaban complementadas con aquellas que llevaban a cabo amplios sectores de la sociedad, que, ya sea por cooptación o convicción genuina, se sumaron a este programa. Esto es lo que me refiero cuando hablo de una desacralización de lo cotidiano, y que se expresaba en las asambleas culturales, las quemas de santos, las ferias comerciales, la supresión de las festividades religiosas, los eventos lúdicos, y muchos otros aspectos que vivieron las personas durante estos años.

Se puede identificar un momento de inicio de estas actividades conscientemente instrumentadas para despojar de toda sacralidad la vida de los tabasqueños, el asesinato de Álvaro Obregón en 1928. El general sonorenses era el principal apoyo político de la federación al gobierno garridista, quizá por eso las consecuencias de su deceso fueron funestas para la Iglesia, a la cual se le acusaba de ser la principal instigadora del magnicidio. En consecuencia, como si de una *tabula rasa* espiritual se tratase, los garridistas derrumbaron la catedral de

¹²⁹ Manuel Delgado Ruiz, *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*, 1ª ed. (Editorial Ariel, 2001), 41 y 72-74.

¹³⁰ Alberto Oviedo Mota, “La escuela revolucionaria de Tabasco”, *Redención*, 18 de abril de 1934. Documento también citado en Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la Revolución...*, 77.

Esquipulas, bajaron sus campanas y las fundieron para hacer con ese mismo material un busto en honor a Obregón.¹³¹ En este caso, la sustitución simbólica estuvo acompañada de una tangible, donde un elemento sacro católico dio paso a un monumento de sacralidad patria. La “nueva era” de purificación antirreligiosa se inauguró también con una espectacular quema de las imágenes que formaban parte de la catedral, entre ellas una de Santa María de la Victoria que databa del siglo XVI, y que había sido traída a Tabasco por Hernán Cortés.¹³²

Estas quemas de santos han pasado a la historia como uno de los mejores ejemplos de violencia iconoclasta, y por ser un sello distintivo del garridismo, ampliamente documentado por la historiografía.¹³³ Pero más allá del exabrupto antirreligioso, estos autos de fe modernos tenían un carácter de reconfiguración social, pues se buscaba modificar las características materiales y simbólicas intrínsecas al objeto religioso. Esto se desarrollaba en dos fases. La primera era despojar a la imagen o escultura religiosa de su sacralidad y de la significación dada por los católicos; de esta forma, en el discurso oficial se sustituía a las palabras “santos”, “Virgen” o “Cristo” con el término de “fetiche.” En un telegrama enviado a Tomás Garrido, Candelario Bosada, funcionario de Comalcalco, informaba a su líder sobre la clausura de una “manifestación anticlerical por calles [de] esta Ciudad”, en donde se quemaron “gran número de fetiches llamados santos, frente” al busto de Benito Juárez.¹³⁴ Esto implicaba, por una parte, la supresión del respeto que la Iglesia suele promover por los objetos sagrados, pero también, como comenté, una transferencia a esas actividades de reverencia hacia símbolos nacionales, en este caso, la escultura de Juárez.

La segunda fase consistía en señalar su materialidad para eliminar el *temor* religioso de la población y despojar al objeto de cualquier característica “sobrenatural.” Esta era una actividad desacralizadora cotidiana, en la medida en que se desarrollaba en muchos contextos, pero era común que se llevase a cabo en las escuelas racionalistas. El profesor

¹³¹ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 120.

¹³² Geney Torruco Saravia, *Villahermosa. Nuestra ciudad*, Tomo III, 1ª ed. (Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 1992), 795.

¹³³ Tan solo unos ejemplos: Marcela Tostado, *El intento de liberar a un pueblo, educación y magisterio tabasqueño con Garrido Canabal: 1924-1935*, 1ª ed. (Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991), 49-50; Trinidad Torres Vera, *Mujeres y utopía, Tabasco Garridista*, 1ª ed. (Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2001), 36; Isabel Chávez Zamora, *Tomás Garrido de líder carismático...*, 65; José Alberto Moreno Chávez, “Quemando Santos para Iluminar Conciencias...”, 40.

¹³⁴ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 15.

José Lehmann de la escuela primaria “Álvaro Obregón” de Emiliano Zapata, cuenta que llevaron un Cristo de más de dos metros, que originalmente se encontraba oculto en Chiapas, y que, a instancias del gobernador que se encontraba de visita, fue colocada la escultura en medio del patio escolar y se procedió a su quema. En cuanto “terminó la quemazón formamos a los chiquitos, fuimos a la escuela [...] [el director] agarró un trozo de madera de los que quedaron ahí del santo [...] y él ya les platicó que cómo podían creer en eso si veían que era de madera, era hecho por el hombre que no sé qué [...].”¹³⁵

Este temor a las condiciones metafísicas de los objetos sagrados se mantuvo pese a los esfuerzos de los gobiernistas. Sin embargo, no deja de ser interesante el ímpetu con el que se señalaba la materialidad como un salvoconducto a las creencias religiosas. En *Redención* se da constancia de talleres de carpintería en las escuelas, donde los niños fabricaban figuras religiosas para que se “dieran cuenta” de “lo absurdo y ridículo” que era rendir culto o veneración a “pedazos de madera.”¹³⁶ Fue así como en esta reconfiguración “del mundo” cotidiano desaparecieron de Tabasco los objetos religiosos durante años, símbolo de un pasado que se pretendía suprimir. Pero la quema de santos no fue el único medio por el que se modificaba el paisaje social tabasqueño: la apropiación y destrucción de iglesias y la eliminación de las cruces en los cementerios también fueron significativas en este aspecto.¹³⁷

Aunque importantes, estas quemas de santos no eran los únicos medios de desfanatización oficial, ni tampoco debe reducirse a éstas el proyecto garridista. Para Martínez Assad, por ejemplo, muchas de las “culturales sólo consistían en quemar santos, acción antecedida por la palabra de algún dirigente destacado” y solamente en algunas ocasiones se trataban de “veladas literario-musicales, como las llamaban en toda la provincia.”¹³⁸ Los programas culturales encontrados en el Fondo Tomás Garrido del AGN o el reciente estudio de Carlos Méndez en cuanto a las diversiones públicas como medios de desfanatización contradicen esta tesis.¹³⁹ En este sentido, quisiera señalar aquellos elementos

¹³⁵ Entrevista al Profesor José Lehmann Ocampo, realizada en Emiliano Zapata, Tabasco, Por Marisol Arbeláez, los días 30 de noviembre y 1º de diciembre de 1979. PHO/3/31, pp. 69-70.

¹³⁶ *Redención*, 5 de octubre de 1930.

¹³⁷ Marcela Tostado, *El intento de liberar a un pueblo...*, 51.

¹³⁸ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 55.

¹³⁹ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 179-226.

contenidos en las actividades culturales en que el programa antirreligioso era promovido con actividades lúdicas y constructivas, en lugar de acciones de violencia iconoclasta, lo que constituía un importante esfuerzo en desacralizar lo cotidiano y transformar las consciencias religiosas al tiempo que se transformaba el paisaje social.

En primer lugar, se encuentra el carnaval, estudiado a profundidad por el mencionado Carlos Méndez, quien lo aborda como un medio discursivo y práctico a través del cual el gobierno combatió al catolicismo. En esta fiesta, se introdujeron una serie de elementos profanos abiertamente anticlericales, como las puestas en escena carnalescas, y los disfraces, que fueron utilizados por los garridistas para representar imágenes obscenas de los curas, mientras que, los bailes y festividades de este nuevo carnaval, sirvieron de desahogo social donde todos los sectores cabían.¹⁴⁰ Después, estaban las ferias comerciales que sustituyeron a las fiestas patronales organizadas por la Iglesia. En éstas se entremezclaban un amplio catálogo de actividades populares recubiertas de cierta pomposidad cuyo objetivo era agradar al líder tabasqueño. Así, en la ya mencionada “Gran Feria del Cacao” en Comalcalco, la elección de la “Flor del Cacao” estaba precedida de un desayuno “en honor de la señora Maria Dolores LL. de Garrido [...] ofrecido por las familias de Comalcalco.”¹⁴¹

Más allá de estos rituales sociales, algunas actividades destinadas a las personas comunes tenían un profundo simbolismo en la desfanatización, incluso en ausencia de un discurso antirreligioso explícito. Por ejemplo, después de un acto que conmemoraba las “Caballerías agraristas que lucharon por la reivindicación de los derechos proletarios”, se organizaba un evento en el que los indígenas de la población de Aldama podían pasar “por primera vez en automóvil”; esto reflejaba que el nuevo mundo desacralizado debía estar acompañado por un acercamiento de las clases populares a los avances técnicos de la época, y por ende, establecer la idea de que el progreso y la modernidad podían ser un elemento liberador.¹⁴² En añadidura, el gobierno no perdía la oportunidad de establecer criterios diferenciadores entre aquello que existía previamente, las fiestas patronales, y esta nueva manifestación que desacralizaba lo cotidiano:

¹⁴⁰ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 180-196.

¹⁴¹ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 10.

¹⁴² AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 8.

Los fanáticos le llamaron “San Carlos” [a la población de Epigmenio Antonio en Macuspana], fetiche en quien cifraban el éxito de su producción, y al que dedicaban sus ahorros y lo mejor de sus cosechas.

El Gobierno de Tabasco inició su labor renovadora, educando al indio y elevando su nivel económico. La “Feria de San Carlos”, fue sustituida por la “Feria de la Yuca”, que se verifica año por año, sin diezmo, sin alcohol y sin misas.¹⁴³

Aunque como se verá más adelante, la población de Epigmenio Antonio continuó con sus expresiones religiosas y rechazó tajantemente esta feria de la yuca, saltaron a la vista las intenciones del gobierno de reconfigurar las condiciones materiales preexistentes para dar paso a lo nuevo. Una diferenciación entre lo que existía y lo que se construía. Frente al diezmo y al alcohol, el gobierno ofrecía actividades culturales y un acercamiento al progreso técnico de la modernidad. En ese mismo sentido, durante esos años, era común que se proyectaran películas en locales de las Ligas de Resistencia. En palabras de sus líderes, se trataba de eventos concurridos, afirmación que se puede matizar debido a los mecanismos de control que operaban sobre los “ligados”, pero que, al igual que el ejemplo del paseo en automóvil, fueron esfuerzos por mostrar los avances modernos de la década de 1930 con objetivos desfanatizadores.¹⁴⁴

Esta desacralización cotidiana podía tener dos vertientes, una explícitamente antirreligiosa y otra basada en los elementos sociales, culturales y económicos que definían no sólo al garridismo, sino al México posrevolucionario en general. En el caso tabasqueño solían entremezclarse de tal manera, que se difuminaban las experiencias antirreligiosas de las demás expresiones. El programa de una asamblea cultural en Huimanguillo, celebrada en abril de 1930 consistía en una “pieza de Música”, un par de conferencias desfanatizadoras dictadas por profesores y miembros de la Liga de Resistencia de aquel lugar, así como por una serie de recitales de poesía a cargo de niñas de la escuela racionalista.¹⁴⁵ Por su parte, en una asamblea cultural organizada en Cárdenas, los bailes populares y la verbena estaba acompañada de una función de cine y de un almuerzo basado en carne de cerdo y de res, así

¹⁴³ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 10.

¹⁴⁴ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 10.

¹⁴⁵ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 9.

como de refrescos y dulces, situación nada relevante si no fuera porque se hacía con la intención de romper con la vigilia, “bochornosa costumbre religiosa de los jesuitas”, en plena Semana Santa.¹⁴⁶

Un aspecto más que se destaca en la documentación disponible, es la utilidad de estas actividades en la promoción cívica y patria de los tabasqueños, que, al vivir en una “provincia” tan alejada del centro cultural del país, se integraban con mucha más determinación a la mexicanidad. En el costero municipio de Paraíso, el profesor Carlos Arauz había organizado una “fiestecita que con motivo de la conmemoración del natalicio del gran Patricio Don Benito Juárez” se había celebrado en la ranchería Limón. Tan importante era la figura de quien consideraban el primer prócer de su combate contra la Iglesia que el gobernador había ordenado por conducto del mismo profesor, la organización de culturales en la cabecera municipal, de domingo a domingo.¹⁴⁷ Estas actividades cívico-patrióticas son el caso más ilustrativo de un medio cultural de desfanatización, donde no se mencionaba en absoluto algún discurso antirreligioso. El evento era en sí mismo, representativo de los valores nacionales que se promovían en detrimento de la Iglesia. En la escuela racionalista de Jalapa, por ejemplo, durante las fiestas patrias de 1929 el programa incluía música de orquesta, un himno a Miguel Hidalgo, una representación teatral, además de actividades propias de un proyecto mexicano centralizador: en el estado de Tabasco se celebraba una fiesta charra y, como en todos los rincones del país, se entonaba el himno nacional.¹⁴⁸

Además de estudiar todas estas actividades como expresiones de una ruptura de estructuras mentales a nivel individual o colectivo, o de la clásica idea de producir un nuevo hombre, se deben analizar estas culturales como una desacralización del mundo en que habitaban las personas, una reconfiguración de su paisaje simbólico, pero también material en el que se involucraban amplios sectores de la población. Asimismo, la quema de santos, pese a ser un aspecto relevante, en muchas ocasiones no representaba la centralidad de los programas culturales llevados a cabo por profesores y políticos garridistas. En ellos se entremezclaban aspectos abiertamente antirreligiosos con formas que, aunque también buscaban la desfanatización, apelaban más a lo lúdico. En estas culturales el gobierno

¹⁴⁶ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 9.

¹⁴⁷ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Educación, Caja 131, expediente 8.

¹⁴⁸ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Educación, Caja 131, expediente 14.

explotaba las diversiones públicas, daba dádivas a las personas, se promovían los valores patrios y se acercaba a las clases populares, consideradas como “atrasadas” por las élites posrevolucionarias, los elementos del progreso técnico material y de la modernidad de principios del siglo XX.

1.4 Apropiación, resignificación y supresión del espacio religioso

Un aspecto fundamental en la reconfiguración del mundo y del paisaje religioso a través de la desacralización de lo cotidiano es la transformación del espacio religioso. Me refiero específicamente a los templos, pero también a cualquier lugar donde se practique un culto religioso. En este apartado, me enfocaré en analizar cómo el gobierno garridista se apropió, resignificó y suprimió estos sitios sagrados del catolicismo. Aunque alrededor de estos espacios se generaron múltiples niveles de resistencia y conflicto, estos se abordarán posteriormente.

En cuanto a la apropiación, el gobierno se fundamentó, como en muchos otros aspectos de la campaña desfanatizadora, en la legislación vigente. Se buscó una aplicación estricta del artículo 130 Constitucional, que establecía la vigilancia de los templos para la autorización de los cultos. Tras la disposición que obligaba a los sacerdotes a contraer matrimonio o a que estos dejaran el estado, los inmuebles bajo su cargo fueron considerados “abandonados.” A pesar de la organización de los católicos en juntas vecinales, el gobierno utilizó sus mecanismos de control para apropiarse de ellos.¹⁴⁹ Otro medio de apropiación surgió con la creación de la Iglesia Católica Mexicana en 1925. En consonancia con la situación nacional, el gobierno tabasqueño autorizó su operación en el estado y asignó algunas iglesias para su uso, al igual que en otras entidades como Puebla, Veracruz o Oaxaca.¹⁵⁰ No obstante, al poco tiempo Garrido Canabal retiró su apoyo a la ICAM y rechazó asistir a los cismáticos de cualquier forma.¹⁵¹

¹⁴⁹ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 12.

¹⁵⁰ Jean Meyer, *La Cristiada, II...*, 149.

¹⁵¹ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 8. Cuando el patriarca Pérez Budar solicitó su apoyo económico para restaurar el templo de Corpus Christi, el hombre fuerte de Tabasco comentó al religioso que, aunque nacional, la ICAM promovía ideas igualmente nocivas que su contraparte romana.

Esta apropiación de espacios religiosos no era un fenómeno exclusivo de Tabasco, ni de los años treinta. A nivel nacional, y desde los primeros años de la Revolución, muchos de estos espacios fueron profanados al calor de las batallas o, en ciertos gobiernos constitucionalistas, apropiados para su uso secular. Estimaciones hechas por la historiografía registran la confiscación de alrededor de 500 establecimientos de la Iglesia y la suspensión de culto en 127 templos.¹⁵² Para dimensionar la importancia de estos espacios debe recordarse que, ante la Ley Calles de 1926, el clero resolvió cerrar estos lugares y suspender el culto como medio de presión. Para el caso tabasqueño los registros son difusos, se sabe que en 1929 de 83 iglesias católicas que había en el estado, 22 estaban en manos del gobierno, pero, no se conoce exactamente cuántas quedaron en pie después de la restauración del culto en la década de 1940. En un estudio reciente se habla de casi 80 iglesias que permanecieron con graves daños estructurales.¹⁵³

Al apropiarse del espacio religioso, el gobierno desacralizaba su antiguo uso como centro de culto y lo resignificaba, al tiempo que otorgaba un nuevo valor utilitario. En este mismo proceso, se sobrecargaba simbólicamente esta renovación como parte de un pasado indeseable que era eliminado y un “luminoso” futuro que sería construido. Para un testigo de la época los “recintos cerrados”, las iglesias, eran “fuertes y pesadas construcciones, símbolo de la opresión”, mismas que eran “derrumbadas para que las nuevas generaciones” no tuvieran “ni el recuerdo de la esclavitud” que representaban.¹⁵⁴ Esto es quizá el mayor ejemplo de la reconfiguración de un paisaje supuestamente religioso que se desacralizaba, porque no era suficiente despojar a los individuos de su religiosidad, sino como ya mencioné, era necesario resignificar el lugar en que vivían. Tabasco se cubrió de antiguas edificaciones que eran físicamente antiguas iglesias, pero que habían adquirido nuevos fines, significados y usos. No era raro que las asambleas culturales se celebrasen en antiguos templos como en Cunduacán, o que fueran utilizados como bodegas como fue el caso de la parroquia de ese mismo municipio. En Emiliano Zapata, cuya parroquia se convirtió en el local de la asamblea

¹⁵² Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 64.

¹⁵³ Hans Martz de la Vega y Cecilia González Morales, "Las orientaciones de las iglesias en el sureste mexicano. Tres casos en el Estado de Tabasco: Oxolotán, Tenosique y San Juan Bautista-Villahermosa", *Cosmovisiones/Cosmovisões* 1, núm. 3 (2021), 21-22.

¹⁵⁴ "Tabasco sin Alcoholes" AGN, Tomás Garrido Canabal, publicaciones, recortes periodísticos, caja 4, expediente 20.

revolucionaria, asistió Lázaro Cárdenas como candidato presidencial, en un banquete que terminó con las hijas del alcalde bailando sobre las figuras rotas de unos santos.¹⁵⁵

Pero en cuanto a su resignificación, el ejemplo más paradigmático fue la conversión de iglesias en escuelas racionalistas. La Catedral de Esquipulas en Villahermosa fue clausurada en 1925, en 1931 se convirtió en la escuela “Francisco Ferrer Guardia” y tres años después fue demolida. Otras iglesias como las de Cunduacán o Centla sufrirían destinos similares.¹⁵⁶ A lo largo de todo el período garridista, decenas de iglesias de los diecisiete municipios serían utilizadas para fines educativos; esto puede deberse a dos motivos, uno simbólico, el más estudiado en mi trabajo, y otro económico-utilitario. Respecto al primer aspecto, era el mismo Tomás Garrido el que expresaba su beneplácito por la conversión de iglesias en los siguientes términos:

[...] me notifica el establecimiento de la Escuela Oficial de ésta [población], en el edificio que fuera anteriormente iglesia católica. Sin duda que, arrancando de raíz el fanatismo, será de poco el Estado de Tabasco, uno de los más florecientes de nuestra Patria, ya que es ese mismo fanatismo uno de los factores que más han retardado el desenvolvimiento de esta fracción del suelo mexicano.¹⁵⁷

Estos discursos aludían a una idea de resignificación de los espacios religiosos, que pasaban de ser sitios con una carga simbólica negativa (oscurantismo, fanatismo religioso, etcétera) a lugares donde surgiría de las cenizas un Tabasco nuevo, industrial y progresista. Pero no se puede obviar las motivaciones económicas, las cuales considero que se pasan por alto al momento de estudiar estas transiciones simbólicas. Durante las postrimerías de los treinta, el artículo 169 del Código Obrero de la Liga de Resistencia solicitaba a la Secretaría

¹⁵⁵ Isabel Blanco, “El Tabasco garridista y la movilización de los católicos por la reanudación del culto”, en *Religión, política y sociedad. El sinarquismo y la Iglesia en México (nueve ensayos)*, coord. por Rubén Aguilar y Guillermo Zermeño (Universidad Iberoamericana, 1992), 121; Entrevista al Profesor José Lehmann Ocampo, realizada en Emiliano Zapata, Tabasco, Por Marisol Arbeláez, los días 30 de noviembre y 1º de diciembre de 1979. PHO/3/31, p. 67; Entrevista al profesor Rodolfo Montiel Hernández, realizada en Villahermosa, Tabasco por Marcela Tostado, el 25 de abril de 1979. PHO/3/8, p. 71.

¹⁵⁶ Isabel Blanco, “El Tabasco garridista y la movilización de los católicos por la reanudación del culto”, 120-121.

¹⁵⁷ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 6.

de Hacienda federal que los templos clausurados se destinaran a la educación o a ser depósitos de las cooperativas existentes.¹⁵⁸ Además de ser parte de una guerra cultural tendiente a extirpar las creencias y consolidar una hegemonía oficial, hay que tener en cuenta que desarrollar un proyecto educativo de gran calado requería no sólo voluntad política sino acceso a recursos económicos. Así, si las arcas estaban vacías y había necesidad de expandir el sistema educativo estatal, ocupar los templos parecía la mejor opción.¹⁵⁹

Tabla 2. Ejemplos de resignificación y supresión de los templos

Templo católico	Situación
Catedral de Esquipulas, Villahermosa	Escuela Racionalista Ferrer Guardia, 1931
Parroquia y Ermita, Centla	Escuela racionalista
Iglesia de Comalcalco	Escuela Nocturna para Obreros
Iglesia de Nacajuca	Escuela Racionalista
Iglesia de Paraíso	Escuela Racionalista
Parroquia de Emiliano Zapata	Local de Asamblea Revolucionaria
Parroquia de Cunduacán	Bodega
Iglesia de Corpus Cristi, Villahermosa	Templo de la ICAM
Catedral de Esquipulas, Villahermosa	Demolida, 1934
Iglesia de la Santa Cruz, Villahermosa	Incendiada, 1928 y demolida en 1931
Iglesia de la Concepción, Villahermosa	Demolida, 1925
Iglesia del barrio de la Libertad, Villahermosa	Demolida, convertida en parque

¹⁵⁸ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 102.

¹⁵⁹ Además, retomo el argumento de Carlos Martínez Assad de que Garrido ambicionaba crear un sistema educativo estatal, sumamente autónomo respecto a la SEP, como una forma de autodeterminación política e ideológica de las fuerzas regionales. Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 96-97.

Iglesia de Atasta, Centro	Demolida, 1925
Iglesia de Tamulté, Centro	Demolida, 1925
Parroquia de Emiliano Zapata	Demolida, 1934, convertido en parque

Elaboración propia con base en el fondo Tomás Garrido del Archivo General de la Nación

En primera instancia, la apropiación, clausura y resignificación de los templos era importante para la guerra cultural del gobierno y para reforzar su discurso hegemónico. En este sentido no es sorprendente que, en 1931, dos años después de los acuerdos que pusieron fin a la Guerra Cristera, el gobernador garridista Ausencio C. Cruz declarase que ningún tabasqueño había solicitado la reapertura de los templos, aunque, como abordaré más adelante, esto no se correspondía con la realidad.¹⁶⁰ Como ya se analizó, en este proceso de desacralización cotidiana y reconfiguración del mundo material, no era suficiente la apropiación. Fue entonces que el gobierno destinó sus esfuerzos a la resignificación de estos espacios, sea por motivaciones económicas o en un sentido más simbólico. Sin embargo, estoy de acuerdo con Carlos Méndez en que, en los casos de mayor relevancia religiosa, no era suficiente la resignificación, y el único camino para eliminar de la memoria colectiva estos sitios de fe, era la supresión física, que casi siempre estaba acompañada de la construcción de lugares representantes de progreso.¹⁶¹

En la tabla número 2 se aprecian algunos ejemplos de sitios que fueron profanados, incendiados o destruidos, pero, para este último aspecto, el de la supresión del espacio religioso, quisiera centrarme en analizar el caso del templo más importante para la catolicidad tabasqueña, la Catedral de Esquipulas. En 1880, luego de la erección de la diócesis de Tabasco, la entonces iglesia de San Juan Bautista fue elevada al rango de catedral y se convirtió en la sede del nuevo obispado.¹⁶² En 1915 fue ocupada por el general Francisco J. Múgica, quien la utilizó como establo y sitio de descanso para sus huestes, aunque en ese momento permitió a los fieles retirar las imágenes sagradas del lugar. Diez años después, en

¹⁶⁰ Marcela Tostado, *El intento de liberar a un pueblo...*, 53.

¹⁶¹ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 86.

¹⁶² Hans Martz de la Vega y Cecilia González Morales, "Las orientaciones de las iglesias en el sureste mexicano...": 40.

1925, como consecuencia de las leyes desfanatizadoras, la catedral fue clausurada. Finalmente, en 1931 se concretó su sustitución material-simbólica, dada su importancia como el principal recinto religioso del estado. En primera instancia, el gobierno la convirtió en la Escuela Racionalista “Francisco Ferrer Guardia”, epicentro de la educación racionalista en el estado. El espacio también era utilizado por los alumnos del Instituto Juárez y de la Escuela Normal para organizar sus asambleas culturales, donde también se quemaron santos.¹⁶³

En 1932, *Redención* publicó su concurso al “mejor pensamiento sobre la destrucción de los templos”, el cual supuestamente atrajo a diversos sectores populares. Una ama de casa escribía por ejemplo que cada “piedra que se arranca de los llamados templos donde se incubaba el fanatismo es un eslabón de esclavitud que se rompe en la consciencia.” Por su parte, un pensamiento firmado por Pilar Ortiz resaltaba el valor del trabajo como vehículo de progreso: “Tabasco, [era un] baluarte de la Revolución, [y] en su afán de progreso, viene destruyendo templos y mitos para dar paso a la verdad.”¹⁶⁴ Finalmente, en ese mismo sentido, se destacaba que “con la honradez y el trabajo deben levantarse templos a la virtud donde el hombre, rindiendo culto a la verdad y a la ciencia, ennoblezca y dignifique.”¹⁶⁵ Destruir templos era una oportunidad para forjar un nuevo mundo, una especie de *tabula rasa* cultural, material y moral en donde no quedara ningún vestigio de la Iglesia, aquella institución que según los garridistas inculcaba un fanatismo religioso patente. Al igual que la reconfiguración material a través de la supresión del espacio religioso, el gobierno y sus partidarios buscaron promover discursos que estigmatizaran al enemigo, personificado en los católicos, con el fin de desacralizar lo cotidiano y avanzar hacia un proyecto cultural total.

En conclusión, durante los más de diez años que el garridismo operó en el estado, éste se valió de una hábil mezcla de negociación, coerción y cooptación de las fuerzas sociales alrededor de un discurso desfanatizador y una serie de acciones desarrolladas en los márgenes de un asociacionismo secular. Si bien amplios sectores se involucraron en esta maquinaria e incluso se beneficiaron de ella, esto no significó que la resistencia fuera nula, o que el catolicismo desapareciera de Tabasco. Los católicos enfrentaron a esta maquinaria con

¹⁶³ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 9.

¹⁶⁴ Salvador Abascal, *Tomás Garrido Canabal: sin Dios, sin curas, sin iglesias, 1919-1935*, 1ª ed. (Editorial Tradición, 1987), 121.

¹⁶⁵ *Redención*, 28 de julio de 1932.

acciones de resistencia encubiertas y clandestinas que poco a poco fue evolucionando hasta llegar al punto cumbre de una movilización mucho más activa.

Capítulo 2.

La diócesis de Tabasco, 1880-1924

La diócesis de Tabasco fue producto de una Iglesia que se fortalecía, se modernizaba territorialmente y expandía su misión pastoral en regiones alejadas. Al mismo tiempo, fue parte de dos fenómenos que tuvieron alcances nacionales e internacionales: el primero es la romanización del catolicismo, un fenómeno en que las Iglesias nacionales se vincularon administrativa, espiritual y políticamente de manera más decisiva al poder papal y un movimiento denominado catolicismo social, organizado desde el seno de la Iglesia, pero cuya punta de lanza fueron los laicos que comenzaron a organizarse en asociaciones que perseguían fines espirituales, y aún políticos, a pesar de que la Santa Sede lo desaconsejara. Con todo, el catolicismo social fue un instrumento a través del cual los católicos reclamaron el espacio público que consideraban perdido después de la Reforma liberal de mediados del siglo XIX, y que fue la base organizativa de lo que posteriormente se denominó Acción Católica.

El advenimiento de la Revolución frenó el florecimiento institucional de la Iglesia, pero esta Acción Católica operó como canalizador de las luchas culturales que a partir de ese momento se intensificaron. En Tabasco, cuarenta años después de la erección diocesana, el catolicismo había echado hondas raíces: los laicos se volvieron más conscientes de su condición religiosa y varias organizaciones de damas católicas buscaron ampliar su influencia sobre el grueso de la población. Si bien la situación de la Iglesia nunca fue fácil en este territorio, con la creación del obispado se pudo subsanar varias de las carencias que ésta presentaba: los lineamientos del nuevo catolicismo, del catolicismo social y de la Acción Católica comenzaron a ser cada vez más palpables, resultado de una Iglesia con mayores éxitos pastorales e institucionales.

El objetivo de este capítulo es reconstruir el proceso de establecimiento y desarrollo de la diócesis de Tabasco, comprendiendo este fenómeno regional/diocesano como parte de un proceso global más amplio en el cual la Iglesia incrementó su presencia territorial mediante el establecimiento de obispos en zonas históricamente desatendidas por la autoridad episcopal. En primera instancia, encontramos un proceso de centralización de la Iglesia en la

figura pontificia que, entre otras cosas, favoreció una mayor presencia episcopal y una reorganización territorial con fines materiales y espirituales. En segundo lugar, se encuentran los principios de la Doctrina Social Católica, cuyos principios giraban en torno a la agencia de los laicos para ocupar el espacio público e involucrarse en distintos temas sociales de su tiempo, como los conflictos agrarios, el papel de la mujer en la sociedad o el llamado tema indígena. Un tercer elemento de modernización institucional dentro de la Iglesia fue la Acción Católica, una corriente de pensamiento en la que Pío XI preconizaba una sociedad católica activa dentro de los márgenes institucionales de la Iglesia, una participación mucho más activa de ésta con el objetivo de restaurar todo en Cristo.

Todo este proceso de modernización, centralización administrativa y espiritual y coordinación de los fieles en diversos temas sociales ha sido denominado “nuevo catolicismo”, un concepto que define distintas directrices de acción entre los católicos a nivel regional y nacional. La diócesis de Tabasco fue producto de este nuevo catolicismo en expansión, del ímpetu por constituir nuevas estructuras diocesanas capaces de enfrentar la cada día mayor secularización de la sociedad. Por otra parte, a lo largo de todo el país comenzaron a surgir un buen número de sindicatos, organizaciones laicas y congresos que se preocuparon por dotar de una dimensión social o, más bien, una salida cristiana a los problemas generados por la modernidad.

Pero estos nuevos bríos del orbe católico no se manifestaron en un proceso uniforme u homogéneo, fueron condicionados por las circunstancias políticas expuestas en el capítulo anterior; nada menos que una revolución que aspiraba a limitar al máximo la influencia y capacidad de movilización popular que tenía la Iglesia. Con su encíclica *Urbi Arcano* Pío XI pretendía profundizar los lineamientos de la Doctrina Social Católica presentada por León XIII, acorde con una nueva era de persecución alrededor del mundo. La Acción Católica de Pío XI no sólo buscaba legitimar una mayor participación seglar, sino ponerla al servicio de las estructuras diocesanas que se habían creado durante el pontificado de su antecesor. En México esta Acción Católica se tradujo en una corriente nacionalista cristiana de corte intransigente-integralista, que enfrentó al Estado en la palestra política, ideológica y, a partir de la Cristiada, también en los campos de batalla militar. Y aunque en Tabasco no se

desarrolló una Guerra Cristera a gran escala, las organizaciones de la Acción Católica participaron activamente para resistir al embate del programa desfanatizador garridista.

2.1 La diócesis tabasqueña en el contexto del nuevo catolicismo

El devenir del catolicismo global estuvo marcado durante el último cuarto del siglo XIX por el Concilio Vaticano I, convocado por el papa Pío IX entre 1869 y 1870. Las directrices de este Concilio configuraron dos fenómenos que definieron el papel de la Iglesia en México y crearon las condiciones para el surgimiento de la diócesis tabasqueña. Por una parte, se estableció un criterio de romanización que colocó en el centro de la Iglesia universal a la autoridad papal, lo que Christopher Clark ha denominado “nuevo catolicismo.”¹⁶⁶ Por otro lado, Pío IX estableció como preocupación central una reorganización territorial, que implicaba la creación de nuevos obispados con el objetivo de afianzar el control eclesial y, al mismo tiempo, llevar a cabo una misión pastoral para recristianizar aquellas zonas consideradas periféricas.¹⁶⁷

En ese sentido, Cecilia Bautista entiende la romanización como una reforma esencialmente eclesiástica que buscaba fortalecer la autoridad de la jerarquía de Roma y del papado frente al poder que ejercían las clerecías nacionales. Esto se explica por las reformas liberales que vivieron los países latinoamericanos a mediados del siglo XIX y que, en la mayoría de los casos, separaron definitivamente al poder civil del poder religioso. Era importante para el papa afianzar su preponderancia sobre los cleros locales, establecer las pautas de su relación con los poderes civiles y buscar en mayor medida la lealtad de las feligresías frente a un mundo que se secularizaba.¹⁶⁸ Pero la preponderancia no sólo era desde Roma hacia los episcopados nacionales: Meyer utiliza el concepto weberiano de “capellanocracia” para describir el “dominio absoluto ejercido por los clérigos sobre los

¹⁶⁶ Christopher Clark, “The New Catholicism and the European Culture Wars” en *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, ed. por Christopher Clark y Wolfram Kaiser (Cambridge University Press), 11-12.

¹⁶⁷ Gabriela Díaz Patiño, *Católicos, liberales y protestantes. El debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848-1908)*, 1ª ed. (El Colegio de México, 2016), 94.

¹⁶⁸ Cecilia Bautista García, “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX”, *Historia Mexicana* 41, núm. 1, (2005), 100-106.

laicos.”¹⁶⁹ Como explicaré más adelante, este fenómeno se reflejó en el caso mexicano no sólo por una mayor cercanía que los fieles expresaron hacia sus párrocos u obispos, sino por la tutela que éstos desempeñaron en las asociaciones que definieron a la Doctrina Social Católica.

La romanización encontraba sustento en el reconocimiento de la “infallibilidad pontificia”, medio por el que se buscaba una solución para los errores del mundo moderno y se buscaba dotar de autoridad a la Iglesia como única rectora de la vida.¹⁷⁰ Posteriormente, León XIII y Pío X, emprendieron una reforma que centralizó aún más la autoridad de la Iglesia y “puso fin a la autonomía de hecho de las iglesias nacionales.”¹⁷¹ En suma, este nuevo catolicismo o romanización impuso la máxima *Roma locuta, causa finita*, para establecer que frente a los conflictos existentes en el seno de las Iglesias nacionales, era el poder papal el que tenía la última palabra. No se toleraría una excesiva autonomía por parte de los movimientos laicos, asociaciones independientes de la tutela clerical o los partidos católicos que proliferaron en esa época, y que serían vistos con recelo por el poder romano.

Este nuevo catolicismo coincidió en México con la concertación de la Iglesia y el Estado, negociada durante el porfiriato, que se tradujo en la flexibilización del régimen respecto al alcance de su control social, para cedérselo al clero; temas como la educación, la caridad y la libertad de prensa fueron significativos en este sentido.¹⁷² En estos años, los principios de las Leyes de Reforma dejaron de observarse rígidamente y se convirtieron en un elemento disuasorio de dominio sobre la cúpula eclesiástica. Por su parte, la Iglesia desalentó la movilización de sus sectores más radicales en favor de la gobernabilidad del país.¹⁷³ Esta política, también denominada “conciliadora”, fue negociada por la cúpula clerical mexicana, teniendo entre sus principales artífices al arzobispo de México Pelagio

¹⁶⁹ Jean Meyer, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*, 1ª ed. (Tusquets Editores, 2003), 287.

¹⁷⁰ Sergio Rosas Salas, “El episcopado mexicano en tiempos del Concilio Vaticano I: entre la Reforma Liberal y la Reforma Ultramontana”, en *México y el Concilio Vaticano I*, coord. por Pablo Mijangos, et. al (Universidad Pontificia de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2024), 89.

¹⁷¹ Jean Meyer, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*, 287.

¹⁷² Cecilia Bautista García, *Las disyuntivas del Estado...*, 243-244. Respecto a la libertad de prensa, debe decirse que siempre que no se criticase al gobierno, los periódicos católicos casi siempre tuvieron un lugar en la opinión pública nacional.

¹⁷³ Cecilia Bautista García, *Las disyuntivas del Estado...*; François-Xavier Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, Tomo I, 2ª ed. (Fondo de Cultura Económica, 1992), 232-233.

Antonio de Labastida y el futuro obispo de Antequera, Eulogio Gillow, con el que el presidente Díaz tenía una estrecha relación.¹⁷⁴

Este proceso de romanización no implicaba marginar a las Iglesias nacionales. Los cleros locales aún ostentaban suficiente poder de interlocución entre la Santa Sede y los poderes civiles nacionales. Esto también se vio favorecido por la creación a mediados de siglo del Colegio Pío Latino Americano que, según los principios del Concilio Vaticano I, buscaba promover ampliamente las enseñanzas de Roma y formar a los futuros sacerdotes según los preceptos de la infalibilidad papal. En México, varias generaciones de sacerdotes, obispos y arzobispos obtuvieron becas para formarse en el Colegio Pío Latino Americano, por lo que se puede decir que una mayor presencia clerical en los territorios se traducían en un mayor poder papal y en una mejor capacidad de acción de Roma sobre los territorios nacionales.¹⁷⁵

Bajo esta lógica la conformación de nuevas estructuras territoriales se presentó como una necesidad espiritual, y para el caso mexicano, la concertación porfiriana fue más que favorable para que la Iglesia mexicana se reorganizara. De acuerdo con Manuel Ceballos, entre 1870 y 1910 el país se reorganizó religiosamente en cinco nuevas arquidiócesis, las de Oaxaca, Linares-Monterrey, Durango, Yucatán y Puebla. En tanto, se erigieron doce nuevas diócesis: Tamaulipas, Colima, Sinaloa, Cuernavaca, Chihuahua, Saltillo, Tehuantepec, Tepic, Campeche, Huajuapán de León, Aguascalientes, y por supuesto, Tabasco.¹⁷⁶ Dicha reorganización perseguía por lo menos tres fines: uno de índole geográfico, otro con fines políticos-simbólicos y el último de naturaleza religiosa-espiritual.

En primer lugar, esta reestructuración tendía a establecer un mayor control de Roma en los territorios hasta entonces desatendidos, con un clero imbuido en las enseñanzas del Colegio Pío Latino Americano. Debido a esto, el poder papal podía llegar hasta los confines más remotos de los epicentros episcopales. El segundo aspecto tenía que ver con aumentar

¹⁷⁴ Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, 1ª ed. (Universidad Nacional Autónoma de México, 1981), 103.

¹⁷⁵ A manera de ejemplo, el arzobispo de Monterrey gestionaba, en 1922, becas para dicho Colegio entre sus más cercanos colaboradores, que incluía el viaje de México a Roma y un año de estancia de los beneficiados. Archivo Histórico del Arzobispado de México (a partir de ahora, AHAM), Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, Serie Comité Episcopal Caja 84, Expediente 4.

¹⁷⁶ Manuel Ceballos, “La Iglesia católica en el Porfiriato y en la Revolución”, 169.

la presencia de la Iglesia en la sociedad, y crear estructuras que permitiesen al clero afianzar su liderazgo en nuevas poblaciones, mismo que había mermado durante el siglo XIX.¹⁷⁷ El último fin, conllevaba una misión pastoral implícita, justificada en la importancia de recuperar almas, a través de una nueva evangelización que permitiera recristianizar regiones periféricas. Todos estos objetivos se aglutinaban en los nuevos obispados, algunos creados luego de años de gestión, en zonas que históricamente habían sido desatendidas por la Iglesia, como en el caso tabasqueño.

A mediados del siglo XIX, Tabasco era una región periférica incluso dentro del propio obispado de Yucatán. En 1857, el territorio contaba sólo con 9 de los 85 curatos que conformaban dicho obispado, misma cantidad que en el siglo XVII.¹⁷⁸ Desde épocas remotas y hasta el último cuarto de ese siglo el clero local consideró apremiante erigir una nueva diócesis controlada directamente desde San Juan Bautista, su capital.¹⁷⁹ Fue en esa época que Tabasco contaba ya con su propia vicaría *in capite*, probablemente como un reconocimiento por parte de su obispado de las necesidades espirituales de su población. Desde esa instancia, comenzaron los esfuerzos por institucionalizar el catolicismo, e influenciar sobre todo a una población indígena con prácticas religiosas marcadamente sincréticas. En 1869 fue nombrado vicario de San Juan Bautista el presbítero Manuel Gil y Sáenz, quien escribía a este respecto que

Se puede decir, sin temor a equivocarse, que sus creencias de hoy, si no están en peligro de caer en el paganismo ó indiferentismo, por lo menos no están formuladas. La fê entra por los sentidos; no se les enseña ni se les predica, luego van perdiendo lo poco que tenían de antiguos religiosos. Hoy, en su mayor parte, no saben ni persignarse, menos resar; y si hacen algo, es porque son muy apegados á sus tradiciones.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Sergio Rosas, “Nuevo catolicismo en una ciudad episcopal: sociedad, culto y devoción en Puebla, 1885-1914”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 50, núm. 2 (2023), 326, doi: <https://doi.org/10.15446/achsc.v50n2.103730>.

¹⁷⁸ Ángel Gutiérrez Portillo, *El rostro religioso de Tabasco...*, 80.

¹⁷⁹ Ciprián Aurelio Cabrera Bernat, et al, *Historia general de Tabasco, Tomo I, Historia Social*, 1ª ed. (Gobierno del Estado de Tabasco, Secretaría de Educación, Cultura y Recreación, 1994), 136-137.

¹⁸⁰ Manuel Gil y Sáenz, *Compendio histórico, geográfico y estadístico del Estado de Tabasco*, (Tip. de J. M. Ábalos, 1872), 214.

Para abordar esta situación, el vicario Gil y Sáenz implementó los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola y fundó la Sociedad Católica. Además, fortaleció la administración de sacramentos como la confesión y la comunión entre la población. También destacaba haber celebrado la Semana Santa con gran solemnidad y haber establecido el mes de María. Aunque Gil y Sáenz reconocía que sólo hacía “lo que se podía” para preparar a Tabasco para su eventual conversión en obispado.¹⁸¹ Al igual que el vicario, otros miembros del clero tabasqueño veían en la creación de una futura diócesis un medio para recristianizar y fortalecer la presencia social, cultural y pastoral de la Iglesia. En ese mismo período, el recién nombrado obispo de Yucatán, Leandro Rodríguez de la Gala, promovió enérgicamente la creación de un obispado en Tabasco. Finalmente, el 25 de mayo de 1880, el papa León XIII instituyó su creación mediante la bula *Cum iuxta apostolicum*.¹⁸²

Aunque en la bula se leía que el nuevo obispado había sido creado por “súplicas y deseos del Santísimo Padre Papa León XIII”¹⁸³, lo cierto es que las labores de gestión e institucionalización de la Iglesia tabasqueña formaban parte de un esfuerzo de años por parte del clero local y del mencionado obispo yucateco. Por su parte, es verdad que Roma sancionaba esta reorganización territorial y aplicaba los criterios del derecho canónico para tales fines; por lo que, el 12 de febrero de 1882, finalmente quedó erigido el obispado de Tabasco con el doctor José de Jesús Torres Hernández como su primer obispo y con la parroquia de Esquipulas en San Juan Bautista como su nueva catedral.

Más allá de la romanización o del afianzamiento territorial de la Santa Sede, debe destacarse la importancia que tenía para el clero local constituir una diócesis propia. En primer lugar, a través de ésta el clero tabasqueño conquistaba su autonomía religiosa respecto a Yucatán, sobre todo en lo concerniente al sacramento de la confirmación, cuya administración era facultad exclusiva de un obispo, mismo que ya fungiría en territorio tabasqueño. Estoy de acuerdo con Martínez Assad en que el nuevo obispado fortaleció la posición religioso-administrativa del clero local al hacerse cargo de poblaciones que hasta

¹⁸¹ Manuel Gil y Sáenz, *Compendio histórico, geográfico y estadístico del Estado de Tabasco*, (Editorial del Gobierno del Estado de Tabasco), citado en Julio César Javier Quero, *Manuel Gil y Sáenz. Primer historiador de Tabasco*, 1ª ed. (Universidad Olmeca, A.C., 2023), 15.

¹⁸² Julio César Javier Quero, *Manuel Gil y Sáenz...*, 19; “Diócesis de Tabasco”, 3 de febrero de 2025. <https://diocesisdetabasco.org.mx/historia/>.

¹⁸³ Carlos Martínez Assad, *Breve historia de Tabasco*, 128.

entonces habían sido parte de la diócesis de Chiapas, como los territorios de Pichucalco, Rosario, Palenque, Yajalón, Pueblo Nuevo, Amatlán, Sabanilla y Almendro, región habitada mayormente por indígenas lacandones.¹⁸⁴ Además, la diócesis de Yucatán también cedió algunas parroquias limítrofes con Tabasco: Palizada, Sabancuy y Chicbul (anexo 3). Sin embargo, en 1884 estos últimos territorios regresaron a la diócesis yucateca debido a que el obispo declaró no poderlas atender debido a su lejanía respecto de la capital diocesana.¹⁸⁵

Pero quizá lo más importante era que un nuevo obispado garantizaría la creación de estructuras diocesanas que permitirían la institucionalización del catolicismo: creación de nuevas parroquias, un mayor control del sacerdocio, la organización de los fieles en asociaciones que aumentarían la presencia simbólica del catolicismo entre una población que muchos consideraban impía. Recién fundada la diócesis, eran modestos los logros que la Iglesia tabasqueña había conseguido, pero éstos ya eran palpables. El nuevo obispado contaba entonces con once curatos (tabla 3), dos más que en 1857 y a lo largo del territorio existían 18 iglesias, 30 ermitas y 6 oratorios.¹⁸⁶

Pero no sólo se trataba de aumentar la influencia religiosa en abstracto, estas nuevas estructuras diocesanas se reflejaban también en prelados más activos con el mejoramiento material de sus parroquias. En 1899, el presbítero José Trinidad Vargas del templo de la Purísima Concepción, en San Juan Bautista, gestionó un conjunto de reparaciones de su iglesia, “que se hacían muy urgentes, dado el estado lamentable en que se hallaba.” Esto también daba constancia, al menos en la capital, de un conjunto de laicos más cercanos con su comunidad diocesana y que participaban de este progreso religioso-material. A decir de un periódico esta obra se había realizado

[...] tan solo con las limosnas de los fieles, y Dios ha querido que los esfuerzos nobles de los católicos, guiados por el Sr. Pbro. Vargas, tengan un éxito, aunque no completo aún, pues sólo se ha logrado mejorar notablemente la parte principal del templo. [...] el día 10 [que] es

¹⁸⁴ Carlos Martínez Assad, *Breve historia de Tabasco*, 128.

¹⁸⁵ Eddy González Jiménez, “La fundación de la diócesis de Tabasco. 1864-1886. Segunda parte”, *Tea pan “Río de Piedra*, 25 de mayo de 2019. <https://historicasteapa.blogspot.com/2019/05/la-fundacion-de-la-diocesis-de-tabasco.html>.

¹⁸⁶ Ciprián Aurelio Cabrera Bernat, et al, *Historia general de Tabasco...*, 207.

domingo de Pasión, el Ilmo. Sr. Obispo de Tabasco, Dr. D. Francisco Campos y Angeles hará la solemne bendición de las obras terminadas en aquel templo. A este acto han sido invitados como padrinos, varios distinguidos católicos [...] ¹⁸⁷

En la crónica anterior puedo condensar lo que he desarrollado sobre la importancia de constituir una nueva diócesis. En primera instancia, se evidencia la presencia de un conjunto de prelados preocupados por las condiciones materiales de sus parroquias, adjunto a ellos, un laicado activo que coadyuvaba con estas actividades, mientras que el obispo y las élites católicas eran partícipes de la presencia simbólico-social que he mencionado antes.

Tabla 3. Curatos de Tabasco en 1880

Curato	Región
Cunduacán	Chontalpa
Nacajuca	Chontalpa
Jalapa	Chontalpa
Huimanguillo	Chontalpa
Jalpa	Sierra
Teapa	Sierra
Macuspana	Sierra
Usumacinta	Ríos
Frontera	Ríos
San Juan Bautista	Centro

Fuente: Elaboración propia a partir de Ciprián Aurelio Cabrera Bernat, et al, *Historia general de Tabasco*, Tomo I, Historia Social, p. 199 y 207.

¹⁸⁷ “Mejoras en un templo”, *El Tiempo*, 16 de marzo de 1899, 1.

Sin embargo, Martínez Assad considera que pese a que el clero tabasqueño había ampliado su influencia, los tiempos modernos no favorecían su tarea evangelizadora, pues en los años noventa del siglo XIX las denominaciones protestantes habían aumentado considerablemente su presencia en el estado.¹⁸⁸ Charles Bennet destaca algunos testimonios de pastores protestantes que veían en Tabasco “una tierra prometedor”, donde “la herejía se [abría] paso.”¹⁸⁹ Si bien el protestantismo aumentó sus fieles con el pasar de los años y el catolicismo seguía siendo una fuerza modesta, comparada con el epicentro católico del país, la historiografía ha magnificado el papel de estas órdenes “disidentes” y subestimado el alcance que tuvo el clero local a través de su recién fundada diócesis.¹⁹⁰ La hipótesis que he sostenido a lo largo del trabajo es que este nuevo obispado favoreció la institucionalización del catolicismo en Tabasco, su modernización institucional y la presencia pastoral de la Iglesia, que como pocas veces en su historia tuvo jurisdicción en amplias zonas.

El propio Martínez Assad menciona que, en Comalcalco, en plena cuaresma, un grupo de católicos intentaron linchar en 1895 a una pequeña congregación protestante.¹⁹¹ Este episodio, aparentemente aislado y muestra del calor de “las masas” es también un ejemplo de una comunidad católica que reaccionaba a la incursión de denominaciones religiosas que consideraban extrañas en su territorio. Además, si bien existía una élite política que también era católica y participaba de varias ceremonias oficiales, las devociones populares aumentaron de igual manera en ese momento, lo que demuestra a su vez el rango de influencia religiosa que tenía la Iglesia local. Rafael Domínguez Gómez admitía que, aunque los tabasqueños no eran “esencialmente religiosos”, conmemoraban de manera solemne las festividades de la Semana Mayor y observaban “todas las liturgias establecidas por la iglesia católica”:

la prisión del Nazareno, el lavatorio, la Crucifixión, las siete palabras, la muerte del Redentor, el descendimiento, la insurrección... Toda la vida del Mesías condensada en estos días santos,

¹⁸⁸ Carlos Martínez Assad, *Breve historia de Tabasco*, 130.

¹⁸⁹ Charles Bennett, *Tinder in Tabasco: a study of church growth in tropical México*, 1ª ed. (B. Eerdmans, 1968), 31-34.

¹⁹⁰ Jean Pierre-Bastian, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, 1ª ed. (Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2015), 117-119. Kindle.

¹⁹¹ Carlos Martínez Assad, *Breve historia de Tabasco*, p. 130.

durante los cuales se dejaba de escuchar el alegre son de las campanas que eran sustituidas por ensordecedoras matracas, hasta llegar el sábado de Gloria que era saludado con frenesí por todas las campanas de la ciudad. Y decir sábado de Gloria es recordar otra costumbre... me refiero a los “judas” que se quemaban en muchas esquinas de la vieja capital. Eran muñecos con figura humana que a semejanza de Iscariote de la tan traída y llevada leyenda del beso delator, se izaban, en diversos sitios y con grande algazara de la chiquillería inconsciente de la población, para quemarlos hasta quedar totalmente reducidos a cenizas...”¹⁹²

Por otro lado, el aumento de las parroquias dentro de la diócesis puede brindar una idea del fortalecimiento de la Iglesia. En 1908 Tabasco contaba ya con 19 curatos y dos vicarías, un aumento considerable respecto a la época de su fundación y también signo de un tenue pero decidido fortalecimiento territorial e institucional de la Iglesia.¹⁹³ Otra señal que permite sostener mi tesis sobre el fortalecimiento del catolicismo tabasqueño es la breve gestión de Leonardo Castellanos, entre 1908 y 1912. Durante su obispado aumentaron las obras de caridad de la Iglesia, se promovió la acción social mediante la creación de asociaciones mutualistas y escuelas, un tipo de catolicismo moderno que antes del obispado era marginal.¹⁹⁴ Además, en la misma línea que Manuel Gil y Sáenz, Castellanos profundizó la práctica de los ejercicios espirituales, mismos que levantaron más de una suspicacia entre los sectores anticatólicos del estado. *El Faro*, un diario protestante se quejaba de aquella práctica impuesta “desde que se fundó aquí el episcopado romanista”, los cuales consistían en

[...] que los devotos abandonan sus hogares, y por tanto, sus [deberes] domésticos, y se retiran ó enclaustran en una casa ya convenida, en unión hombres y mujeres de diversas categorías

¹⁹² Rafael Domínguez Gómez, “De la vida cotidiana”, en *Tabasco, textos de su historia*, vol. 2, comp. por María Eugenia G., Ana Lau F. y Ximena Sepulveda G. (Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, Gobierno del Estado de Tabasco, 1985), 275.

¹⁹³ Berenise Bravo Rubio, “Cultura católica frente al Tabasco Anticlerical. El proceso de beatificación de Leonardo Castellanos y Castellanos 1919-1924”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Coloquios, publicado el 10 diciembre 2018, consultado el 01 febrero 2025. Doi: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.74446>.

¹⁹⁴ Berenise Bravo Rubio, “Cultura católica frente al Tabasco Anticlerical...”.

y edades, en el cual se consagran por ocho ó más días, según la fuerza de su piedad, á ejercicios religiosos como escuchar las prédicas de sacerdotes dedicados á estas prácticas, largas y místicas oraciones, ayunos, actos de confesión auricular y comunión, á azotarse ellos mismos para mortificar su carne y otras prácticas que el romanismo llama piadosas y cristianas, pero que nada tiene de esto.¹⁹⁵

Esta nota puede ser interpretada como una señal de que dichos ejercicios comenzaban a aglutinar a una importante cantidad de fieles, por lo menos en la capital diocesana. Asimismo, y aunque se debe ser cauto con la fuente, se trata de una descripción somera de la naturaleza litúrgica de dichas actividades, y es también una señal de institucionalización clerical. De acuerdo con lo anterior, no resulta sorprendente que este fortalecimiento institucional desencadenara una notoria oposición no sólo entre los protestantes, sino otros sectores liberales, que acusaban al obispo de fomentar el “fanatismo.”¹⁹⁶

Así pues, la creación del obispado tabasqueño marcó un punto de inflexión en su historia religiosa, proporcionó por primera vez un canal institucional para que el clero llevase a cabo su misión pastoral, y, al aumentar su presencia social, cultural y política mejoraron las relaciones entre el poder civil y el poder religioso, pese a las oposiciones previamente abordadas.¹⁹⁷ Puedo argumentar entonces que la situación institucional de la Iglesia mejoró considerablemente, y pese al activismo de las órdenes protestantes, en 1927, en pleno garridismo, Tabasco contaba con un 98,5% de población que se identificaba como católica, mientras que las recién llegadas denominaciones “disidentes” apenas habían logrado evangelizar al 0,9% de los tabasqueños.¹⁹⁸

En conjunto, estas evidencias sugieren que el paulatino pero decidido avance del catolicismo a través de su obispado fue un factor clave en el surgimiento de movimientos anticatólicos como el gobierno constitucionalista de Francisco J. Múgica, o el propio proyecto desfanatizador garridista. En lugar de ser el síntoma de un catolicismo débil como expresa la historiografía clásica, esto supone más bien la respuesta a una Iglesia que avanzaba

¹⁹⁵ “Abusos del Clero Romano reprimidos en San Juan Bautista”, *El Faro*, 15 de febrero de 1907.

¹⁹⁶ “Abusos del Clero Romano reprimidos en San Juan Bautista”, *El Faro*, 15 de febrero de 1907.

¹⁹⁷ Berenise Bravo Rubio, “Cultura católica frente al Tabasco Anticlerical...”.

¹⁹⁸ Ángel Gutiérrez Portillo, *El rostro religioso de Tabasco...*, 98.

en la creación de estructuras diocesanas que eran capaces de llevar a cabo una importante misión pastoral. En añadidura, los católicos tabasqueños de esa época presenciaron el florecimiento institucional de su Iglesia gracias al orden y progreso porfiriano, mientras que este obispado era producto de un nuevo catolicismo que centralizaba el poder pontificio en una restructuración territorial y en nuevos medios de modernización pastoral como el asociacionismo laico, la Doctrina Social Católica y, a la postre, una Acción Católica que maduraría a partir de las primeras décadas del siglo XX.

2.2 El Catolicismo social, entre el final del Porfiriato y la Revolución

Cuando los sucesores de Pío IX profundizaron las reformas centralizadoras del poder papal sobre los episcopados nacionales y sus laicos, se hizo necesario que éstos se volvieran agentes del cambio pastoral y moral en nombre de la Santa Sede. En 1878 León XIII asumió el pontificado manteniendo la línea antiliberal de su antecesor, pero con mucha más consciencia de abordar “los problemas que planteaba el mundo contemporáneo a la Iglesia.”¹⁹⁹ Esto no significaba abrazar la causa liberal que, de hecho, aún se consideraba una antítesis de los principios cristianos. Sin embargo, tanto la Santa Sede como el clero mexicano asumieron el nuevo *statu quo* político como un “hecho consumado” y buscaron brindar una respuesta cristiana a esa inevitable realidad.²⁰⁰

En consonancia, León XIII publicó en 1891 su encíclica más célebre, la *Rerum Novarum*, en donde reconocía un mundo cambiante, “los aumentos recientes de la industria y los nuevos caminos por los que van las artes, el cambio [...] en las relaciones de amos y jornaleros”, y finalmente, “la corrupción de las costumbres.”²⁰¹ La encíclica no sólo criticaba la vorágine de explotación obrera y de recursos, sino que culpaba de esto a la destrucción de gremios de inspiración católica que había dejado desamparados a los trabajadores. Para el

¹⁹⁹ María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, 1ª ed. (Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, 2013), 53.

²⁰⁰ Roberto Blancarte, “La Doctrina Social del Episcopado católico mexicano” en *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, comp. por Roberto Blancarte (Fondo de Cultura Económica, 1996), 23; Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, 72-73.

²⁰¹ León XIII, *Encíclica Rerum Novarum sobre la cuestión obrera de S.S. León XIII y radiomensaje de S.S. Pío XII en el cincuentenario de la "Rerum Novarum"*, (Ediciones Paulinas, 1976), 3.

papa existían dos remedios: uno “proclamado por el socialismo” al que consideraba injusto y subversivo, y otro, propuesto por la Iglesia, sintetizado en la llamada Doctrina Social Católica.²⁰² A diferencia del socialismo, abiertamente combativo con el capital y favorable con la abolición de la propiedad privada, León XIII consideraba ésta como un derecho natural de todo hombre, y, en cambio, defendía un camino mediante el cual se conciliaran los intereses obreros-patronales.

Otro derecho natural destacado en la encíclica era el de asociación, uno que había sido negado a los católicos como grupo social, pero que era necesario fortalecer en favor de una solución cristiana a la crisis del mundo moderno. El pontífice buscaba diferenciar las organizaciones socialistas y liberales de las católicas; así, las presentaba como una disyuntiva clara que tenían que enfrentar los trabajadores católicos:

Siendo esto así, preciso es que los obreros cristianos elijan una de dos cosas: o dar su nombre a sociedades en que ponga a riesgo su religión, o formar ellos entre sí sus propias asociaciones, y juntar sus fuerzas de modo que puedan valerosamente libertarse de aquella injusta e intolerable opresión. Y que se deba optar absolutamente por esto último, ¿quién habrá que lo dude, si no es el que quiera poner en inminentísimo peligro el sumo bien del hombre?²⁰³

En México, la *Rerum Novarum* coincidió con la concertación porfiriana y con el florecimiento institucional de la Iglesia católica, pero también con un país que paulatinamente se industrializaba y donde la aplicación del liberalismo ortodoxo en sentido económico había ahondado las desigualdades sociales. Fue así como los católicos mexicanos vieron al asociacionismo como una oportunidad para recuperar aquellos espacios públicos que, en su perspectiva, la secularización les había arrebatado. Como afirma Ceballos, pareciera que los católicos buscaron construir una “sociedad paralela” al Estado liberal, pues adjetivaron de “católico” todas sus actividades, desde la prensa, la educación, los sindicatos

²⁰² León XIII, *Encíclica Rerum Novarum sobre la cuestión obrera de S.S. León XIII...*, 4-15.

²⁰³ León XIII, *Encíclica Rerum Novarum sobre la cuestión obrera de S.S. León XIII...*, 38.

y las asociaciones piadosas.²⁰⁴ No debe verse todo esto como resultado exclusivo de la autoridad papal o de la *Rerum Novarum*, sino también como una respuesta directa al proceso secularizador. Cecilia Bautista expone que, con el pasar del tiempo la secularización permitió que los católicos adquirieran nuevas libertades para desarrollar sus actividades, aunque siempre dentro de los límites de la Constitución.²⁰⁵ Así, al

igual que otros sectores sociales, varios grupos de católicos deciden construir, desde su confesionalidad, prácticas y percepciones de la sociedad civil, que empujan la participación plural de la vida pública. Es en la práctica del asociacionismo que los proyectos católicos y liberales convergen en un “catolicismo cívico.”²⁰⁶

Los católicos iniciaron el siglo XX organizados en comités, asociaciones, apostolados y otras formas de sociabilidad moderna, donde debatieron temas espirituales entremezclados con nuevas consignas del campo social inspiradas en el magisterio de León XIII. Más importante aún fueron los congresos católicos llevados a cabo en diferentes ciudades entre 1903 y 1909: Puebla (1903), Morelia (1904), Guadalajara (1906) y Oaxaca (1909).²⁰⁷ Entre los temas que se tocaron en esos congresos se encontraban los relativos a la beneficencia, el establecimiento de centros de instrucción católica, la creación de círculos obreros y el problema indígena. Incluso, en el congreso de Guadalajara los trabajos “se dividieron en dos partes: una religiosa y otra sociológica”, esta última trataba temas relacionados con “la dignidad de la mujer, la santidad del matrimonio y del hogar, la niñez y la familia.”²⁰⁸

Estos encuentros representaron un puente temporal entre dos hitos importantes del orbe católico en México. El primero se refiere a la influencia de la *Rerum Novarum* y de la Doctrina Social dentro de los congresos y las ideas debatidas en ellos. El segundo momento estuvo marcado por la Acción Católica, que, como se verá más adelante, se tradujo en una

²⁰⁴ Manuel Ceballos, “La Iglesia católica en el Porfiriato y en la Revolución (1876-1929)”, 161-162.

²⁰⁵ Cecilia Bautista García, *Las disyuntivas del Estado...*, 261.

²⁰⁶ Cecilia Bautista García, *Las disyuntivas del Estado...*, p. 261.

²⁰⁷ Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social, un tercero en discordia, Rerum Novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, 1ª ed. (El Colegio de México, 1991), 175.

²⁰⁸ Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, 190.

mayor militancia, causada tanto por la persecución de esos años como por el deseo de poner en práctica los tópicos discutidos durante la primera etapa. El interés por los asuntos sociales refleja también una Iglesia heterogénea tanto en sus ideas como en sus fines; Manuel Ceballos brinda la categorización clásica sobre los católicos en México que considera la existencia de por lo menos dos grandes sectores, uno católico-liberal cuyos miembros aceptaban las ideas sociales y políticas del liberalismo, y aceptaban al republicanismo como un hecho consumado. Por otra parte, se encontraban los católicos-intransigentes quienes buscaban ofrecer una alternativa propia, puramente cristiana y resaltaban la idea de una completa “incompatibilidad entre el mundo moderno y el cristianismo.”²⁰⁹

Estas categorías sirven como una guía para entender la paulatina politización de los católicos respecto de los cambios sociales que vivieron al iniciar el nuevo siglo. Liberales e intransigentes se abocaron a la palestra política apenas entró en crisis el porfiriato. Entre los años de 1910 y 1914 estos dos sectores utilizaron las distintas herramientas dadas por la modernidad para tratar de conquistar el poder y moldear una sociedad cristiana. A diferencia de sus predecesores decimonónicos, estos católicos no eran identificados con el bando derrotado durante la Guerra de Reforma. Se trataba de una nueva generación que no concebía la idea de estar proscrita de la vida política nacional. Desde su perspectiva, no sólo era su derecho como ciudadanos, sino su obligación como católicos.

De este modo, en abril de 1911 y con los cañonazos de la Revolución en ciernes, el arzobispo de México, José Mora del Río convocó al Círculo Católico Social y a los Operarios de Guadalupe, organizaciones heredadas de la Doctrina Social, para instarlos a fundar un partido político, el Partido Católico Nacional.²¹⁰ Cuando argumento que, para los católicos de todas las denominaciones era importante consolidar una organización coherente en un partido nacional, me refiero al clima de tensión que comenzaba a vivirse en el país. En primer lugar, la Revolución había propiciado un clima de inestabilidad que era intolerable para el clero. Por otro lado, los laicos ya comenzaban a presenciar los primeros ataques de tipo jacobino y, finalmente, frente a la ausencia de un liderazgo fuerte como el de Porfirio Díaz,

²⁰⁹ Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social, un tercero en discordia...*, 23; Manuel Ceballos, “La Iglesia católica en el Porfiriato y en la Revolución (1876-1929)”, 163.

²¹⁰ Laura O’Dogherty, *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*, 1ª ed. (Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001), 77-78.

los católicos aspiraban en su mayoría a restaurar el orden y progreso, pero a través de su propia plataforma e ideas.²¹¹

En la pluma de uno de sus fundadores, Eduardo J. Correa, se concebía al partido como una organización que “campeara todas las conquistas modernas, aceptadas en las encíclicas de los Pontífices” en donde los católicos pudieran luchar por sus ideales amparados dentro de los marcos legales.²¹² Se trataba de un catolicismo liberal en acción, que bajo el lema de “Dios, Patria y Libertad” pedían a los católicos trabajar por la restauración del orden, consolidación de la paz y regreso de las garantías para aquellos que hicieran negocios, el mismo Eduardo Correa consideraba que la Revolución había devenido en un “socialismo abominable.”²¹³

Pero también hubo un sector intransigente que constantemente se enfrentaba a los católicos liberales. En las elecciones presidenciales de 1911 el PCN resolvió postular como su candidato presidencial a Francisco I. Madero. Pero los intransigentes consideraban contradictorio postular a un candidato abiertamente liberal y que no profesaba propiamente su fe, a lo que los católicos liberales respondían que, al no haber un candidato católico con suficiente prestigio, tenían que apoyar pragmáticamente a aquel que se comprometiera a respetar a la Iglesia.²¹⁴

En principio, su organización resultó favorecida por los vientos de cambio, pues el triunfo de la Revolución maderista no anuló la concertación de la Iglesia con el Estado y, por tanto, no se tradujo en una persecución de los católicos politizados. Por el contrario, el recién electo presidente respetó los triunfos electorales que el PCN había obtenido en estados como Jalisco, Michoacán o Guanajuato; y fue el propio Madero el que aspiró a conformar en México un sistema bipartidista que equilibrara el poder electoral entre liberales y católicos.²¹⁵ Pero en un ambiente de inestabilidad social, la relación se tornó compleja. En diciembre de 1912, el secretario de Gobernación Rafael Hernández solicitó al representante pontificio Mons. Tomasso Pío Boggiani su intervención a favor de la pacificación del país. Mientras

²¹¹ Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, 172-173.

²¹² Eduardo J. Correa, *El Partido Católico Nacional y sus directores. Explicaciones de su fracaso y deslinde de Responsabilidades*, 1ª ed. (Fondo de Cultura Económica, 1991), 69.

²¹³ Laura O'Dogherty, *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*, 81-82.

²¹⁴ Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, 175.

²¹⁵ Alan Knight, *La Revolución Mexicana*, 1ª ed. (Fondo de Cultura Económica, 2010), 550-551.

los miembros del PCN se mostraron intransigentes y señalaban a los elementos jacobinos dentro de la Revolución, la cúpula eclesiástica recordó la doctrina de la Iglesia acerca del respeto por la autoridad legítimamente establecida y a lo ilícito de una rebelión en contra de ésta.²¹⁶

Considero que estas fracturas internas jugaron un papel importante para el fracaso institucional del partido, pues las facciones liberales e intransigentes no pudieron alcanzar consensos. Por su parte, pese a aspirar a convertirse en un partido nacional, el PCN no alcanzó a tener éxito electoral más allá de las regiones más clericalizadas del país, mientras que en el norte y en el sur, a excepción de Chiapas, la presencia del partido fue casi nula. Con todo, quise reseñar el desarrollo del PCN como un ejemplo a nivel nacional de cómo se conformaron los diferentes catolicismos postulados por Ceballos, en un contexto en que el mundo católico profundizaba la Doctrina Social durante el Pontificado de Pío X, sucesor de León XIII.

Pero los años de relativa libertad para los católicos se terminaron en 1914, cuando se derrumbó el régimen de Victoriano Huerta y supuestamente se descubrió un préstamo que el arzobispo José Mora del Río había otorgado al mismo Huerta para sostener su lucha contra los revolucionarios. Aunque el clérigo argumentó que se trataba de una imposición, se había esparcido la idea de que estos dos personajes tenían un “gran entendimiento.”²¹⁷ Frente al avance de las tropas constitucionalistas a la capital del país, el grueso del episcopado mexicano se embarcó desde Veracruz hacia Estados Unidos o La Habana, con la notoria excepción de Mora, quien semanas antes había salido rumbo a Roma para presentar su informe verbal frente al papa. De regreso, en la Habana, el arzobispo se enteró de la complicada situación y decidió permanecer en la capital cubana para posteriormente exiliarse a Estados Unidos.²¹⁸ Este exilio de la jerarquía católica se extendió hasta 1919, período en que las demarcaciones religiosas estuvieron a cargo de diferentes vicarios, obligados a negociar con los revolucionarios, entre los cuales, el más destacado fue Antonio J. Paredes.

²¹⁶ Jean Meyer, *La Cristiada, II...*, 63-64.

²¹⁷ Mario Ramírez Rancaño, *La reacción mexicana y su exilio durante la Revolución de 1910*, 1ª ed. (Miguel Ángel de Porrúa, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Sociales, 2002), 68.

²¹⁸ Mario Ramírez Rancaño, *La reacción mexicana y su exilio...*, 68-69 y 82.

Sin embargo, no todos los obispos tuvieron los recursos o la oportunidad de huir hacia el extranjero, el caso de Antonio Hernández Rodríguez de Tabasco fue particularmente lamentable. Mario Ramírez Rancaño señala que no se sabe cuál fue el destino de éste y otros cuatro obispos.²¹⁹ Pero otros estudios apuntan a que fue uno de los pocos que permaneció en su diócesis y que cuando las circunstancias lo obligaron a salir, tuvo que hacerlo dentro del territorio nacional. El obispo Hernández llegó a San Juan Bautista en mayo de 1913. Apenas un año después, su gestión fue interrumpida por el arribo de las tropas lideradas por el general “rojo” Carlos Greene, quienes secuestraron al obispo en Cunduacán cuando se disponía a encabezar la fiesta patronal del lugar.²²⁰ Un mes después de su cautiverio, el clérigo fue obligado a caminar “entre la tropa, portando una caja de municiones, dos carrilleras atravesadas en el pecho y un fusil, para escarnio de su santa dignidad.”²²¹

Una posible explicación de la situación que vivió el obispo de Tabasco y probablemente los otros cuatro obispos, es la situación de pobreza de algunas diócesis, carencia de recursos que no les permitió costearse un viaje al extranjero, por lo que optaron ya sea por permanecer en sus territorios o huir hacia diócesis cercanas donde no fueran identificados como figuras de autoridad religiosa. Con todo, los elementos católicos de las tropas rojas de Tabasco desaprobaron este acto de humillación de la dignidad religiosa de su obispo, y en esa misma noche el revolucionario Rodolfo Moguel consiguió liberarlo. Antonio Hernández escapó a Córdoba, Veracruz, y luego a Michoacán, donde permaneció hasta 1921.²²² Como se abordará más adelante, estas oposiciones católicas en el seno de los movimientos revolucionarios serían una constante en Tabasco durante casi todo el período garridista.

Desde mi perspectiva, el catolicismo social mexicano fue una especie de oasis temporal marcado por las buenas relaciones y el ambiente de relativa tolerancia que hubo entre el Estado mexicano y la Iglesia entre el último cuarto del porfiriato y la primera etapa de la Revolución. Cuando estos acuerdos no escritos comenzaron a desmoronarse y ascendió

²¹⁹ Mario Ramírez Rancaño, *La reacción mexicana y su exilio...*, 80.

²²⁰ “Diócesis de Tabasco”, 3 de febrero de 2025. <https://diocesisdetabasco.org.mx/historia/>; Ángel Gutiérrez Portillo, *El rostro religioso de Tabasco...*, 117.

²²¹ Ángel Gutiérrez Portillo, *El rostro religioso de Tabasco...*, 117.

²²² “Diócesis de Tabasco”, 3 de febrero de 2025. <https://diocesisdetabasco.org.mx/historia/>; Ángel Gutiérrez Portillo, *El rostro religioso de Tabasco...*, 117.

una élite jacobina dispuesta a perseguir a los católicos, el sector liberal preocupado por temas sociales, por conciliar un régimen republicano guiado por las directrices católicas y dispuesto a incorporarse al mundo moderno fue paulatinamente desplazado por una renovada intransigencia. Esto coincidió con los postulados más integralistas que albergó la Acción Católica de Pío XI, que, entre líneas, resultó en un llamado de la Santa Sede a los laicos para su entrada en acción. A partir de los años veinte, los católicos se preparaban para librar su propia batalla cultural.

2.3 La Acción Católica y el catolicismo en el México posrevolucionario

De 1917 a 1924 y pese a los virulentos artículos constitucionales, los católicos mexicanos pudieron organizarse en diferentes asociaciones, como la Liga Católica Campesina, la Unión Nacional de Padres de Familia, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana o la Unión de Damas Católicas Mexicanas.²²³ Esta última mantuvo presencia en todas las entidades del país, incluyendo Tabasco, y permitió a cada comité local organizarse en “tantas secciones internas como les pareciera conveniente.”²²⁴ A finales de la década de los veinte, las Asociaciones de Damas Tabasqueñas mantenían una frecuente correspondencia con el exiliado obispo Pascual Díaz y, entre otras actividades, gestionaban becas para estudiantes de la región.²²⁵ La Doctrina Social a nivel general, y el proceso de reorganización territorial del que surgió la diócesis tabasqueña, originaron cuatro décadas después que un catolicismo periférico se incorporara a los nuevos bríos de una Iglesia más centralizada, pretendidamente universal y movilizadora en un contexto de secularización y persecución.

Coincidió con María Luisa Aspe en que todas estas organizaciones representaron una parte importante del capital cultural que sostendría a la Acción Católica en México a partir de la Guerra Cristera.²²⁶ Se trataba de una corriente de pensamiento originada en tiempos de Pío X, pero principalmente instrumentalizada por Pío XI, quien desde el inicio de su pontificado se lamentaba de que la “integridad de la fe y de las costumbres” se veía

²²³ Manuel Ceballos, “La Iglesia católica en el Porfiriato y en la Revolución”, 207.

²²⁴ Sofía Crespo Reyes, *Entre la filantropía y la práctica política: la Unión de Damas Católicas Mexicanas en la Ciudad de México, 1860-1932*, 1ª ed. (UNAM, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2022), 146. Kindle.

²²⁵ AHAM, Fondo Pascual Díaz Barreto, Sección Arzobispal, Serie Diócesis de Tabasco, caja 15, expediente 1.

²²⁶ María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos ...*, 58-64.

amenazada “cada día más y [...] que los sacerdotes, por razón de la escasez de su número, son absolutamente incapaces de satisfacer las necesidades de las almas [...]” En su encíclica *Urbi Arcano* el pontífice llamaba a los seculares a participar en el apostolado jerárquico de la Iglesia, además de “unirse por el pensamiento y la acción a los centros legítimamente constituidos y que reciben por consiguiente la asistencia y apoyo de la autoridad de los Obispos”; todo ello tenía el objeto central de “propagar el reino de Cristo y por medio de esta propagación, procurar a la sociedad el mayor de los bienes.”²²⁷

Cuando Pío XI afirmaba que la fe y las costumbres estaban “amenazadas”, se refería al momento histórico de guerra cultural que Europa y América Latina vivieron entre el último cuarto del siglo XIX y la segunda década del siglo XX, con Estados altamente laicos que la Iglesia consideraba un peligro para su supervivencia. La Acción Católica pretendió ser el instrumento por el que la Iglesia se defendería de regímenes autoritarios, en una suerte de “guerra santa” que no correspondía al “orden temporal, sino espiritual.”²²⁸ Sin embargo, pese a que en los principios de la Acción Católica se establecía que no se buscaba combatir desde el orden político sino desde lo religioso, y que, por tanto, no se le debía llamar “acción social”, también se resaltaba la necesidad de dotar a los católicos de una mejor formación cívica a través de una piedad sólida y un profundo conocimiento de la verdad religiosa, que derivara en un sentido íntegro de “vida perfecta.”²²⁹

De este modo, pese a intentar establecer una distancia doctrinal con el catolicismo social, la Acción Católica no podía desprenderse de su realidad temporal y de los fines materiales que perseguía. El mismo Pío XI reconocía que la Acción Católica

[...] no impedirá a sus adherentes una participación tan amplia como sea posible en la vida pública; al contrario, ella los hará más aptos para llenar las funciones públicas gracias a una

²²⁷ “Carta ‘Quae Nobis’ de S.S. Pío XI al Cardenal Bertram Obispo de Breslau, sobre los principios y fundamentos generales de la ‘Acción Católica’ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Acción Pía, Caja 28, Expediente 14.

²²⁸ Bernardo Barranco V., “Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana” en *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, comp. por Roberto Blancarte (Fondo de Cultura Económica, 1996), 40-41; “Carta ‘Quae Nobis’ de S.S. Pío XI...; AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Acción Pía, Caja 28, Expediente 14.

²²⁹ “Carta ‘Quae Nobis’ de S.S. Pío XI...; AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Acción Pía, Caja 28, Expediente 14.

severa formación, a la santidad de la vida y al cumplimiento de los deberes cristianos. ¿No está ella, por ventura destinada a procurar a la sociedad sus mejores ciudadanos, al Estado sus magistrados más íntegros y más expertos?

En este párrafo, el papa radicalizaba dos elementos que habían constituido al catolicismo desde hacía tiempo y que los fieles perseguidos canalizaron en asociaciones cada vez más militantes: me refiero a la intransigencia y a la integralidad. La primera hace referencia al combate frontal que los católicos debían ejercer frente a cualquier corriente secularizadora, con el uso de la violencia justificado como único medio para preservar el orden social cristiano.²³⁰ La integralidad, por su parte, respondía a lo que el propio papa había declarado respecto de la necesidad de que los católicos se integraran a la sociedad y al aparato político de los Estados. Para ello, los católicos debían procurar establecer una ética basada en los valores cristianos, que a la postre desplazara lo que ellos consideraban una serie de hábitos morales perniciosos, propios de la sociedad moderna.²³¹

En México existieron dos tipos de organizaciones católicas intransigentes-integrales. Por un lado, se encontraban las asociaciones que se alineaban con los postulados doctrinales de la Acción Católica y que operaban bajo la supervisión directa de la jerarquía eclesiástica. Éstas buscaban defender “los principios cristianos en la vida individual, familiar y social”, así como “colocar de nuevo a Jesucristo en el lugar que le corresponde en la familia, en la escuela y en la sociedad”, y, “combatir por todos los medios justos y legales la civilización anticristiana.” Las agrupaciones que la conformaban eran la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), la Unión de Católicos Mexicanos (UCM), la Juventud Católica Femenina Mexicana (JCFM) y la Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM), que en su conjunto conformaban la Acción Católica Mexicana.²³²

Por otra parte, se encontraban aquellas organizaciones católicas civiles con estructuras confederadas que mantenían su independencia de la cúpula eclesiástica. La Liga

²³⁰ David Benjamín Castillo, “A la extrema derecha del conservadurismo mexicano: el caso de Salvador Abascal y Salvador Borrego” (Tesis de doctorado en Historiografía, Universidad Autónoma Metropolitana, 2012), 57.

²³¹ Bernardo Barranco V., “Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana”, 43.

²³² “Estatutos Generales de la Acción Católica Mexicana”, AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Acción Pía, Caja 28, Expediente 14.

Nacional de Defensa Religiosa (LNDR) fue la más destacada de ellas en esos años. Fundada en 1925 como respuesta al experimento cismático del gobierno callista, la LNDR fue creada por miembros del Partido Católico Nacional, quienes la concibieron como una organización paralela a su partido. Sus objetivos inmediatos eran luchar contra los “tantos atropellos en contra de su religión, del orden social y de sus derechos cívicos”, “detener al enemigo y reconquistar la libertad religiosa y las demás libertades que se derivan de ella.”²³³ En cuanto a su organización, el comité directivo dividió al país por zonas, compuesta por centros locales y regionales; fue así como el estado de Tabasco, junto con Campeche y Yucatán, comprendieron la zona 11.²³⁴

La conformación de un centro local de la Liga en Villahermosa coincidió en 1925-1926 con el desarrollo de la legislación desfanatizadora impulsada con mayor ahínco por el gobierno estatal. No se han encontrado suficientes pruebas sobre la actividad de esta organización en el estado, pero se puede inferir que el establecimiento de este local respondía a los deseos de la Liga de organizar un activismo católico que derrumbara las políticas garridistas. Un indicio de lo que pudo ser sus actividades lo tenemos en el municipio de Teapa, donde el gobernador acusaba al católico Fernando Maldonado de tratar de conformar una liga religiosa con el contubernio del obispo Pascual Díaz para obstruir las disposiciones de los gobiernos federal y estatal.²³⁵

Otra función de los comités regionales de la Liga era apoyar las acciones promovidas desde la jerarquía católica. En mayo de 1926 el conflicto con el Estado había escalado a tal punto que la cúpula eclesiástica decidió conformar un comité episcopal que debía aglutinar a todo el episcopado nacional, y cuya misión radicaba en gestionar la derogación legal de todas las disposiciones que el gobierno había impuesto hasta entonces, además de resolver cualquier conflicto que se presentara.²³⁶ El presidente del recién constituido comité fue el arzobispo de México José Mora del Río y su secretario, precisamente el obispo de Tabasco, que, dada la situación de su diócesis perseguida, se empezaba a encumbrar como una

²³³ *El Universal*, 22 de mayo de 1925, citado en Javier Mac Gregor Campuzano, “La derecha mexicana en los años veinte: tradición católica y conservadurismo”, *Revista de Historia de América*, núm. 160 (2021): 295, doi: <https://doi.org/10.35424/rha.160.2021.636>.

²³⁴ Alicia Olivera Sedano, *La guerra cristera...*, 98-99.

²³⁵ Archivo Histórico y Fotográfico de Tabasco, Fondo Dirección General de Gobierno, rollo 11. 50, 51, citado en Armando Pérez Vidal, *El Indio Gabriel...*, 62.

²³⁶ Alicia Olivera Sedano, *La guerra cristera...*, 99-102.

prominente figura a nivel nacional. En cuanto a la colaboración con la Liga, apenas fundada, ésta solicitó una audiencia con el comité episcopal con el objetivo de conseguir su apoyo moral y pedir la aprobación de un boicot general que mermara los recursos económicos del gobierno y, al mismo tiempo, “poner en tensión el alma nacional, preparándola [...] para acciones de fuerza unida.” Finalmente, el boicot fue aprobado el 31 de octubre de 1926.²³⁷

En Campeche, el comité regional de la Liga contribuyó a reimprimir una respuesta del comité episcopal al general Obregón sobre el conflicto religioso. Según el arzobispo del vecino estado de Yucatán, Martín Tritschler Córdova, se trataba de un documento muy importante, oportuno y contundente que honraba mucho a ese comité y que contribuiría a corregir las ideas de algunos católicos.²³⁸ Con estos dos ejemplos se puede señalar que, aunque la Liga no se alineaba con los principios jerárquicos y organizativos de la Acción Católica, había una coexistencia cordial entre la cúpula eclesiástica y esta organización. Asimismo, durante el mencionado comité episcopal se discutieron las actividades de la Liga, ya que consideraban que compartían el objetivo común de lograr la anhelada libertad de la Iglesia mexicana, que había sido duramente atacada en los últimos años.²³⁹

No obstante, durante la evolución del conflicto esta alianza táctica se quebró poco a poco, debido al acercamiento que la cúpula clerical tuvo con el Estado para lograr una serie de acuerdos de coexistencia. En tanto que, por su misma intransigencia, la Liga pronto renunció a cualquier medio pacífico de acción y se propuso abiertamente derrocar al Estado mexicano. En principio, la Liga sustentaba su existencia legal en la propia Constitución de 1917, que garantizaba el derecho de asociación. Sin embargo, Aquiles Moctezuma sugirió que esta organización pronto tenía que dejar su programa netamente cívico para abocarse en una posición más beligerante, dado el contexto de una futura confrontación militar.²⁴⁰ Esto se cumplió cuando estalló la Guerra Cristera en 1926 y la Liga se convirtió en su fuerza de choque a nivel urbano, a la vez que algunos de sus líderes asumieron el mando militar de ciertas fuerzas cristeras.

²³⁷ Alicia Olivera Sedano, *La guerra cristera...*, 109.

²³⁸ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, Serie Comité Episcopal Caja 59, Expediente 66.

²³⁹ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, Serie Comité Episcopal Caja 59, Expediente 34.

²⁴⁰ “Aquiles Moctezuma” era el seudónimo de los historiadores jesuitas Eduardo Iglesias y Rafael Martínez del Campo. Aquiles Moctezuma, *El conflicto religioso de 1926. Sus orígenes, su desarrollo, su solución*, tomo II, 1ª ed. (Editorial Jus, 1960), 428.

Ese fue el caso de René Capistrán Garza, quien a principios de 1927 publicó un manifiesto firmado por él, cuyos puntos básicos versaban en torno a la libertad religiosa, la independencia absoluta del Estado y de la Iglesia, así como la demanda de diversas garantías individuales para los católicos, como el derecho de imprenta, de asociación, de propiedad privada y hasta de una justa dotación ejidal.²⁴¹ Un año después, en octubre de 1928, Enrique Gorostieta, en calidad de Jefe Militar del Movimiento Cristero (nombrado por la propia Liga) lanzó un manifiesto a la nación en donde se establecían los puntos básicos del programa político de este movimiento, a saber:

- A) Se decretaba el restablecimiento de la Constitución de 1857 sin las Leyes de Reforma, la que se podrá reformar a través de plebiscitos.
- B) En el caso de que se ejecute dicho mecanismo, las mujeres tendrían obligación de ejercer el voto.
- C) El “Gobierno Libertador” establecería comisiones encargadas de solucionar las disputas agrarias entre propietarios y campesinos, para garantizar las dotaciones ejidales.
- D) Las “fuerzas libertadoras iban a constituirse en Guardias Nacionales cuyo lema sería ‘Dios, Patria y Libertad’”, en una clara emulación a Agustín de Iturbide.
- E) Una vez que el movimiento finalizase al tomar la capital y “reestablecer el orden en la nación, se iba a proceder a la reconstrucción política de la misma, conforme a los preceptos de la Constitución de 1857.”²⁴²

Tanto el programa de Capistrán como el de Gorostieta permiten dilucidar una transformación que vivió el catolicismo politizado en México entre finales de los años veinte y durante toda la década de los treinta. El ambiente de persecución religiosa, aunado con las Cristiadas de aquellos años radicalizaron aún más al sector intransigente del laicado mexicano. En la década de 1930 ya no dominaba un catolicismo social en búsqueda de su espacio público, o reivindicador de algún tipo de retribución justa para los obreros. En cambio, se trataba de un sector mucho más militante que exacerbaba los principios de la

²⁴¹ Aquiles Moctezuma, *El conflicto religioso de 1926...*, 428.

²⁴² Aquiles Moctezuma, *El conflicto religioso de 1926...*, 436-437.

Acción Católica para restaurar “todo en Cristo” y defender la civilización cristiana y los buenos “valores mexicanos” de lo que consideraban un “complot judeobolchevique.”

Esta corriente militante también era considerablemente más nacionalista, y de hecho, frente a las acusaciones de los anticlericales de estar confabulados con una potencia extranjera, estos nuevos católicos recuperaron del Primer Imperio, como se aprecia en el programa de Gorostieta, el lema “Dios, Patria y Libertad”, una noción hispanista de la historia de México que buscaba exaltar su pasado colonial e imperial, y que al mismo tiempo se contraponía con los bríos indigenistas del nacionalismo revolucionario promovido por el gobierno. Otra característica de este catolicismo militante-nacionalista de los años treinta fue que había renunciado a la idea de la coexistencia de una Iglesia libre con un Estado secularizado; a partir de esos años se buscó más bien proporcionar una alternativa católica que supliera en definitiva al Estado posrevolucionario. Gorostieta fue muy claro respecto a su meta de llegar a la capital y conformar una nueva sociedad con base en los preceptos de las “fuerzas libertadoras.” Todo ello era muestra de lo mucho que había escalado el conflicto con el Estado, por lo que, según una analogía de Brian Connaughton, el “divorcio” entre estas dos instancias parecía definitivo e irreconciliable.²⁴³

Para los laicos mexicanos de los treinta esto se expresó en una lucha por recuperar una serie de derechos que consideraban vulnerados desde hacía tiempo, tales como la libertad de expresión, consciencia, creencia y educación. Como una gran paradoja del catolicismo mexicano, las difíciles circunstancias del siglo XX orillaron a que éste adoptara un programa liberal similar al que sus antepasados habían combatido. En el programa de Gorostieta se aprecia un deseo por regresar a la Constitución de 1857 como un mecanismo de restauración política. Aunque esto no significaba que el catolicismo militante ahora fuera liberal, sí marca una nueva lucha para este sector, una en contra de una ideología extranjera y exótica, condensada en el “comunismo.” Sin embargo, esta defensa de libertades era, en muchos casos, un intento de imponer *su modelo* político y moral sobre el grueso de la sociedad, sustentado en su supuesto derecho como religión mayoritaria.

Aunque como he argumentado antes, pese a compartir aspiraciones político-espirituales, los intereses entre la jerarquía episcopal y el laicado militante eran equidistantes

²⁴³ Brian Connaughton, “Una Iglesia fracturada”, 236-238.

entre sí. Esto quedó demostrado luego de que en 1929 la cúpula eclesiástica al mando de Pascual Díaz Barreto y Leopoldo Ruiz Flores negociaran el fin de la Guerra Cristera con el Estado mexicano. El laicado militante más intransigente se sintió traicionado, y, en consecuencia, aumentó su actividad política durante casi toda la década. Tampoco sorprendía que la Santa Sede y la Iglesia mexicana buscaran un entendimiento con el gobierno, pues tanto la Liga como el movimiento cristero escapaban de su control, algo claramente contrario a los principios de la romanización y de la Acción Católica.²⁴⁴

Como abordé en el primer capítulo, durante la década de los treinta se desarrolló lo que algunos autores llaman “Segunda Cristiada”, que, aunque también tuvo movilización militar se caracterizó por la lucha a nivel moral y cultural. En este proceso, el tema educativo tuvo un papel preponderante. A finales de 1929 Pío XI publicó su encíclica *Divini Illius Magistri* que centraba su atención en la importancia que tenía la educación para la juventud cristiana. De acuerdo con el documento, era un error del mundo moderno buscar la perfección humana únicamente en la educación terrenal, y en el hecho de que ésta sólo podía alcanzarse si se orientaba hacia Dios y por medio de tres instituciones naturales: la sociedad, la familia y la Iglesia.²⁴⁵ Esto fortalecía una lucha de la Acción Católica: para la Iglesia era fundamental normar la conducta y los saberes de sus fieles y plantear la educación cristiana como la única opción moralmente aceptable. Al mismo tiempo, era primera responsabilidad de los padres de familia coadyuvar con ésta para formar el alma de los niños según “la Imagen de Nuestro Señor Jesucristo.”²⁴⁶

En noviembre de 1930 el director de *Redención* Ángel Pacheco Morgadanes envió a Pascual Díaz (quien en ese momento ya había sido elevado a arzobispo de México, pero que aún mantenía su dignidad como encargado apostólico de la diócesis tabasqueña) un telegrama donde cuestionaba si era moral conservar una escuela amordazada de consciencia, imponiendo un dogma que promovía la resignación de los oprimidos y que facilitaba su explotación. El arzobispo, imbuido en el contenido de la recién publicada encíclica, comentó que para los católicos no cabía duda acerca de que la mejor educación que podía recibirse era “la basada en nuestra religión, que establece los más sólidos fundamentos para la mejor

²⁴⁴ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, 30-31.

²⁴⁵ María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos...*, 118-119.

²⁴⁶ María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos...*, 174.

cultura moral e intelectual”, y agregaba que nada alegraría más a los católicos que se pudiera dar “completa libertad a los padres de familia” para educar “a sus hijos dentro de los severos moldes de la religión católica que profesan.”²⁴⁷

Un año después de este intercambio telegráfico, Pascual Díaz publicó una Instrucción Pastoral como respuesta al establecimiento de la “laicidad absoluta” en los centros de educación secundaria, con argumentos similares a los presentados anteriormente.²⁴⁸ El objetivo de esta confrontación cultural era claro: tanto el Estado como la Iglesia buscaban apropiarse de las consciencias de la juventud. En 1932, el laicado militante encontró una nueva base legitimadora para su acción en la encíclica *Acerba Animi*, en la que Pío XI criticó al Estado por incumplir los acuerdos de 1929 al tiempo que describía la situación que vivía la Iglesia en el país. Además, instaba a los fieles a rechazar las normativas constitucionales que atentaban contra la Iglesia, a no permitir que el Estado “pisoteara” en ninguna circunstancia sus derechos y a incrementar la Acción Católica como mecanismo para salir de la crisis.²⁴⁹

En este tenso contexto llegó el debate educativo de 1934, que estableció la educación socialista. Para los católicos militantes-intransigentes este término provocó temor porque se asoció directamente con el marxismo, rechazado por dos aspectos: en primer lugar, porque se le relacionaba con posturas abiertamente antirreligiosas y hasta ateas, y en segundo plano, porque se definía a ésta como contraria a la tradición mexicana.²⁵⁰ Una primera respuesta de la Iglesia ante esta reforma fue bombardear “de notas, protestas, normas, condenas” con argumentos muy parecidos a los expuestos desde tiempos de la *Divini Illius Magistri*.²⁵¹ Pero inmediatamente después, tanto la jerarquía eclesiástica como el laicado pasaron a la acción; por una parte el clero trabajó a través de las organizaciones que ésta controlaba como la Unión Nacional de Padres de Familia y la nueva Unión Nacional de Estudiantes Católicos

²⁴⁷ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie diócesis de Tabasco, Caja 15, Expediente 2.

²⁴⁸ María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos...*, 173-174.

²⁴⁹ María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos...*, 134-135.

²⁵⁰ Valentina Torres Septién, “La educación entre sombras: los años de persecución”, en *Los Cristeros. Conferencias del Ciclo de Primavera de 1996*, 1ª ed. (Centro de Estudios de Historia de México Conдумex, 1996), 46.

²⁵¹ Jean Meyer, “La Iglesia católica en México, 1929-1965”, en *Conservadurismo y derechas de México*, tomo II, coord. por Erika Pani (Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009), 616.

(UNEC) que establecieron medios de protesta hasta cierto punto pacíficos y promovieron el ausentismo escolar a lo largo y ancho del país.²⁵²

Tan sólo un año antes Pascual Díaz comentaba al padre Macario Fernández que los gobernados podían legítimamente desconocer a sus autoridades si éstas se apartaban de “los principios esenciales del derecho natural, de la razón y de la justicia”, ya sea porque obraran de manera arbitraria o por establecer “leyes que por su amoralidad quebranten aquellos principios.”²⁵³ El problema con estas premisas es que favorecieron durante estos años un aumento en actividades ilícitas. El clero mexicano alentó tácitamente el desarrollo de sociedades secretas como las Legiones (de las que posteriormente surgiría la Unión Nacional Sinarquista), prohibidas por la Santa Sede desde el siglo XVIII. Pero que en ese momento coyuntural resultaron útiles para la batalla cultural que libraba la Iglesia respecto de la educación; dichas organizaciones actuaron como grupo de choque, y aunque no era deseo de la cúpula, volvieron a plantear el derrocamiento del Estado.²⁵⁴

Por otra parte, el activismo de estas organizaciones, aunado al de ciertos elementos del bajo clero, originaron un clima de tensión a lo largo del país, que se tradujo en una abierta violencia hacia elementos oficialistas como los profesores. En Yucatán, el Sindicato Único de Trabajadores de la Enseñanza de aquel estado (SUTEY) denunció un “ataque sistemático y brusco, verdaderamente salvaje” en contra de la Misión Cultural número 17 de Acanceh. Entre los culpables de dicho atentado se encontraban “destacados” líderes políticos, así como el cura del lugar.²⁵⁵ *El Maestro Rural* denunciaba que en Tlaltenango, Zacatecas, un par de profesores habían sido emboscados por una partida de hombres armados quienes presuntamente obligaron a los docentes a rezar para después colgarlos de un árbol.²⁵⁶ Estos son botones de muestra de un país que atravesaba su segunda Cristiada que, aunque no era tan espectacular como la de 1926, se mostraba significativamente simbólica en su violencia. Quizá los campos de batalla no se encontraban tan saturados como antes, pero las

²⁵² Jean Meyer, “La Iglesia católica en México, 1929-1965”, 616-617.

²⁵³ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, serie Eclesiástica, Caja 21, Expediente 10.

²⁵⁴ Jean Meyer, “La Iglesia católica en México, 1929-1965”, 619-620.

²⁵⁵ AGEY, Fondo: Poder Ejecutivo, Sección: Educación, Serie: Museos, Años: 1936, 1937-1938, Caja: 1020, f 1-4.

²⁵⁶ “Protesta por los asesinatos de maestros rurales”, *El Maestro Rural*, 15 de febrero de 1935, 8.

confrontaciones de tipo cultural, que escalaron en escenarios como los descritos anteriormente, se esparcieron a lo largo y ancho del territorio nacional.

Hacia 1937 esta situación había llegado a un estado de agotamiento para ambas instancias. Por una parte, el Estado había resentido el boicot de los católicos a nivel económico, y en este rubro la situación no era lo suficientemente favorecedora para ampliar la oferta educativa oficial. En ese mismo año, el pontífice habría buscado moderar la situación en el país e instó a sus fieles mediante la encíclica *Firmissiam Constantiam*, a organizar la vida pastoral mediante las obras sociales y económicas, así como a las iniciativas de la caridad.²⁵⁷ El papa recordaba que la Iglesia fomentaba “la paz y el orden, aun a costa de graves sacrificios” y que condenaba “toda insurrección violenta, que sea injusta, contra los poderes constituidos.”²⁵⁸ Esta nueva postura cayó como balde de agua fría a una Iglesia nacional que se movilizaba contra un gobierno considerado impío y en un laicado que todavía hacia 1939 no desistía en sus esfuerzos militares por derrocar al Estado. Sin embargo, en este caso más que nunca se aplicó la máxima, *Roma locuta, causa finita*.²⁵⁹

Aunque los Arreglos de 1929 albergaron cierta esperanza de normalización para la jerarquía católica, lo cierto es que, tal como mencionan Rafael Segovia y Alejandra Lajous, no se podía equiparar la guerra cristera con el conflicto religioso en su generalidad.²⁶⁰ Este último se reactivó casi posterior a la desmovilización cristera. La discusión pasaba entonces del campo de batalla militar al cultural, sin que esto significara el cese de las hostilidades. Como abordaré a continuación, esta batalla cultural fue alimentada por la acción y resistencia de los católicos en aquellos estados donde los postulados desfanatizadores pegaron más hondo, como en el caso de Veracruz y el mismo Tabasco.

En suma, en la tierra de Garrido Canabal la Iglesia no escapó a los tiempos de la Doctrina Social Católica ni de las organizaciones que la Acción Católica Mexicana delineó. Pero éstas coexistieron con un catolicismo heterodoxo de corte popular-devocional que más que la actividad política o social, estaban interesados en resistir al proyecto desfanatizador mediante la preservación de sus prácticas devocionales. Claro está que, frente a un proyecto

²⁵⁷ Jean Meyer, “La Iglesia católica en México, 1929-1965”, 621.

²⁵⁸ María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos...*, 139.

²⁵⁹ Jean Meyer, “La Iglesia católica en México, 1929-1965”, p. 621.

²⁶⁰ Lorenzo Meyer, et al., *Los inicios de la institucionalización: la política del Maximato*, 11.

que buscaba la eliminación de su fe, la existencia de estas prácticas religiosas y la administración de sacramentos también eran un acto político, en la medida en que abogaban por su libertad de conciencia y de educación. Por otro lado, aunque en menor medida, existió también en Tabasco un sector militante-intransigente, que colaboró en primera instancia con el Apostolado de la Oración del Indio Gabriel y que fue la red de apoyo del presbítero Macario Fernández. Sus testimonios, encontrados mayormente en el Fondo Pascual Díaz del Archivo Histórico del Arzobispado de México, son muestra de un catolicismo alineado con las directrices globales de una Iglesia universal.

Capítulo 3.

El laicado tabasqueño frente al garridismo

Durante la implementación de las primeras medidas desfanatizadoras, múltiples católicos tabasqueños se movilizaron en una forma mucho más activa de lo que se ha reconocido históricamente. No obstante, este proceso se desarrolló de manera desigual. En Tabasco se gestaron históricamente dos grandes modelos de religiosidad que en ocasiones coexistieron, muchas veces se contrapusieron y en un punto de máxima persecución llegaron a converger: un catolicismo devocional y otro clericalizado. El primero se caracterizó, *grosso modo*, por su corte popular, por ser heredero de los cultos multitudinarios a los santos patronos y por su religiosidad sincrética, muchas veces independiente de la influencia eclesiástica. El segundo sector, representado mayormente por las clases medias y altas de Villahermosa, era más ortodoxo en su religiosidad, mostraba una mayor cercanía con el clero y, pese a este apego institucional, también manifestaba un alto grado de autonomía, reflejado en organizaciones laicas herederas de la Acción Católica de Pío XI.

Esta autonomía religiosa determinó el rango de acción que ambos sectores tuvieron respecto del proyecto garridista, pues ambos desarrollaron actividades de resistencia a través de la organización laica o mediante manifestaciones privadas de religiosidad. La diferencia radicaba en que el sector devocional priorizaba las formas de asociación comunitarias, con las que llevaba a cabo sus fiestas patronales, mientras que los clericalizados se organizaban en asociaciones laicas inspiradas en la Acción Católica con lineamientos apegados a la Santa Sede. Este grado de acción, con organizaciones como el Apostolado de la Oración del llamado “indio Gabriel”, con actividades piadosas en plena campaña desfanatizadora, me lleva a establecer que el primer nivel en la resistencia de los católicos estuvo mucho más basado en las acciones de los fieles que en el liderazgo que pudiese tener la Iglesia.

No obstante, si bien durante años los laicos fueron el eje de esta resistencia y su participación fue clave para preservar el catolicismo, no puede pasarse por alto que el clero aún debía conservar de algún modo su centralidad en los ejercicios espirituales del catolicismo. Como mencioné en el capítulo anterior, allí donde aumentaba la presencia clerical se afianzaba el poder pontificio y se creaban estructuras diocesanas sólidas. Con la

diócesis tabasqueña en suspenso por la situación imperante, y con casi la totalidad de los sacerdotes fuera del estado, se volvió una necesidad para estos fieles contar con la asistencia de un prelado, pues, aunque los laicos habían ocupado un lugar de primer orden, éstos no podían ejecutar uno de los aspectos centrales de su fe: la administración de sacramentos. Fue así que se fortaleció la figura del padre Macario Fernández, único sacerdote que desde 1925 y hasta 1934 tuvo presencia en la entidad. Al rehusarse a salir del territorio estatal comenzó a ser perseguido por el gobierno. Su presencia entre la selva, los ríos y la sierra se volvió casi mítica para los católicos tabasqueños, quienes en principio constituyeron su red de apoyo para su labor sacramental. Aunque Macario renegaría de la población tabasqueña cuando su actividad se tornó más difícil, no se pueden subestimar los bautizos, matrimonios y misas que ofició durante un tiempo de persecución y que configuró al laicado tabasqueño en la medida en que mantuvo cierto margen de sacralidad institucional entre ellos.

El presente capítulo analiza los mecanismos de resistencia del laicado tabasqueño, así como sus relaciones sociales, sus organizaciones piadosas y su participación sacramental. Dichas prácticas variaron en relación con cada tradición religiosa particular: mientras el catolicismo devocional se caracterizó por el celo con el que resguardó sus imágenes sagradas, así como por sus prácticas religiosas privadas, el sector clerical solía organizar, cuando las circunstancias lo permitieron, novenarios al interior de los templos, dirigir o colaborar dentro de asociaciones o cofradías, y finalmente, crear redes de apoyo a través del contacto que establecían con su obispo. Ya sea con formas de resistencia encubierta como el resguardo de imágenes, con expresiones mejor organizadas como el Apostolado de la Oración, o la concurrencia sacramental en donde se hallase el padre Macario, estos fenómenos dan constancia de un catolicismo operante que no solo combatía al proyecto desfanatizador, sino que la religiosidad aún era un elemento crucial del tabasqueño.

Asimismo, pretendo ubicar al catolicismo tabasqueño de estos años dentro de su vasta historia religiosa, una suerte de renovación institucional-devocional, producto de su joven diócesis. Todo ello, sin olvidar que este catolicismo pertenecía, aun con sus particularidades, a una Iglesia mexicana que, al mismo tiempo, estaba sujeta a los vaivenes globales. Es importante añadir que las categorías que se desarrollarán a continuación son sólo una guía para encuadrar la mayoría de las prácticas religiosas y al mismo tiempo, una propuesta para

desentrañar el complejo mundo cosmogónico de los católicos tabasqueños. Se trata de la historia de un conjunto de laicos que, con una tradición religiosa propia consiguieron preservar su fe y que, cuando tuvieron la oportunidad se organizaron para ponerla en práctica. Si en el capítulo anterior repasé los vaivenes institucionales por los que se creó la diócesis de Tabasco, y el difícil tránsito para afianzar su estructuración, en estas líneas los protagonistas serán los católicos laicos quienes se movilizaron por mantener operante dicho obispado, sin cuya acción no hubiera sido posible su reconstitución a finales de los años treinta.

3.1 El catolicismo devocional tabasqueño y sus acciones de resistencia

El catolicismo devocional se caracterizó por una mayor heterodoxia, por su fuerte carácter popular y por una religiosidad considerablemente autónoma, cuyos máximos representantes eran las comunidades indígenas del interior del estado. Este modelo religioso fue resultado de una evangelización basada en la sustitución simbólica de los cultos prehispánicos, que los primeros frailes consideraron “idolatrías”, por la adoración a diferentes santos, vírgenes y otras advocaciones cristianas que, al mismo tiempo, justificaron el dominio sobre los colonizados.²⁶¹ Este catolicismo fue duramente criticado tanto por autoridades civiles como religiosas; para los primeros, las devociones populares eran expresiones retrógradas, contrarias al progreso material que aspiraba conseguir la Revolución. Por su parte, el clero era receloso de estas expresiones populares por mantenerse relativamente al margen de la liturgia oficial y de las enseñanzas de las autoridades religiosas.

En 1922 el entonces obispo Antonio Hernández Rodríguez envió un informe a la Delegación Apostólica Mexicana, en donde se quejaba amargamente de las costumbres religiosas de sus fieles. En un tono similar a lo escrito años atrás por Manuel Gil y Sáenz, declaró que los tabasqueños apenas tenían nociones del cristianismo, y que sus fiestas religiosas eran conmemoradas más por costumbre que por piedad.²⁶² Su homólogo campechano, Luis Guízar Barragán, quien había recorrido todo el sureste mexicano, confirmaba aquellos dichos al declarar que “los tabasqueños cometían a menudo errores de fe y practicaban supersticiones”, mientras que el protestantismo comenzaba a ganar

²⁶¹ Manuel Delgado Ruiz, *Luces iconoclastas...*, 73-74.

²⁶² Walter Martínez Hernández, “El movimiento de los Camisas Rojas...”, 261.

terreno.²⁶³ Esto muestra una cúpula eclesiástica inconforme con el supuesto alejamiento que el grueso de la población tabasqueña mostraba respecto de los cánones litúrgicos impuestos por ésta. Pero a su vez reconocían que esta situación era resultado de una diócesis joven que aun presentaba problemas administrativos y una labor pastoral pobre.²⁶⁴ No obstante, más que hablar de una población sumida en la impiedad, se trataba de un conjunto de comunidades con una larga tradición devocional de características autónomas.

El profesor Adolfo Pulido recordaba que su mamá sólo iba a la iglesia “cuando tenía que ir a bautizar a un niño, que los hacían compadres y todo eso”, pero que en su casa había un altar en el que se sentaban a rezar.²⁶⁵ Otro profesor, Tomás Taracena, declaraba que había recibido formación religiosa en casa debido a su madre que era muy católica.²⁶⁶ En ambos casos existen una serie de denominadores comunes que se pueden tomar como botón de muestra para este catolicismo popular o heterodoxo. Se destaca una práctica religiosa distante del templo físico o de la tutela de los sacerdotes, pues en esta región el clero no gozó de tanto prestigio como en otras regiones del país. Sin embargo, el catolicismo en tanto religión individual con manifestaciones de espiritualidad se presentaba en el interior de sus hogares o a través de manifestaciones religiosas de consciencia.

Debido a esta interpretación privada de la fe, se encuentran testimonios como los del obispo Hernández, que las equiparaban a prácticas mundanas sin valor cristiano. En añadidura, y esto es importante para entender la participación de ciertos sectores en el proyecto garridista, está el hecho de que los padres de ambos profesores se declaraban a sí mismos como “liberales” y que nunca asistían a la iglesia, sumado al recelo que guardaban hacia los prelados. No se puede elaborar argumentaciones generales, pero con base en los testimonios del Archivo de la Palabra del Instituto Mora, puedo inferir que se trataba de una religiosidad desarrollada, promovida y exaltada por las figuras femeninas. Eran las mujeres, más que los varones, quienes educaban a sus hijos en la doctrina católica, transmitían las

²⁶³ Walter Martínez Hernández, “El movimiento de los Camisas Rojas...”, 262.

²⁶⁴ Walter Martínez Hernández, “El movimiento de los Camisas Rojas...”, 262.

²⁶⁵ Entrevista al profesor Adolfo Pulido Pulido, realizada por Marisol Arbeláez el día 27 de abril de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/10, 7.

²⁶⁶ Entrevista al profesor Tomás Taracena Hernández, realizada por Marisol Arbeláez el día 29 de abril de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/13, 8.

principales devociones populares y fueron a la postre, quienes operaron en diferentes organizaciones para resistir al proyecto desfanatizador, tanto desde adentro como desde afuera. (Tabla 4).

Tabla 4. Religiosidad heterodoxa según algunos testimonios del Archivo de la Palabra

Profesor	Postura religiosa de la figura materna	Postura religiosa de la figura paterna
Adolfo Pulido	“Hasta chiquito me hacían sentar frente a un altar que tenía mi mamá. [...]”	“Mi papá no iba a la iglesia, porque ése, pues, como le había truncado su carrera de médico [...]”
Tomás Taracena	“Sí, mi madre era religiosa; sin embargo, mi padre era un poco, era católico [...]”	“pero [su padre] había leído algunas obras [...] que lo hacían rebelde contra el clero [...]”
Humberto de Dios Veites	“¿Me enseñaron religión? ¡Ah, cómo no! Era muy chico y me mandaban a la doctrina, pues la iglesia estaba contraesquina de mi casa, íbamos a la doctrina...” “mi madre fue católica mi abuelita, todos fueron católicos, todos, toda mi descendencia [...]”	“además, mi padre, pues, era un sabio, era un autodidacta pero sabía muchas cosas, sabía matemáticas, sociología, contaduría, música [...]” [su padre, encargado de la enseñanza no religiosa]
David Montiel	“... mis tías, hermanas de madre, que profesaban la religión católica... y mi abuelita ya muy... todavía tuvo mucha dicha de haberla conocido mi madre de su madre. Me lo decía... que era la religión católica que profesaban... Así que por parte materna era la religión católica [...]”	“[A su padre no] le gustaba la cartilla de San Miguel, porque [...] era de religión evangélica...”
Rodolfo Montiel	Hermano de David Montiel.	“[...] mi padre era muy evangélico, mi mamacita era católica, pero mi papacito la convenció y la sumó a la religión de él”.

Trinidad Malpica	“[En su hogar eran] Muy creyentes. El pueblo era liberal, pero yo me crié en una casa de potentados. El pueblo era liberal, aquí en el estado de Tabasco siempre ha sido liberal, desde que yo tengo uso de razón es muy liberal, pero los potentados y las clases acomodadas, muy católicos [...]”	El profesor declara que su padre fue capitán del ejército liberal.
Marietta Fuentes	“Mi abuelita era católica, más no fanática; era católica y nos obligaba a ir a misa los domingos para poder ir a pasear en la noche al parque [...]”	

Fuente: elaboración propia, con base en Entrevistas realizadas por el Proyecto de Historia Oral del INAH y localizadas en el Instituto José María Luis Mora, a continuación, se mencionan los expedientes y las páginas citadas en esta tabla: Adolfo Pulido, PHO/3/10, p. 7; Tomás Taracena, PHO/3/13, pp. 8-9; Humberto de Dios Veites, PHO/3/18, p. 16; David Montiel, PHO/3/16, p. 5 y 7; Rodolfo Montiel, PHO/3/8, p. 3; Trinidad Malpica, PHO/3/9, p. 1 y 16; Marietta Fuentes, PHO/3/37, p. 7.

Se trataba por tanto de una cultura católica producto de sus condiciones terrenales, institucionales y de una población que, al tener poca cercanía con sus líderes religiosos, desarrolló una religiosidad autónoma que muchas veces era vista con recelo por el clero. Esto también ocasionó que la resistencia al proyecto desfanatizador no siguiera las directrices de un liderazgo clerical, sino que cuando acaeció dicho fenómeno, los tabasqueños velaran más por la preservación de sus tradiciones religiosas autónomas e individuales, que por sus templos físicos. Identifico, por tanto, tres formas en que el catolicismo devocional actuó respecto del proyecto de Tomás Garrido Canabal: a) la defensa y preservación de sus fiestas patronales; b) el resguardo de sus imágenes religiosas y, finalmente, c) algunas actitudes que podrían denominarse de “objeción de conciencia.”

Respecto del primer grupo de prácticas, una de las devociones más arraigadas en Tabasco fue la celebrada en honor al Señor de la Salud de Mecatepec, en Huimanguillo, celebrada durante el mes de mayo y a la que concurrían personas de toda la entidad, y de los

vecinos estados de Chiapas, Oaxaca, Veracruz y Campeche.²⁶⁷ *El Faro* calculaba que alrededor de 5 mil fieles se presentaban a las celebraciones en honor al Señor de la Salud, y que empleaban cerca de ocho días para realizar sus prácticas devocionales. Desde una perspectiva crítica, este periódico protestante describía aquella faena:

Gran número de aquellos peregrinos han hecho serias promesas, las que se esmeran en cumplir fielmente. Aparte de las limosnas para el santo, llevan los adoradores las representaciones de los *milagros* que aquel les ha hecho: nauyaquitas, de plata ó de oro, casitas, manos, piernas, ojos [...] todo esto lo ofrecen piadosamente en el altar del santo.

Aunque los católicos tabasqueños no fueran tan clericales, eran estas devociones por medio de las cuales podían tener un acercamiento tangible no sólo con su religión, sino con los sacerdotes, quienes actuaban como intermediarios entre los fieles, el santo y la Iglesia. *El Faro* denunciaba este acercamiento clerical, y acusaba a los preladados de vender objetos de plata a los feligreses, quienes luego los colocaban en el altar. Pero, más allá de estos señalamientos, lo cierto es que este tipo de festividades congregaban una importante cantidad de personas que veían en sus santos patronos la expresión misma de su catolicismo, mientras que forjaban un ideal de comunidad. Por su parte, la Iglesia tenía en estas celebraciones una oportunidad de influir en sus fieles, aún más que en las misas.

Dichas devociones, tan esparcidas por el territorio estatal, respondían también a necesidades terrenales, producto de algunas carencias materiales que se presentaban en la región. Trinidad Malpica comentaba que en Huimanguillo (mismo lugar donde se adoraba al Señor de la Salud) no ejercían más que dos doctores y que el grueso de la población acudía con curanderos o con brujos. En esa misma tesitura, una de las primeras acciones de Francisco J. Múgica a su arribo a Tabasco fue la expulsión de Felipe Steck, quien recorría diferentes municipios para realizar “milagros”, que congregaban un número significativo de personas.²⁶⁸ Las características metafísicas de los santos o la confianza popular hacia

²⁶⁷ Entrevista al señor Trinidad Malpica Hernández, realizada por Marisol Arbeláez el día 25 de abril de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/9, 3; “El Señor de Mecatepec (a) de la Salud”, *El Faro*, 1º de julio de 1907.

²⁶⁸ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 74.

personajes con propiedades “paranormales” era una respuesta basada en la fe ante la ausencia de centros de salud, personal sanitario o frente a la multiplicidad de enfermedades que azotaban el trópico.²⁶⁹ Rodolfo Montiel defendía la idea de que el proyecto desfanatizador estaba concebido no para acabar con el catolicismo *per se* sino para terminar con las supersticiones populares:

Lo mismo ocurría con el licenciado Garrido, vamos a suponer... trató de la campaña antifanática, y fue el fanatismo en contra de las supersticiones. Entonces, ¿verdad?, los encargados, o uno que otro encargado pero con cierta preponderancia, interpretaba malamente... la idea fundamental que tenía el licenciado, de combatir el fanatismo y la superstición, de que no creyeran en brujos sino que si tenían una enfermedad acudiera al médico; que no creyeran en supersticiones, por ejemplo, de que: “Ay, pasó un gato negro”. Eso no, no, no tiene una razón científica.²⁷⁰

A pesar de los esfuerzos del gobierno garridista por eliminar estas manifestaciones religiosas populares, este sector devocional se esforzó por mantener vivas sus tradiciones, en ocasiones, de la mano del bajo clero. En 1926 Tomás Garrido acusó a los sacerdotes José Casaponsa y Macario Fernández de violar las leyes federales y estatales, por oficiar una fiesta patronal en Comalcalco. Un año más tarde, en ese mismo municipio, el gobernador acusó de traición al presidente municipal por haber autorizado una serie de fiestas populares en honor a la Virgen de Guadalupe, a lo que el edil envió a la policía para evitar su desarrollo y ofreció una disculpa a su líder político, quien pronto le devolvería su “confianza.”²⁷¹ En ambos casos podemos ver una resistencia popular articulada con los pocos sacerdotes que ejercían en el estado y con una élite política local que, pese a su adhesión “socialista”, consentía estas manifestaciones populares.

²⁶⁹ El mismo Carlos Méndez Moreno habla de las políticas higienistas de esta época para combatir enfermedades como el paludismo, la cólera o disentería. Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 64-67.

²⁷⁰ Entrevista al profesor Rodolfo Montiel, realizada por Marcela Tostado el día 25 de abril de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/8, 52.

²⁷¹ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expedientes 4 y 6.

Otra de las grandes celebraciones del catolicismo devocional tabasqueño fue la emblemática fiesta realizada en honor al Señor de San Carlos en la población del mismo nombre, ubicada en Macuspana. Como mencioné en el primer capítulo, fue renombrada como Epigmenio Antonio y cuya celebración buscó sustituirse por la “Feria de la Yuca.” Esto desembocó en una de las manifestaciones de resistencia más activas en el estado, hasta el punto de que esta comunidad maya-chontal fue considerada un “foco rojo” por los garridistas. En su informe a la SEP, el profesor Elpidio López declaraba que era “preciso controlar este pueblo porque es el más fanático del Estado”, cuya fiesta aún se celebraba pese a las disposiciones oficiales y, sus “ceremonias del tiempo de la conquista [...] desdicen las ideas socialistas del gobierno local.”²⁷²

El 27 de agosto de 1929 miembros de la comunidad se disponían a llevar a cabo sus festividades religiosas en honor a San Carlos, en el interior de la capilla del Sagrado Corazón de Jesús, pues la iglesia parroquial se encontraba clausurada por el gobierno. El principal líder católico del lugar, Gabriel García, “el indio Gabriel”, consideraba que la Feria de la Yuca era una afrenta a los sentimientos religiosos del pueblo, pues “en lugar de predicar un sacerdote, predicará un ateo o un hereje cismático y en lugar de oraciones y canticos piadosos habrá imprecaciones y blasfemias”, por lo que decidió “formar las protestas necesarias para cuando [llegara] la hora de hacerlo.”²⁷³ Aquel día, el indio Gabriel congregó alrededor de la capilla entre 300 y 400 fieles para firmar un manifiesto en contra de la celebración garridista, donde las motivaciones parecieron entremezclarse: por una parte, el sector más devocional pedía respeto para su celebración, mientras que un conjunto de damas católicas manifestó, en un tono intransigente, su oposición a la educación racionalista por considerarla formadora de “hombres inútiles para la patria.”²⁷⁴

²⁷² Informe de 1926, profesor Elpidio López, Ahsep, Tabasco C. 25-30, citado en Armando Pérez Vidal, *El Indio Gabriel...*, 100.

²⁷³ Severo García, *El indio Gabriel (La matanza de San Carlos)*, 44. Más adelante se expondrá una breve semblanza de Gabriel García, por ahora se debe señalar que el mote que recibía de “el indio Gabriel” era asumido por él mismo y por aquellos que lo trataron, llegando hasta la historiografía actual. Por tanto, en adelante, me referiré a dicho apodo sin comillas.

²⁷⁴ Severo García, *El indio Gabriel (La matanza de San Carlos)*, 45.

Esta manifestación pacífica fue interpretada como una ofensa directa al gobernador, y, por consiguiente, duramente reprimida. En una posterior misiva que Gabriel envió al presidente Emilio Portes Gil, narra los sucesos en los siguientes términos:

Nuestra actitud que no podría tomarse como un acto de rebeldía, dió lugar á que gente de Villahermosa, Jalapa, y Macuspana, al servicio de Garrido, empezaran á llegar armados de rifles y pistolas y [el] día veintisiete actual, en momentos [en] que familias y algunos hombres hallábanse en la Ermita, presentose grupo armado cubriendo entrada puertas, y sin haber motivo [...] empezaron á hacer disparos hacia dentro, lo que trajo consiguiente confusión tratando cada quien de ganar las entradas para salir no sin haber perecido varias personas, cuyo número no podemos precisar.²⁷⁵

Durante aquellos momentos, las fuerzas federales a cargo del teniente Victoriano de la Luz Ojeda prendieron fuego al templo y a varias casas donde los fieles se congregaron para defenderse de las balas. En medio de gritos de “¡Viva Cristo Rey y la Virgen de Guadalupe!”, un grupo de católicos se armaron “de machetes y escopetas con que defendíanse de inesperado ataque.”²⁷⁶ Como mencioné, una respuesta inmediata del indio Gabriel ante aquel choque fue dirigir una carta al presidente de la República solicitándole una entrevista. Si bien ésta le fue negada, brindó proyección nacional a los acontecimientos de San Carlos.²⁷⁷ De hecho, Vespaciano Lastra, católico tabasqueño radicado en Palizada, Campeche, se quejó con el obispo Díaz Barreto de que el presidente Portes Gil no castigara a Tomás Garrido “por salirse fuera de lo justo” y rogaba que el pueblo tabasqueño “interponga su valiosa influencia ante el señor Presidente para que las Cosas cambien en Tabasco.”²⁷⁸

²⁷⁵ “Carta de Gabriel García al presidente Emilio Portes Gil, 31 de agosto de 1929”. AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Secretaría Arzobispal, Serie diócesis de Tabasco, Caja 15, Expediente 1.

²⁷⁶ “Carta de Gabriel García al presidente Emilio Portes...”, AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Secretaría Arzobispal, Serie diócesis de Tabasco, Caja 15, Expediente 1; Armando Pérez Vidal, *El Indio Gabriel...*, 171-176.

²⁷⁷ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Secretaría Arzobispal, Serie diócesis de Tabasco, Caja 15, Expediente 1.

²⁷⁸ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Secretaría Arzobispal, Serie diócesis de Tabasco, Caja 15, Expediente 1.

Por desgracia para los más devotos, aunque con resonancia, este evento no implicó en ningún momento un peligro para el *statu quo* o para la posición de Tomás Garrido como hombre fuerte de Tabasco. Por el contrario, la matanza de San Carlos fue un trago amargo para la Iglesia católica y para los fieles en general. Una fuente cercana a Pascual Díaz calcula que en el enfrentamiento murieron entre 40 y 50 indígenas de aquella comunidad “y algo así como 12 o 14 policías con 6 u 8 heridos.”²⁷⁹ Además, posterior a ese choque sería cada vez más difícil para los católicos devocionales preservar sus celebraciones, aún en la clandestinidad, lo que favoreció otras prácticas de resistencia que – de acuerdo con James Scott – considero un conjunto de “armas de los débiles.”²⁸⁰

Una de estas “armas” se encuentra en el resguardo de imágenes sagradas. La profesora Luz Bolívar de Gil, originaria de Emiliano Zapata, comentó en una entrevista que, aunque el gobierno podía tener cierto éxito en “quitarle la creencia a los niños”, eran las personas mayores “quienes escondían en lo más profundo de sus casas y [...] hasta debajo de la tierra, en las latas, en cajones, sus imágenes, para que no fueran tocadas.”²⁸¹ En ese mismo municipio quedó grabado en la memoria colectiva un suceso de resguardo devocional que vale la pena mencionar. En julio de 1928, caída la noche, el señor Bibiano de 65 años junto con su pequeña ahijada ingresaron a la iglesia, bajaron del altar la escultura de la Virgen del Rosario, patrona de aquel lugar, y la colocaron en una lata alcoholera. Posteriormente, Bibiano “la subió a lo más alto de un enorme árbol de chicozapote.” Este espacio sería apenas un refugio temporal, pues poco después, la escultura fue confiada a un señor de nombre Alberto Toache, quien la sepultó en su finca hasta 1938.²⁸² En aquella población, cuyo antiguo nombre era Montecristo, sigue presente el recuerdo de aquel resguardo devocional,

²⁷⁹ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Secretaría Arzobispal, Serie diócesis de Tabasco, Caja 15, Expediente 1.

²⁸⁰ James Scott. *Weapons of the Weak, Everyday Forms of Peasant Resistance*, 1a ed. (Yale University Press, 1985), 29. El autor hace referencia a las formas cotidianas y encubiertas en que los grupos desfavorecidos resisten a la hegemonía de los poderosos.

²⁸¹ Entrevista a la profesora Luz Bolívar de Gil, realizada por Marcela Tostado los días 1º y 5 de diciembre de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/33, 42.

²⁸² El testimonio no especifica el nombre completo del señor en cuestión. “Historia de la Virgen del Rosario extraído del Archivo Personal de la profesora Leonor Menéndez Ramírez, conservado por María Molina Ortega, ff. 1-2.

el más importante de ese municipio, y uno más de muchos que ocurrieron a lo largo del estado.

De regreso a Huimanguillo y a su máxima devoción, la del Señor de la Salud de Mecatepec, se tiene constancia de que en mayo de 1930 un conjunto de garridistas irrumpieron en la festividad del lugar. Al igual que en San Carlos, el enfrentamiento de Mecatepec terminó con bajas en ambos bandos, pero en este caso la victoria moral fue mayor, por el hecho de que los nativos consiguieron salvaguardar su imagen, al recibir ésta sólo unos cuantos hachazos por parte de las huestes desfanatizadoras.²⁸³ Posteriormente, la imagen fue trasladada al vecino estado de Veracruz, “en virtud de la despiadada y creciente persecución.” Casi un año después, un grupo de 36 personas enviaron a Pascual Díaz una carta en donde narraban que se había logrado “sacar a dicha imagen con graves peligros” de la iglesia de Mecatepec a la de Moloacán en el vecino estado.²⁸⁴

No obstante, el territorio veracruzano no era del todo seguro, pues, aunque su extensión geográfica permitía un mejor resguardo de las imágenes, sobre todo en regiones periféricas, todavía era administrado por el otro gran gobernador desfanatizador, Adalberto Tejeda. Los católicos tabasqueños lo acusaban de gestionar el traslado de su imagen del municipio de Moloacán a Ixhuatlán, donde operaba a su favor un líder agrarista de nombre Juan M. Vázquez. Respecto a lo anterior, los firmantes manifestaban a Pascual Díaz que

[...] los individuos interesados en conservar a nuestro Divino Señor de la Salud en Ixhuatlán, no pueden ser fieles de dicho Santo, si se toma en consideración que son de filiación agrarista en su mayoría, por cuya circunstancia no podemos conceptuarlos pero ni siquiera de creyentes; y por lo tanto es indudable que lejos de reverenciarse a nuestro Divino Señor de la Salud en el referido pueblo, se le está profanando irreverentemente haciéndolo objeto de explotación inicua y contraria a la moral de nuestra religión católica.²⁸⁵

²⁸³ Armando Pérez Vidal, *El Indio Gabriel...*, 331-332.

²⁸⁴ AHAM, Fondo Pascual Díaz Barreto, Sección Episcopal, Serie diócesis de Tabasco, Caja 15, Expediente 3.

²⁸⁵ AHAM, Fondo Pascual Díaz Barreto, Sección Episcopal, Serie diócesis de Tabasco, Caja 15, Expediente 3.

Probablemente las huestes de Juan M. Vázquez, más que aspirar a destruir la imagen, perseguían una jugosa recompensa de 10 mil pesos que Tomás Garrido había ofrecido por el Cristo de la Salud, pues estoy de acuerdo con Armando Pérez Vidal en que la imagen era tan significativa para el catolicismo tabasqueño, que su captura valía tan amplia recompensa.²⁸⁶ Aunque no se conoce el destino de dicho santo después de esta denuncia, puedo inferir por el testimonio de Trinidad Malpica que éste sobrevivió a la campaña desfanatizadora, pues al momento en que fue entrevistado en 1979 declaraba que dicha imagen seguía en su templo y que la festividad continuaba realizándose.²⁸⁷ Pese a las iniciales críticas de la Iglesia respecto a la heterodoxia religiosa, durante todos estos años, fue esta tradición devocional la que permitió al catolicismo sobrevivir en el estado, lo que a la postre permitiría a su vez el sostenimiento de la Iglesia como institución. Hoy en día, muchas de estas celebraciones siguen vigentes y son piedra angular de la religiosidad de miles de tabasqueños.

La tercera expresión de resistencia fue la “objeción de conciencia”, es decir, el conjunto de acciones religiosas principalmente de índole privadas o personales, que los católicos manifestaban para resistir de manera encubierta al proyecto desfanatizador. Éstas podían ser la desobediencia u omisión de los mandatos oficiales, el rechazo de ciertas conductas antirreligiosas promovidas igualmente desde el gobierno, o el simple hecho de rezar y/o mantener alguna práctica devocional en el hogar. En la tabla 4 se observó cómo el profesor Adolfo Pulido creció con una educación religiosa materna que lo instaba a rezar frente a un altar, ejemplo como mencioné, de una tradición católica popular que se mantuvo a través del tiempo. Estos actos de resistencias son especialmente reveladores cuando provenían de un sector medular para el proyecto desfanatizador: los profesores racionalistas, quienes en reiteradas ocasiones modulaban el discurso oficial debido a su moral religiosa.

Marietta Fuentes, aquella profesora cuya devota abuela la obligaba a ir a misa cada domingo, decidió no participar en ninguna liga destinada a la quema de santos, a pesar de que sí fue partícipe de las organizaciones magisteriales convencionales. Además, declaraba conservar una imagen del Sagrado Corazón en la privacidad de su hogar.²⁸⁸ Por su parte, Luz María Bolívar, quien antes de su entrada al magisterio estudió en una primaria católica, se

²⁸⁶ Armando Pérez Vidal, *El Indio Gabriel...*, 332.

²⁸⁷ Entrevista al señor Trinidad Malpica Hernández, POH/3/9..., 3.

²⁸⁸ Entrevista a la profesora Marietta Fuentes, PHO/3/37, 47.

quejaba sobre su labor docente: “cada vez que me tocaba [hablar mal de la religión], sufría mucho, pero la necesidad y la obligación ante todo [...]”²⁸⁹ En ambos casos, la tradición de un catolicismo heterodoxo dio como resultado una serie de comportamientos pragmáticos en donde las personas podían beneficiarse materialmente de las estructuras gubernamentales, pero con una presencia latente de su fervor religioso. Justo como Trinidad Malpica declaraba, “la mayoría [...] de las personas que quemaron santos [durante el garridismo] eran católicas, y cuando pudieron volver a ser católicas lo volvieron a ser. Yo lo sabía porque me gustaba estudiar e investigar. Veía yo a algunos compañeros: ellos me veían bebiendo trago y yo los veía rezando de noche.”²⁹⁰

Probablemente una combinación de un catolicismo autónomo sumado con condiciones materiales precarias originó que cientos de personas actuaran bajo estos dobles discursos y prácticas. Durante todos los años en que Garrido Canabal mantuvo el control del estado, los profesores racionalistas recibían sus salarios con cabal puntualidad, un tema que había sido un dolor de cabeza para el magisterio a nivel nacional.²⁹¹ Las dádivas sociales para aquellos obreros que pertenecían a las Ligas de Resistencia no eran menores: en *Redención* se podía encontrar encabezados que anunciaban productos de primera necesidad, a bajo precio y con “Exactitud en el Peso.” Además, la farmacia “José R. Caraveo”, ubicada en Villahermosa, proporcionaba consultas médicas gratuitas y medicamentos a bajo costo para los obreros ligados.²⁹² No eran poco los beneficios de integrarse en alguna de las organizaciones del gobierno, sobre todo para uno de los estados más atrasados material y tecnológicamente en el país. Sin embargo, la desfanatización era casi siempre el precio por pagar.

La objeción de conciencia estaba presente en las mentes de los católicos tabasqueños, que seguían siendo el mayor grupo religioso de aquel territorio. Pero éste se encontraba confinado al ámbito privado y a lo que Scott denomina “discursos ocultos”, una serie de palabras y actitudes que se contraponían no sólo a los mandatos oficiales, sino al

²⁸⁹ Entrevista a la profesora Luz Bolívar de Gil, PHO/3/33, 43.

²⁹⁰ Entrevista al señor Trinidad Malpica Hernández, PHO/3/9, 43.

²⁹¹ Entrevista al profesor Jesús Núñez Fierro, realizada por Marcela Tostado los días 3 y 4 de mayo de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/19, 135.

²⁹² Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 100.

deseo del gobierno por desacralizar la vida cotidiana.²⁹³ Por otra parte, se encontraban los discursos públicos, aquellos en que la población católica reinterpretaba el proyecto desfanatizador. Tal como argumentaba Malpica, muchas personas que participaron de este programa eran católicas y cuando finalizó éste, retornaron a las iglesias como antes, aun cuando en público hubiesen apoyado al gobierno.

Un ejemplo de estos dobles discursos se puede ilustrar con la profesora Ana María Vidal, quien en 1929 escribió para *Redención* que “la religión no sólo se apodera de las conciencias y con supercherías extravagantes como el infierno y el demonio, inculcan supersticiones [...] y hacen al hombre cobarde.”²⁹⁴ Sin embargo, parecía que en el aula no le era muy importante su propia consigna de que “Donde la fe se impone la razón fracasa”, pues llegó a declarar que evitó hablar mal de la religión en sus clases: “nunca traté el punto, porque tomábamos en cuenta [...] que la enseñanza era laica y que no teníamos que hablar de religión.”²⁹⁵ Aunque considero que este es un ejemplo de doble discurso en donde, a nivel público la profesora mostraba su apoyo al proyecto desfanatizador, mientras que en la relativa privacidad que puede brindar un salón de clase simplemente evadía el tema por razones religiosas. Por otra parte, también se pueden interpretar estas divergencias como un “cambio de opinión” desarrollado desde su juventud hasta sus años de madurez.

Otro ejemplo ilustrativo de esta objeción de conciencia puede observarse en algunas profesoras que tuvieron que dar clases en los templos resignificados por el gobierno:

Todos los niños que acudíamos a aquel centro educativo ubicado dentro de la iglesia, pues... qué podía yo expresar más que... íbamos con cierto recelo, ¿verdad?, inclusive las maestras, señoritas profesoras, aunque ya de alguna edad, pero siempre nos inculcaban respeto, la forma, nos debíamos de comportar en la escuela por estar en una iglesia. Ahí nos decían, efectivamente, estábamos profanando, pero que era una necesidad educarnos, y teníamos que

²⁹³ James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, 1ª ed. (Ediciones Era, 2000), 62-70.

²⁹⁴ Ana María Vidal, “El maestro debe combatir los fanatismos. Donde la fe se impone la razón fracasa”, *Redención*, 5 de febrero de 1929.

²⁹⁵ Entrevista a la profesora Ana Vidal, realizada por Marcela Tostado los días 28 y 29 de abril de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/11, 74.

hacer..., ocupar aquel lugar. Nos convencieron que era una necesidad del momento que vivíamos, y así nos convencían.²⁹⁶

Una vez más eran las mujeres mayores las principales objetoras del proyecto desfanatizador, quienes desde su trinchera trataban de formar moralmente a sus educandos según los lineamientos religiosos que ellas mismas habían recibido antes de la Revolución. Sin poner en riesgo su medio de subsistencia al apoyar tácitamente la política oficial y hasta consentir la resignificación de sus antiguos lugares de culto, estas profesoras seguían ejerciendo una religiosidad tangible por medio del *temor* y la promoción del respeto hacia esos lugares que estaban “profanando.” Pese a los esfuerzos del gobierno garridista por desacralizar la vida cotidiana y extirpar del territorio todo vestigio religioso, lo cierto es que, en las consciencias individuales se seguían concibiendo dichos espacios como sagrados, y se consideraba la proscripción de la religión como un estado de excepción temporal.

En estos ejemplos se pueden ver diferentes posturas, acciones de resistencia abierta (como en el caso de San Carlos), dobles discursos como en el ejemplo de la maestra Ana María Vidal o acciones de objeción de conciencia u omisión de conductas antirreligiosas como en el resguardo devocional del señor Bibiano en Emiliano Zapata. En conjunto, estos casos se enmarcan en una tradición católica heterodoxa y popular, sobreviviente de una evangelización desarrollada con tropiezos y que tuvo que sustentarse en las antiguas “idolatrías.” A largo plazo, este catolicismo se mantuvo al margen de una estructura clerical sólida, lo que desembocó en una religiosidad autónoma, basada en el pragmatismo y una serie de prácticas devocionales por medio de las cuales los tabasqueños vivían su fe y expresaban su catolicismo.

Este catolicismo devocional de corte popular fue duramente criticado desde diferentes instancias. En primer lugar, los sectores gobiernistas acusaban a la población tabasqueña de supersticiosa e ignorante, y motivados por esos prejuicios se movilizaron en torno a políticas anticlericales y desfanatizadoras desde los primeros años de la Revolución hasta su

²⁹⁶ Entrevista al profesor David Montiel, realizada por Marcela Tostado los días 1º y 6 de mayo de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/16, 12.

radicalización durante el garridismo. La Iglesia, por su parte, desde tiempos del vicariato de Manuel Gil y Sáenz, no dejaba de señalar los vicios mundanos de sus fieles tabasqueños, lamentándose de que éstos practicaban un catolicismo errado, poco sustentado en los sacramentos y en las prácticas litúrgicas institucionales. De hecho, la erección diocesana del siglo pasado fue muestra del ímpetu del clero por instaurar un catolicismo más formal en ese territorio, donde los prelados tuvieran mayor protagonismo. Finalmente, existía un sector laico que, pese a ser minoritario, se acercaba más a las aspiraciones de la Iglesia en cuanto a un catolicismo institucional, un sector acomodado o de clase media que criticaba la impiedad del populacho, pero que en algún punto tuvo que converger con éste para resistir al proyecto desfanatizador.

3.2 El catolicismo clerical, una minoría organizada

En contraposición al sector devocional, compuesto por el grueso de la población y por las comunidades indígenas del interior del estado, se hallaba un grupo de católicos que, aunque también manifestaban formas de organización autónomas, era considerablemente más clericalizado e intransigente, similar al que existía en otras regiones del país y que era partícipe de la vida institucional de la Iglesia. Este sector, en su mayoría, pertenecía a las clases acomodadas de la capital tabasqueña. Trinidad Malpica, por ejemplo, consideraba que, si bien el pueblo llano era “liberal”, los “potentados [eran] muy católicos.”²⁹⁷ Este hecho es confirmado por un antiguo profesor garridista, para quien existía una tradición católica fuertemente arraigada entre los tabasqueños de “abolengo”, siendo incluso los que frecuentaban “la doctrina” y recibían su formación moral de los sacerdotes.²⁹⁸ Se trataba pues de “gente de iglesia” en toda regla, quienes de alguna manera fueron punta de lanza para la constitución de la diócesis en el siglo anterior y que como se verá más adelante, sostenían con sus recursos parte del funcionamiento de ésta.

Evidentemente, estas clases acomodadas clericales se concentraban en la ciudad de Villahermosa, capital y único centro urbano de Tabasco. Basta recordar lo abordado en el

²⁹⁷ Entrevista al señor Trinidad Malpica Hernández, PHO/3/9..., 16.

²⁹⁸ Entrevista al profesor Humberto de Dios Veites, realizada por Marisol Arbeláez el día 3 de mayo de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/18, 16.

segundo capítulo, en donde expuse que dichas contribuciones económicas eran esenciales para la restauración de los templos, aunado a su mayor cercanía con los párrocos locales y con el hecho de que muchos de los ejercicios espirituales aplicados desde tiempos de Manuel Gil y Sáenz se desarrollaban dentro de los templos de la capital.²⁹⁹ Este aspecto espacial también influyó en sus prácticas religiosas más elementales, pues a diferencia del catolicismo devocional, cuya fe se circunscribía a las manifestaciones de culto público comunitario o a las expresiones privadas dentro de sus hogares, el sector clerical delimitaba su rango de acción a los espacios oficiales delimitados por la Iglesia, como los templos a través de novenarios, haciendo que su religiosidad estuviera más ligada a los espacios de cultos oficiales.

Mientras que el sector devocional adoraba al Señor de la Salud por medio de multitudinarias procesiones donde pesaba más las ofrendas dadas al santo o el milagro en turno, los católicos de Villahermosa concurrían a la Catedral de Esquipulas para celebrar “dos rosarios diarios, el primero a las 9 de la mañana y el segundo a las 5 de la tarde”, en honor a la misma advocación (anexo 4).³⁰⁰ Un rasgo importante del catolicismo clerical tabasqueño fue la influencia que tenía de la Iglesia a nivel global, en este caso, de la Acción Católica de Pío XI, por lo que, al igual que en otras regiones del país, los laicos tabasqueños se organizaron en asociaciones a través de las cuales operaron, financiaron obras benéficas y resistieron a los embates del garridismo.

En los anexos 4 y 5 pueden apreciarse algunas de las principales organizaciones laicas que existían en el estado a principios de este periodo: el Apostolado de la Oración, la Asociación de Hijas de María, la Asociación Guadalupana, la Pía Unión de San Antonio, la Asociación del Carmen, la Asociación Josefina, así como dos archicofradías, una Josefina y una del Perpetuo Socorro. No eran pocas las organizaciones mediante las que operó el catolicismo clerical tabasqueño, sobre todo si se considera que la mayoría estaba establecida

²⁹⁹ Véase las páginas 66 y 69.

³⁰⁰ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, Serie Comité Episcopal Caja 84, Expediente 5.

en un solo lugar, Villahermosa; aunque por algunos testimonios también se da constancia de su funcionamiento en el interior del estado.³⁰¹

Se puede considerar entonces la existencia de un laicado fuerte en Villahermosa no sólo como una expresión de religiosidad, sino como un factor de poderío económico, pues los fieles tenían capacidad financiera para crear y mantener asociaciones pastorales. Además, el hecho de que existiesen dos archicofradías podría indicar la existencia de un conjunto de cofradías sufragáneas por medio de las cuales los fieles podían realizar sus actividades al tiempo que mantenían un grado importante de cohesión social.³⁰² Incluso si estas archicofradías fueran nominales y se tratase de simples cofradías, aún se puede argumentar la existencia de un sector católico con importantes recursos económicos.

Durante el porfiriato se conformó en Tabasco una oligarquía que a través del control de actividades tan lucrativas como el tráfico de cabotaje, las haciendas, la monopolización del comercio o los negocios bancarios, fueron capaces de mover los hilos políticos del estado.³⁰³ Muchos de sus miembros eran de origen español, quienes fueron exiliados por Tomás Garrido después de 1924; sin embargo, aún quedaba una pequeña burguesía que se seguía favoreciendo de los sectores productivos del estado y que tenía cierta preminencia social.³⁰⁴

No era fortuito entonces que estas organizaciones estuvieran conformadas y dirigidas por damas católicas que eran, de hecho, esposas de aquellos hacendados y comerciantes de la ciudad de Villahermosa. Tanto las actividades dentro de la Catedral de Esquipulas, como los novenarios desarrollados un mes después en la iglesia de Santa Cruz (anexo 5) son muestra de sus esfuerzos por preservar, espiritual y materialmente, una diócesis que ya en ese momento se encontraba acéfala de poder clerical, pero que ellas sostenían.³⁰⁵ Además de cubrir sus gastos operativos y mantener vigentes las festividades religiosas, estas lideresas

³⁰¹ Como se verá más adelante, había organizaciones en riberas cercanas al municipio de Centla o el mismo Apostolado de la Oración que después de 1928 adquirió un fuerte carácter popular gracias a la participación de los indígenas de San Carlos, Macuspana.

³⁰² Yasir Armando Huerta, "La cofradía del Señor de la Salud, San Cosme y San Damián de la ciudad de México (siglo XVIII)", (Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010), 31-32.

³⁰³ Marcela Tostado, *El Tabasco porfiriano*, 139-154.

³⁰⁴ Marcela Tostado, *El Tabasco porfiriano*, 155-158; Arturo Filigrana Rosique, *Leviatán y su caja negra. Tabasco, 1870-1935*, 166-169.

³⁰⁵ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, Serie Comité Episcopal Caja 84, Expediente 5; Salvador Camelo Soler, *Tabasco. La historia y el mito*, 26.

representaban un puente entre el catolicismo laico y el eclesiástico. Su correspondencia con el obispo de Tabasco es el mejor ejemplo del rol que jugaron como portavoces de la cúpula eclesiástica en el estado, y es a su vez una de sus características más notorias.

A principios de 1923, Pascual Díaz Barreto, clérigo jesuita originario de Zapopan, Jalisco, fue nombrado formalmente como máxima autoridad diocesana. A su arribo a Villahermosa – y en consonancia con sus antecesores – quiso fortalecer el papel de la Iglesia en el estado, por lo que organizó diferentes ciclos de conferencias destinados a los distintos estratos sociales. A decir de Salvador Camelo Soler, el obispo se relacionaba tanto con muchachas del servicio doméstico, con familias de clase media, hasta con “profesionistas, comerciantes y señoras de sociedad.”³⁰⁶ En un momento en el que Tomás Garrido era gobernador pero todavía no había afianzado su poder, su presencia social fue tolerada e incluso se convirtió en una figura cotidiana de los sitios de esparcimiento de la capital, al punto que fue el mismo Garrido quien autorizó la celebración de una velada literaria que las “señoras de sociedad” organizaron en su honor en el Teatro Merino.³⁰⁷ El evento terminó abruptamente cuando algunos empleados gubernamentales irrumpieron en el lugar “a cohetazos” y cortaron la energía eléctrica. Sin mayor revuelo, Pascual Díaz se retiró a su casa.³⁰⁸ Este incidente fue el preludio de las tensiones entre el obispo y el hombre fuerte de Tabasco.

Durante su breve estancia en Villahermosa, Pascual Díaz consolidó suficientes bases sociales a través de las que pudo mantenerse informado sobre los sucesos en la región, brindar consuelo a sus laicos más clericales, así como coordinar ciertas acciones de resistencia a distancia. Una de las primeras expresiones de ello fue la gestión de becas por conducto del mismo obispo y de organizaciones de Acción Católica como las anteriormente mencionadas. Se buscaba que los hijos de estas familias recibieran una educación confesional o semiconfesional en la ciudad de México, mientras que en Tabasco se comenzaban a cerrar iglesias y se prohibía la educación religiosa. Gracias a las negociaciones de Mercedes Sastré y Leónides González, jóvenes como Juan de Dios y Fuster Jiménez pudieron acceder a estos beneficios. En este último caso, el muchacho pudo viajar a la capital del país y estudiar en el

³⁰⁶ Salvador Camelo Soler, *Tabasco. La historia y el mito*, p. 26.

³⁰⁷ Salvador Camelo Soler, *Tabasco. La historia y el mito*, p. 26.

³⁰⁸ Salvador Camelo Soler, *Tabasco. La historia y el mito*, p. 27.

Colegio Salesiano.³⁰⁹ Pese a que la mayoría de los pupilos que podían acceder a dichas becas eran de clase media y pertenecientes a las más devotas familias de Villahermosa, podía haber excepciones. Una de ellas fue el caso de un muchacho huérfano de 18 años que quedó al resguardo de una familia que sufragó parte de sus estudios mientras aprendía un oficio. Gracias a este modelo de tutorados, algunos jóvenes de clases populares podían recibir una formación escolar ajena a las escuelas racionalistas. Dichas gestiones estuvieron a cargo de otra dama católica bien acomodada de quien ignoramos los apellidos, Gloria del Carmen.³¹⁰

Además, un porcentaje de los emolumentos recaudados por el padre Macario Fernández, el único sacerdote en Tabasco durante años, se destinaba “a escuelas de tabasqueños pobres en la Metrópoli.”³¹¹ Empero, en estos últimos casos era más difícil que una familia de bajos recursos accediese a estas oportunidades, pues no siempre se encontraba un tutor dispuesto a sufragar los gastos o, en el caso de la financiación del padre Macario, cada vez era más complicado obtener recursos económicos por sus servicios religiosos. Con todo, este fue el primer punto de resistencia de aquel grupo clerical, intransigente u ortodoxo, una vez que el gobierno se apropió y resignificó los espacios sagrados. Esto era otra herencia de la Acción Católica en la diócesis tabasqueña, los católicos organizados podían crear redes de apoyo para contrarrestar una política tan importante para el gobierno como la educativa, y, por tanto, brindar una alternativa religiosa a las escuelas oficiales.

Como comenté líneas arriba, los católicos clericales solían guardar cierto recelo hacia el catolicismo popular tabasqueño, pues consideraban en muchas ocasiones que su “inacción” legitimaba el estado de las cosas. Mercedes Sastré llegó incluso a denominarse como “la última de sus hijas en Cristo” y recordaba que en Tabasco existían “muchos ingratos pero también [...] almas fieles que no olvidan a su querido obispo.”³¹² Por su parte, Amelia Barnard Gómez expresaba su deseo de irse de Tabasco e instalarse en la capital del país en los siguientes términos:

³⁰⁹ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie diócesis de Tabasco, Caja 15, Expediente 1 y 2.

³¹⁰ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Secretaría Arzobispal, Serie diócesis de Tabasco, Caja 15, Expediente 1. Considero que los tutores enseñaban algún oficio a los jóvenes, debido a que, en la carta que Gloria del Carmen envía a Pascual Díaz, menciona que se trata de un muchacho “con deseos de aprender.”

³¹¹ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, Serie Eclesiástica, Caja 21, expediente 9.

³¹² AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Secretaría Arzobispal, Serie diócesis de Tabasco, Caja 15, Expediente 1.

... Estoy sobre este misero suelo, sólo porque Dios lo manda, pero me siento muerta en vida. Siempre he sido sierva humilde de la Santa Yglesia. Por lo mismo considero que su Señoría es mi único y verdadero Padre. Por eso hoy en nombre de la Santísima Virgen le pido su auxilio. Ya no puedo, ni debo, ni quiero, estar en esta infeliz tierra que calló en desgracia; y que solo salvages pueden habitar en ella. ¡Cuánto horror señor! Dios tenga misericordia de nosotros.³¹³

En estas misivas se puede destacar el reconocimiento del obispo por encima de los poderes civiles. No era extraño que señoras como Mercedes Sastré viajaran a la ciudad de México para entrevistarse personalmente con Díaz Barreto, recibir su bendición y hasta tomar de su mano el sacramento de la comunión. Aunque el obispo no tenía la capacidad económica para brindar asilo a estas señoras en la capital del país, nunca negó su apoyo moral. No es poca cosa si se considera que, si bien para el catolicismo popular el centro de la devoción se encontraba en figuras sagradas como los santos patronos, para el laicado clericalizado era mucho más importante el valor sagrado de su obispo.

Una vez más, ambas situaciones no eran excluyentes, sino un aspecto destacable de cada sector laico y de su idiosincrasia religiosa. Si bien la mayoría de las organizaciones laicas se concentraban en Villahermosa, existían algunos ejemplos que ilustran su actividad en el interior del estado y también son muestra de una hibridación entre el catolicismo devocional y el clerical. En 1929, año en que Pascual Díaz fue elevado a arzobispo de México, un señor procedente de la ribera de Santa Isabel (Centla), autodenominado director “de una asociación de jóvenes y niños” que tenía por santo patrono al Niño Jesús, envió una carta al mitrado para felicitarlo, pedir su intervención para que el padre Macario Fernández bendijera la imagen y solicitar también su apoyo moral: “Alíentenos Ud. pues mi querido pastor contestado esta mi petición de su bendición apostolica por medio de letras que yo en

³¹³ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie diócesis de Tabasco, Caja 15, Expediente 2.

la primera vid de velación leeré a mis queridos socios. Nuestras velaciones son los últimos domingos de mes y la doctrina todos los domingos.”³¹⁴

Se observa una activa participación de un grupo de fieles cuya religiosidad se centraba en el culto a su santo patrono en un contexto rural, similar a lo abordado en el apartado anterior. Sin embargo, esta devoción también estaba organizada en una asociación laica estrechamente vinculada con las autoridades clericales de la época. Por un lado, los fieles solicitaban la asistencia de sus figuras religiosas, y por otro, se acercaban al todavía encargado de la diócesis tabasqueña para rendirle pleitesía. A finales de los años veinte y principios de los treinta, las expresiones de un catolicismo híbrido, entre un modelo clerical y uno devocional, se hicieron cada vez más visibles debido al exacerbamiento del proyecto desfanatizador. Fue así como ciertas organizaciones laicas de Villahermosa incorporaron paulatinamente a líderes religiosos rurales, y a sus huestes quienes hasta ese momento sólo eran partícipes de multitudinarias procesiones y fiestas patronales. El ejemplo paradigmático de esta convergencia es la incorporación del indio Gabriel al Apostolado de la Oración, de inspiración jesuita.

3.3 El Apostolado de la Oración del indio Gabriel y el activismo laico

Gabriel Ángel García Morales nació el 18 de marzo de 1906 en San Carlos, Macuspana. Joven chontal, tuvo una típica vida campesina en medio de la selva tabasqueña, rodeado de sus animales de campo. Apenas aprendió a leer y escribir. Al igual que muchos tabasqueños de clases populares, el llamado indio Gabriel no tuvo una fuerte influencia por parte de los prelados y su religiosidad fue más bien autónoma. Mucho tuvo que ver la modesta biblioteca familiar que su padre Genaro García formó y de la cual Gabriel aprendió sus primeras letras con el *Catecismo* de Ripalda, *La preparación para la muerte* de San Alfonso María de Liguorio o la *Teología Popular* del padre Francisco de Paula Morell. Como se ve, la familia de Gabriel no era ajena a la cultura escrita de la época: leía obras de un catolicismo

³¹⁴ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Secretaría Arzobispal, Serie diócesis de Tabasco, Caja 15, Expediente 1.

devocional, y la preparación autodidacta era un elemento de primera importancia en su formación.

Un elemento integral de su cultura católica, como en otros hogares tabasqueños de clase baja, era el altar familiar que Gabriel ayudaba a constituir, y que funcionaba como un símbolo de piedad materna, así como una confirmación de su autonomía religiosa.³¹⁵ Este rasgo se fortaleció durante su adolescencia cuando Gabriel, dotado de una fuerte intuición religiosa, se esforzó por transmitir su fe a vecinos y amigos; el joven leía ante ellos diferentes obras religiosas y trataba de explicarlas abundantemente.³¹⁶ Como era usual en poblaciones como San Carlos, las necesidades espirituales solían mezclarse con el atraso material; quizá, la falta de espacios de esparcimiento hacía de las prédicas de Gabriel el único elemento de cohesión social paralelo del desarrollo espiritual. Sería aventurado argumentar que el activismo religioso del indio Gabriel fue el motivo por el que San Carlos se volvería una de las poblaciones más católicas del estado, sin embargo, es verdad que aquellas enseñanzas configuraron un sentido de comunidad que poco a poco desplazó la autonomía religiosa y que hilvanó una de las resistencias más férreas al garridismo.

A sus 20 años, Gabriel se trasladó a Villahermosa seguramente para ampliar su activismo religioso en un momento en que se vislumbraban los primeros atisbos de la guerra cultural desencadenada por el gobierno. Dicho viaje resulta fundamental para explicar el concepto de hibridación católica que expuse, es decir, la convergencia entre el sector devocional representado por un miembro de una comunidad indígena, con el catolicismo clerical de las señoras de ciudad. Esto sucedió cuando Gabriel conoció en la capital a la señora Leonarda Sastré, una de aquellas damas que componían los grupos inspirados en la Acción Católica y que tenían su epicentro en la Catedral de Esquipulas. Leonarda dirigía un grupo perteneciente al Apostolado de la Oración, una asociación de origen jesuita y que había surgido en Francia a mediados del siglo XIX, cuya tradición se basaba en la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, aunque siempre tutelada por la Iglesia.³¹⁷ Este contacto, así como su posterior ingreso al Apostolado, permitió a Gabriel “sistematizar su actividad apostólica”,

³¹⁵ Severo García, *El indio Gabriel (La matanza de San Carlos)*, 14-15.

³¹⁶ Armando Pérez Vidal, *El Indio Gabriel...*, 31-32.

³¹⁷ Pilar Acha, “El Apostolado de la Oración”, en *El caminar histórico de la santidad cristianad: de los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II*, coord. por Josep Ignasi Saranyana Closa (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004), 279-280.

dotar de un sentido litúrgico sus conocimientos y convencerse de dedicarse a tiempo completo en las actividades piadosas de la organización, sobre todo en aquellas regiones que no tenían sacerdotes.³¹⁸

Gracias a la convergencia entre los dos modelos religiosos desarrollados, el Apostolado de la Oración pudo convertirse en una de las asociaciones de Acción Católica más activas en todo el estado. Esto se pudo lograr gracias a las particularidades mismas del proceso que vivió Tabasco en la época garridista; de acuerdo con Massimo de Giuseppe, los apostolados originales habían tenido hasta entonces una “caracterización típicamente urbana, con escasos reflejos en el campo.”³¹⁹ Es decir, no era una organización con vocación de lucha activa; sin embargo, el proyecto desfanatizador garridista había puesto en el centro del debate público a la religión católica, lo que favoreció pronto una movilización interclasista y organizada de resistencia. Así, este catolicismo pudo surgir gracias a la persecución, que orilló a sectores tan divergentes a unirse, y, por otro lado, reconfiguró los objetivos originales del Apostolado, que pasó de ser una asociación enteramente piadosa a un medio de lucha en campo, tanto urbana como rural.

En el pináculo de su activismo el Apostolado tuvo tres caras visibles, que funcionaron como sustento material y moral de los católicos que se adhirieron. En primera instancia, Gabriel fungió como el principal propagandista, siendo responsable de la adhesión multitudinaria de un buen número de fieles: entre 145 y 400 registrados hasta el momento de la matanza de San Carlos.³²⁰ Leonarda Sastré era, por una parte, intermediaria entre la organización y Pascual Díaz, así como su principal remitente; y, por otro lado, gestionaba las necesidades materiales de la organización para su adecuado funcionamiento. A principios de 1928, Gabriel solicitó a Leonarda tres cosas para el proselitismo espiritual: “cuentas del

³¹⁸ Severo García, *El indio Gabriel (La matanza de San Carlos)*, 16.

³¹⁹ Massimo de Giuseppe, “El Tabasco racionalista frente a lo indígena...”, 683.

³²⁰ Gabriel declaraba a Leonarda Sastré que a febrero de 1928 había agregado a 145 personas al Apostolado y, para agosto de 1929, momento del enfrentamiento se encontraban alrededor de 400 personas congregadas, como se pudo atestiguar en el apartado anterior de este capítulo. Aunque no se puede asegurar que todas esas personas perteneciesen formalmente al Apostolado, sí es un indicio de la capacidad del indio Gabriel para congregar fieles alrededor de su causa. AHAM, Fondo Pascual Díaz, Serie Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie correspondencia, Caja 23, Expediente 2.

Santísimo Rosario, hojitas del apostolado de la Oración y Catecismo, y del mismo informarme de la situación del Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús.”³²¹

Pascual Díaz era el último de ese eslabón tripartito, sin que por ello fuera el menos importante. El obispo fungía como guía moral y buscaba brindar consuelo espiritual a los fieles, pero más importante aún, dotaba de una muy necesaria legitimación institucional a un movimiento laico de resistencia. Debe tenerse en cuenta que los ideales de la Acción Católica giraban en torno sí al accionar de los laicos, pero era necesaria siempre la tutela clerical para la conquista de los fines piadosos. La correspondencia intercambiada por Leonarda, Gabriel y Pascual Díaz es indicativa del esfuerzo de este último por coordinar a la distancia los esfuerzos del Apostolado, y a su vez, de ejercer como guía moral del movimiento. El obispo no dejaba de solicitarles que siguieran “con el mismo empeño con que hasta aquí lo han hecho en su noble labor de mantener la piedad”, y manifestaba con cierto alivio que, a pesar de todo, había

[...] sin embargo para mí una dulce compensación: darme cuenta cabal de lo que significa para los católicos tabasqueños el mantenimiento de su fe viva y de su esperanza sin desmayos [...] Sean estas líneas no sólo muestra de honda gratitud para todos los católicos tabasqueños, sino estímulo para que sigan fervorosos en la oración y siempre activos en las practicas religiosas, como hasta aquí. Para todos ellos va mi pastoral bendición, lo mismo que para Ud., a quien también mando mi cordial agradecimiento.³²²

El tono general de Pascual era de aliento, pero también de cierto optimismo por esperar a la restauración de la libertad de cultos, incluso cuando el proyecto desfanatizador había tomado forma y la persecución parecía radicalizarse. En otro intercambio de correspondencia, Leonarda Sastré expresaba al obispo su hartazgo por dicha situación y declaraba que lo único que podía hacer en ese momento eran las oraciones de la vela perpetua y del Apostolado. Pascual Díaz respondía acerca de “la serie de dolorosísimas noticias que

³²¹ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Serie Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie correspondencia, Caja 23, Expediente 2.

³²² AHAM, Fondo Pascual Díaz, Serie Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie correspondencia, Caja 23, Expediente 2.

su carta [contenía]” en relación con “los atentados cometidos contra los templos y contra las imágenes más venerables” e instaba a la señora a enviar sus buenos anhelos con aquellos católicos con quien ésta estaba en contacto.³²³ Todo parece indicar que estas comunicaciones y la capacidad de proselitismo de Leonarda Sastré y de Gabriel García rindieron frutos, pues además de las adhesiones mencionadas, el mismo señor de la ribera de Santa Isabel, comentaba a Pascual Díaz que su asociación esperaba fundar una filial del Apostolado en aquel lugar, y formar “Dios mediante[,] la Cruzada Eucarística, que es el tercer grado del apostolado.”³²⁴

Recordemos ahora los tres elementos que Gabriel García solicitó a Leonarda Sastré con el fin de llevar a cabo su labor religiosa: hojas del Santísimo Rosario, hojas del Apostolado de la Oración y catecismos.³²⁵ Con estos elementos este joven misionero se dispuso a recorrer su natal San Carlos, pero también varias rancherías aledañas donde predicó, tanto a comunidades indígenas como mestizas, tanto en lengua chontal como en español. Con base en su conocimiento autodidacta, pero también producto de la formación que había adquirido con el Apostolado en Villahermosa, García enseñaba a sus coterráneos los rezos más elementales del catolicismo: el Padre Nuestro, el Credo, la Salve Reina y la Hora Santa.³²⁶

En el marco del Apostolado, Gabriel organizaba todo un calendario litúrgico que comenzaba los domingos, donde además de rezar el Rosario, elevaban oraciones a la Virgen María y al Sagrado Corazón de Jesús.³²⁷ Los primeros viernes de cada mes, este propagandista recibía a “cientos de personas” de las zonas ribereñas “para pasar la noche en oración”, y pasar las horas santas debido a que no podían tomar misa, ni recibir la comunión. Estas horas santas “[...] consistían en el rezo del Rosario, lectura de la Pasión por el Padre

³²³ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Serie Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie correspondencia, Caja 23, Expediente 2.

³²⁴ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Secretaría Arzobispal, Serie diócesis de Tabasco, Caja 15, Expediente 1.

³²⁵ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Serie Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie correspondencia, Caja 23, Expediente 2.

³²⁶ Armando Pérez Vidal, *El Indio Gabriel...*, 107-108.

³²⁷ Armando Pérez Vidal, *El Indio Gabriel...*, 113.

Granada y [una] explicación de ésta por Gabriel. De hora en hora se iban turnando los grupos y Gabriel pasaba la noche, sin dormir, rezando y haciendo sus lecturas y explicaciones”.³²⁸

La actividad del indio Gabriel como principal propagandista del Apostolado de la Oración funcionaba como una suerte de “sustituto” de las misas y de otras actividades espirituales que, en un contexto de normalidad, estarían dirigidas por los sacerdotes. Tal como lo expresa Massimo de Giuseppe, Gabriel García “hacía todo lo que estaba prohibido en el estado”, siempre abrigado por su comunidad, en la que llegaba a aglutinar hasta 200 familias.³²⁹ Es así como una organización cuya vocación original era urbana y casi enteramente piadosa, adquirió un carácter rural, indígena y de activismo popular. Aunque el Apostolado no era una asociación explícitamente política debido a que no aspiraba a derrocar el poder, o por lo menos no existen testimonios donde se declare ese objetivo, lo cierto es que, sus esfuerzos por mantener la piedad en un territorio donde la religión estaba proscrita, era un acto político, no sólo porque con ello preservaban su cultura católica, sino porque sentaron las bases para que, en los siguientes años, se activara una resistencia mucho más militante, donde volvió a converger el catolicismo devocional con el minoritario pero organizado catolicismo clerical.

Finalmente, la obra de Gabriel García Morales dejó otro importante precedente para la cultura católica tabasqueña: los esfuerzos por clericalizar una población hasta entonces caracterizada por su heterodoxia. Luis Islas García recordaba que la labor del indio “se realizaba independiente de cualquier estímulo, apoyo o motivación eclesiástica”, pero esto era relativo si se considera que Gabriel siempre tuvo un contacto más o menos fluido con el obispo tabasqueño.

De hecho, al carecer el Apostolado de un objetivo explícitamente político, el único delito por el que la justicia estatal pudo procesar al indígena chontal fue por oficiar como sacerdote sin serlo.³³⁰ Tiempo después de su prisión, las autoridades alternaron prácticas de represión violentas con intentos de negociación y hasta concesión de dádivas económicas. En primera instancia, el agente policiaco Magdaleno Sánchez fue el encargado de propinar

³²⁸ Severo García, *El indio Gabriel (La matanza de San Carlos)*, 16.

³²⁹ Massimo de Giuseppe, “El Tabasco racionalista frente a lo indígena...”, 686.

³³⁰ Severo García, *El indio Gabriel (La matanza de San Carlos)*, 16-18.

golpes, insultos y amedrentamientos a Gabriel, quien salía librado gracias a su propia congregación.³³¹ Posteriormente, el gobierno ofreció al activista un puesto en el magisterio y hasta un cargo público, con lo que se demuestra que su obra se consideraba un auténtico peligro al *statu quo*.³³²

Posterior a los eventos de represión del gobierno garridista hacia los católicos congregados en la capilla de San Carlos en 1929 y que derivó en una matanza de varios fieles del lugar, Gabriel alternó su catecismo con nuevos episodios de violencia, coerción y hasta exilio. No solamente recorrió Tabasco, sino que tuvo que refugiarse en el vecino estado de Chiapas, lugar donde en septiembre de 1930 las autoridades garridistas lo volvieron a aprehender, pero esta vez su destino no sería la prisión. En una rancharía de nombre La Argentina, de aquel estado, Gabriel García Morales fue asesinado a machetazos y “sus restos echados al río”; al día siguiente, su hermano recogió sus restos para darles “cristiana sepultura.”³³³ En un acto por demás simbólico, y de suma importancia para las convicciones religiosas de Gabriel, el padre Macario Fernández lo vio pasar aún con vida y desde ahí, a lo lejos, le brindó su absolución.³³⁴ Ante su fatídico final, es como si Macario Fernández hubiera tomado la antorcha de manos del indio para continuar no sólo con los esfuerzos de resistencia espiritual, sino también seguir con los trabajos de clericalización del agro tabasqueño.

3.4 El Padre Macario y sus esfuerzos por sacramentar a la población

Como vimos en capítulos anteriores, una vez entrada en vigor la ley que exigía a los sacerdotes a contraer matrimonio, la mayoría de estos decidieron suspender sus actividades religiosas o salir del estado. Uno de los casos más conocidos de resistencia eclesiástica se encuentra en la figura del padre Macario Fernández Aguado, conocido ampliamente por haber desarrollado su actividad litúrgica al margen de las leyes vigentes, perseguido por agentes del gobierno y por sortear reiteradamente, a pie o en mula, el difícil terreno tabasqueño. Aunque todavía no existe un trabajo historiográfico dedicado a analizar la obra

³³¹ Severo García, *El indio Gabriel (La matanza de San Carlos)*, 31-32.

³³² Severo García, *El indio Gabriel (La matanza de San Carlos)*, 19.

³³³ Severo García, *El indio Gabriel (La matanza de San Carlos)*, 22.

³³⁴ Severo García, *El indio Gabriel (La matanza de San Carlos)*, 22.

de Macario, éste es mencionado en múltiples estudios como uno de los ejemplos más visibles de pervivencia católica en Tabasco.³³⁵

En las siguientes líneas me enfocaré en analizar someramente la actividad sacramental del padre Macario como un mecanismo de resistencia y necesidad espiritual, la importancia que tenían estos rituales entre los laicos, y finalmente, el clima de persecución que vivió entre 1926 y 1934, años en que desarrolló su actividad como único sacerdote. Existe muy escasa información acerca de la vida de Macario Fernández antes de su llegada a Tabasco. Apenas se sabe que procedía del estado de Michoacán y que llegó a estas tierras invitado por el obispo Leonardo Castellanos en 1919. Inició su etapa de sacerdote en la parroquia del municipio de Jalpa de Méndez, pero cuando comenzaron las primeras acciones de persecución, éste tuvo que huir al vecino estado de Chiapas, donde estableció su base de acción.³³⁶ De este modo, a lo largo de los años Macario alternó entre las localidades de Tabasco y de Chiapas para ejercer su ministerio y satisfacer las necesidades espirituales que esas comunidades presentaban desde hacía años. Más que una cruzada heroica de un hombre que probablemente buscó redimir sus *pecados* a través del sacrificio personal, la actividad de Macario estuvo mediada por la protección, resguardo y apoyo que recibió de las comunidades.

El escritor y periodista Graham Greene conoció, durante su visita a Tabasco, las redes de apoyo que constituyeron las comunidades a favor del sacerdote gracias a testimonios de terceros. En uno de los diálogos de su novela, el padre José, personaje inspirado en Macario, solicita un poco de licor y posada por aquella noche. La familia apenas pudo ofrecerle una taza de café y “una cama de tierra con un colchón de paja encima”. Antes de que el prelado se dispusiera a dormir, conversó con el anciano del lugar:

--- ¿Estamos seguros?

--- El muchacho vigilará. Él está enterado.

--- ¿Me aguardaban ustedes?

³³⁵ Carlos Martínez Assad, *Breve historia de Tabasco*, 213-218; Armando Pérez Vidal, *El Indio Gabriel...*, 119-123; Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 113, 166-177 y 217.

³³⁶ Armando Pérez Vidal, *El Indio Gabriel...*, 119.

--- No, Padre. Pero hacía cinco años que no veíamos un cura... algún día tenía que ser.

El cura se durmió con sueño tranquilo, y el anciano, agazapado en el suelo [...]. Alguien llamó a la puerta y el cura se incorporó de un brinco.³³⁷

Fuera de la ficción, la correspondencia entre Pascual Díaz y Macario retrata el papel de estas comunidades católicas respecto del apoyo con que contaba este último. En cada lugar que visitaba, existían personas dispuestas a brindarle alojamiento, a guardar modestas sumas de dinero, fruto del cobro por sacramentos y no era extraño que, dentro de esos domicilios, el padre oficiara alguna misa. En una ocasión, cerca de la casa donde se hospedaba, Macario fue interceptado por la policía del lugar, misma que le arrebató la mayoría de sus pertenencias. Al informar a Pascual Díaz de dicha situación, el prelado agradeció “que aun hay personas cristianas; pues al saberse del despojo que se me hizo, me mandaron de Villahermosa piezas de ropa de diversas clases, en número mayor del que yo necesitaba, así como algunos comestibles.”³³⁸

En otra carta, Macario informaba de la coerción de que eran víctima los católicos que lo apoyaban; durante la medianoche, los presidentes municipales de Nacajuca y Jalpa llegaron con hombres armados para apresar a Apolonio Soberanes, considerado jefe de los católicos del primer municipio y un elemento de apoyo para Macario.³³⁹ Para vislumbrar la importancia numérica de estas redes de apoyo, tómese como ejemplo que, cuando aquellas fuerzas catearon la casa de Soberanes en busca del dinero recaudado por la actividad sacramental de Macario, encontraron una lista con más de cien personas que durante una década habían apoyado al único sacerdote del estado.³⁴⁰

Estas situaciones de persecución se volvieron más frecuentes con el pasar del tiempo. En octubre de 1927 Macario denunció que Tomás Garrido había solicitado una orden de aprehensión en su contra. Frente a ello, normalmente se veía ante dos escenarios: recurrir a sobornos para no ser detenido por la policía o emprender la huida hasta que se calmase la situación y poder regresar a los poblados.³⁴¹ Una vez más, Graham Greene describe las

³³⁷ Graham Greene, *El poder y la gloria*, 36.

³³⁸ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, serie diócesis de Tabasco, Caja 31, expediente 1.

³³⁹ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 167.

³⁴⁰ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 167.

³⁴¹ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, serie diócesis de Tabasco, Caja 31, expediente 1.

desafiantes condiciones con que tuvo que lidiar su protagonista en afán por huir de sus enemigos y transportarse de un lugar a otro a través del trópico mexicano:

De pronto, la mula en que iba montando el cura se sentó. No era raro, pues estuvieron marchando a través de la selva desde hacía más de doce horas. Se dirigían al oeste cuando les llegaron noticias de soldados y torcieron hacia el este. En esta dirección los “camisas rojas” ejercían gran actividad, así que cambiaron nuevamente hacia el norte, vadeando los pantanos y sumergiéndose entre las sombrías caobas. [...] Salió con cautela del reciente arbolado y entró en un claro pantanoso; todo aquel Estado era igual: río, selva y pantanos.³⁴²

Pero las condiciones geográficas no sólo lo afligían físicamente, sino también llegaban a dañar una fibra de su sensibilidad como clérigo. En aquella región de caudalosos ríos, no era raro que sufriera de periódicas inundaciones; en una de ellas, descritas por Macario como “extraordinariamente perjudiciales” se lamentaba de que el gobierno diera cabida en el edificio que previamente había sido la catedral de Esquipulas no sólo a familias sino a un gran número de meretrices.³⁴³ Aquello resultaba una afrenta moral originada por las circunstancias medioambientales adversas, agravada por el hecho de que no podía hacer nada para evitarlo. En ese sentido, aunado con el apoyo de su feligresía, Macario se sostenía de las palabras de aliento que obtenía de Pascual Díaz:

Siga luchando con prudencia, por el bien de esos pobres Tabasqueños. No se exponga, pero también no omita todo sacrificio que con prudencia pueda hacer, para instruirlos, consolarlos, ayudarlos en sus necesidades. Fije bien su atención en cómo Dios lo ha escogido como instrumento suyo en esa difícil tierra.³⁴⁴

³⁴² Graham Greene, *El poder y la gloria*, 51.

³⁴³ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, serie diócesis de Tabasco, Caja 31, expediente 1.

³⁴⁴ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, serie diócesis de Tabasco, Caja 8, expediente 1.

Este es un elemento constante tanto en las fuentes de archivo como en la novela de Greene: el representar la labor litúrgica de Macario como una misión cuasi guiada por la divinidad, en la que todos los sacrificios debían enfrentarse con estoicismo pese a las adversidades naturales, políticas o sociales. Como mencionaba el mismo Díaz Barreto, no significaba entregarse a una muerte segura, pues el cuidado personal siempre tenía que ser una prioridad, pero en cambio, y como motivación, el obispo se mostraba contento de “que su ejemplo habrá de servir en gran manera para mantener el espíritu puesto en el Señor.” Y como no todo aliento era moral, Pascual Díaz no tenía mayor inconveniente en permitir al sacerdote tomar para sí la mitad de los ingresos generados por la administración de sacramentos, recordando únicamente que el resto se destinaba a financiar la formación confesional de los jóvenes becados.³⁴⁵

Hasta aquí se aprecia una imagen diferente del católico tabasqueño mostrado por la retórica garridista, la de un pueblo liberal que no mostraba mucha cercanía con el clero, y que, por ello, se trataba de un catolicismo despojado de los “fanatismos” del centro de México o del Bajío. Y si bien ya se abordó el desarrollo de un laicado fuertemente autónomo e igualmente heterodoxo en sus costumbres, no podemos ignorar que, los laicos representaron un sostén moral y material para el padre Macario, mismo que contaba con recursos económicos gracias al interés de éstos por recibir un elemento importante de su fe, algo que ninguno de ellos podía satisfacer: la administración de sacramentos.

Pascual Díaz mandó a Macario una serie de normas para reglamentar la administración de sacramentos entre los fieles. Primero, pedía al prelado hacer comprender a estos que “los Santos Sacramentos no pueden ser objeto de tráfico alguno”, pero que era conveniente pagar por ellos para el adecuado sustento de su ministro, y para satisfacer otras necesidades de su Iglesia en crisis. Sin embargo, el obispo era cuidadoso en señalar las exenciones de pago: en primer lugar, se encontraban los “pobres de solemnidad” que no encontrasen padrinos para asistirles en los pagos para el bautizo de sus hijos; también se incluían a los padres cuyos niños se encontrasen “gravemente enfermos”, quienes debían ser bautizados a la brevedad, con la promesa de que si mejoraban buscarían la manera de cubrir

³⁴⁵ AHAM, Fondo Pascual Diaz, Sección Arzobispal, serie diócesis de Tabasco, Caja 31, expediente 1.

los derechos.³⁴⁶ Estas condiciones no eran raras en un lugar como Tabasco, donde Macario reportaba constantemente recortes de precios o exenciones debido a lo pobre de su población.³⁴⁷

La actividad sacramental de Macario no se circunscribía únicamente al estado de Tabasco, sino a casi la totalidad de la diócesis, que incluía también a comunidades del norte de Chiapas. Así, los números de sacramentos administrados, reportados por el propio Macario en sus cuentas parroquiales, compone el total de su actividad en ambos estados. No obstante, la cantidad de bautizos reportados aún es considerablemente alta para una población supuestamente desinteresada en asuntos litúrgicos. En 1926, cerca de Villahermosa, el padre reportó a su obispo haber bautizado en menos de un mes a 114 niños, y administrado cuatro matrimonios a parejas amancebadas. El precio del primer sacramento rondaba los \$2.50 y \$3.00, y los matrimonios se cobraban de \$4.00 a \$8.00.

Un mes después Macario envió emolumentos por 60 bautizos más; al mes siguiente, envió \$520 por 174 bautizos y \$10.50 por dos matrimonios. A principios de 1928, se reportaban 196 bautizos y 16 matrimonios, mientras que a finales de ese año la cifra había aumentado a 233 bautizos, pero disminuido en matrimonios a tan solo tres.³⁴⁸ Durante el primer trimestre del siguiente año, estos números parecían solo aumentar: el prelado reportó bautizos a 311 infantes, así como haber casado a nueve parejas (anexo 8).³⁴⁹ No obstante, el florecimiento de esta Iglesia itinerante al mando de Macario que mantenía viva la administración sacramental comenzó a padecer limitaciones a partir de la década de 1930.

En esos años los registros parroquiales se volvieron menos explícitos. Durante el primer trimestre de 1930, el padre sólo reportó haber enviado \$445.50 debido a su actividad.³⁵⁰ En 1931, “impartió el bautizo a más de doscientos niños”, pero en una comunidad del norte de Chiapas donde la persecución era mucho menos acentuada. En 1932,

³⁴⁶ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, serie diócesis de Tabasco, Caja 21, expediente 9.

³⁴⁷ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, serie diócesis de Tabasco, Caja 84, expediente 14; Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 168-169.

³⁴⁸ Estos números fueron obtenidos en documentos dispersos encontrados en el Archivo del Arzobispado de México, en la correspondencia del padre Macario con el obispo Pascual Díaz. AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, serie diócesis de Tabasco, Caja 84, expediente 14; Caja 31, expediente 1 y caja 21, expediente 9.

³⁴⁹ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, serie diócesis de Tabasco, Caja 31, expediente 1.

³⁵⁰ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, serie diócesis de Tabasco, Caja 21, expediente 9.

apenas pudo mandar 258 pesos, reunidos en pleno Viernes Santo; definitivamente, su capacidad de ingresar a las poblaciones tabasqueñas se había atemperado en demasía. En abril reportó que se había visto en la necesidad de “no reglamentar las horas de bautismo y demás ceremonias [y] dar prestado algunas veces con peligro de que no se me pague.”³⁵¹ A pesar de esto, era evidente que, en el transcurso de dos décadas diferentes, y con la presión cada vez mayor del gobierno, los fieles tabasqueños continuaban una tendencia más o menos estable de interés religioso y necesidad espiritual. Ya fuera por costumbre o genuina fe, es notable que, para estas comunidades, los sacramentos continuaban como un elemento fundamental de su vida.

Así se refleja en *El poder y la gloria*, en donde el anteriormente mencionado anciano comentó al padre José que el muchacho con el que vivía no estaba bautizado, y que el último sacerdote en el lugar no quiso administrar el sacramento por falta de pago. Con un ímpetu genuino, éste pide al protagonista que lo confiese, al punto de no dejarlo dormir; finalmente, el padre José apoyado en la pared brindó el sacramento.³⁵² En realidad, el relato novelesco de Greene estaba inspirado en la desesperación que presencié verídicamente durante su visita a Tabasco en 1938, cuando el propio Macario había cesado sus actividades: “los católicos van muriendo lentamente, sin confesión, sin sacramentos, las criaturas sin bautizar y los agonizantes sin absolver.”³⁵³

Otro caso de necesidad religiosa está registrado en la extensa correspondencia de Macario con Pascual Díaz. En enero de 1930, Francisco Casasua de Villahermosa, solicitó al obispo “legitimar por la iglesia su matrimonio [porque] no hay sacerdote ante quien efectuarlo.” Dado el cada vez mayor acoso, era difícil para Macario concurrir en la capital tabasqueña, así que, Pascual Díaz en un acto de pragmatismo religioso resolvió casarlos “a distancia”:

Dadas las condiciones peculiarísimas en que Tabasco se encuentra, pueden Ud. y la señorita a quien pretende por esposa suscribir un acta ante dos testigos, haciendo constar que ninguno

³⁵¹ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, serie diócesis de Tabasco, Caja 21, expediente 9.

³⁵² Graham Greene, *El poder y la gloria*, pp. 36-37.

³⁵³ Graham Greene, *Caminos sin ley*, 278. Esta obra, a diferencia de *El poder y la gloria*, no era una novela, sino un diario de viaje donde el periodista relataba sus andanzas por el sureste mexicano.

de los dos tiene compromiso alguno que le impida contraer este matrimonio; que no hay sacerdote que pueda darles sacramento, y que contraen ese matrimonio de su entera, libre y espontanea voluntad. Esa acta me la [devuelva] Ud. a esta ciudad, a fin de que yo pueda declarar celebrado dicho matrimonio”³⁵⁴

Este inédito matrimonio a distancia sólo fue posible debido a las condiciones que se vivían en Tabasco. Tanto los datos cuantitativos como cualitativos expuestos en este apartado dan muestra de una población totalmente opuesta a la clásica visión del tabasqueño como un sujeto indiferente de la Iglesia y que vive su fe al margen de ésta. Es verdad que el laicado tabasqueño tenía un alto grado de autonomía religiosa, pero al mismo tiempo continuaba manteniendo su catolicismo íntegro, el cual estaba conformado por todos los rituales y sacramentos dictados por la Iglesia, los cuales sí eran una necesidad espiritual para los fieles. Durante la década de 1930, cuando se radicalizó la persecución religiosa, Macario llegó a criticar a los tabasqueños por su pasividad hacia el gobierno y por su escasa resistencia, sin embargo, aún con esto, fue su feligresía el principal sostén moral, financiero y logístico para el desarrollo de sus actividades sacramentales.³⁵⁵

Fue así como la labor de Macario por preservar el catolicismo no fue tarea de un solo hombre: dependió de todo un entramado de organizaciones como el Apostolado, de personas preocupadas por su integridad, y de fieles que lo consideraban aún una figura de autoridad comunal. No obstante, todo esto chocó con un régimen que a inicios de los años treinta se volvía paulatinamente más poderoso. En 1932 Macario señaló que su “radio de acción” se reducía más, “motivo por el cual, los ingresos han sido cada vez menores”, debido a que, anteriormente podía “penetrar muy dentro del Estado de Tabasco tres o cuatro veces al año, lo que ahora ni en los linderos con este estado [Chiapas] se puede hacer detenidamente.”³⁵⁶

No era casualidad: una nueva fuerza de choque había emergido durante el verano del año anterior, ahora los Camisas Rojas rondaban esos territorios, y suponían un mayor problema que la policía tiempo atrás. A diferencia de estos, que normalmente eran

³⁵⁴ AHAM, Fondo Pascual Diaz, Sección Arzobispal, serie diócesis de Tabasco, Caja 15, expediente 2.

³⁵⁵ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 168.

³⁵⁶ AHAM, Fondo Pascual Diaz, Sección Arzobispal, serie diócesis de Tabasco, Caja 21, expediente 9.

susceptibles a sobornos, los Camisas Rojas mostraban una mayor convicción antirreligiosa. En septiembre de 1932 Macario denunció el allanamiento de su casa en Reforma, Chiapas; aún fuera de territorio tabasqueño, esta organización se dedicó a perseguir al cura. Cuando los sobornos dejaron de ser útiles para sus objetivos, el sacerdote se vio obligado a pagar por guardaespaldas que garantizaran su protección.³⁵⁷

En junio de 1933, Pascual Díaz Barreto, ya por entonces arzobispo de México y ahora encargado apostólico de Tabasco, entregó la diócesis al obispo Vicente Camacho, quien no pudo hacerse cargo de esta hasta muchos años después. A partir de ese año se pierde registro de la actividad sacramental de Macario, pues se detiene la correspondencia con Pascual Díaz. Sin embargo, se sabe que en septiembre de 1935 retornó al estado dispuesto a officiar una misa, pero fue arrestado por la policía, ahora al mando del gobernador Aureo L. Calles, uno de los sucesores de Garrido. Como años antes, los católicos lo respaldaron e intentaron violentamente liberarlo, aunque sin éxito. Después de aquel incidente, Macario estuvo un tiempo en Guatemala, y regresó al estado en los años cuarenta, radicándose en la Chontalpa. No se sabe en qué año falleció Macario Fernández Aguado, pero queda el testimonio de Trinidad Malpica, garridista que lo había combatido vehementemente años atrás: “Nos llena de orgullo tener amigos como este hombre q. es la personificación de la modestia; este honorable sacerdote q. luchó como nadie por la Iglesia Católica en días de pruebas, sin claudicar jamás, sin retroceder nunca, sin ceder a los halagos ni a las amenazas [...]”³⁵⁸

En conclusión, a lo largo de este capítulo se ha podido constatar que los católicos tabasqueños no fueron agentes pasivos de la realidad que vivían como grupo religioso, ni personas indiferentes a los entramados litúrgicos de su Iglesia. Fue un grupo que, desde diferentes trincheras se esforzó por mantener vivo al catolicismo, ya sea a través de las manifestaciones religiosas populares, de organizaciones de amplio proselitismo religioso como el Apostolado de la Oración del Indio Gabriel, o a través de la conformación de una red informal de apoyo logístico hacia el único sacerdote del estado. Mientras el Apostolado constituyó el ejemplo más paradigmático de organización laica, en donde confluyeron personas de distintos orígenes sociales y religiosos, la actividad clerical de Macario mantuvo

³⁵⁷ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, serie diócesis de Tabasco, Caja 21, expediente 9.

³⁵⁸ Ramón Salvador Soler, “El presbítero Macario Fernández Aguado”, *El hijo del Garabato: El semanario de los tabasqueños*, 28 de febrero de 1947, 2.

viva una tradición fundamental de la organización religiosa, los sacramentos. En un momento de máxima persecución, la cultura católica tabasqueña, caracterizada por su autonomía se vio obligada a conformar redes de resistencia colectiva que marcaron el devenir de la Iglesia en Tabasco. A partir de 1935, se vieron obligados a converger nuevamente, pero esta vez con un tipo de oposición que quizá no perseguía sus objetivos piadosos, pero que igualmente aspiraban a derrocar a Tomás Garrido: la oposición política, esa que buscaba una apertura electoral en Tabasco. Todavía faltaba mucha lucha y varias de estas alianzas para conseguir su meta primordial, la constitución de la Iglesia tabasqueña, misma que sólo pudo sobrevivir gracias a los esfuerzos de su grey.

Capítulo 4.

La oposición liberal, el anticlericalismo político y el ocaso del garridismo

En marzo de 1934, Lázaro Cárdenas, en calidad de candidato presidencial, realizó una extensa gira de campaña por el estado de Tabasco. Originalmente estaba programada para un lapso de cuatro días, pero pronto se extendió por otros cuatro por solicitud del propio candidato y de sus colaboradores más cercanos.³⁵⁹ A las 10 horas del 3 de marzo, el gobernador Tomás Garrido Canabal y el general F. Berlanga, jefe de la Zona Militar de aquel estado, lo recibieron en el municipio chiapaneco de Salto de Agua, para posteriormente trasladarse al primer municipio tabasqueño que visitó, Emiliano Zapata.³⁶⁰ Esta primera visita a la tierra de Tomás Garrido no podía ser más simbólica: un grupo de Camisas Rojas organizó una velada cultural en la sede municipal del PNR, local previamente ocupado por la parroquia del municipio. Alrededor de Cárdenas se encendió una hoguera en la que ardieron una buena cantidad de imágenes religiosas, otras tantas esculturas fueron arrojadas al suelo y sobre sus restos bailaron las hijas del presidente municipal de aquel lugar.³⁶¹

Aquella gira de campaña es recordada por la cantidad de eventos, discursos, pleitesía y otras tantas parafernalias que exaltaron la figura de Tomás Garrido y el alcance de su proyecto político y cultural en Tabasco. Francisco J. Múgica, hombre cercano a Cárdenas y precursor de las campañas desfanatizadoras en esa entidad, pronunció un discurso en donde instaba a seguir “el ejemplo de este pueblo que ha levantado en sus manos la bandera rojinegra sin temor a ninguna crítica” y finalizaba su arenga con aquella recordada frase: “Señores: hay que tabasqueñizar a México”.³⁶² El propio Cárdenas no dudaba en conferir al “hombre del sureste” los más encomiables calificativos: “líder intachable”, “conductor de

³⁵⁹ Amado Alfonso Caparroso, *Tal cual fue Tomás Garrido Canabal*, 357.

³⁶⁰ Lázaro Cárdenas, *Obras, I. Apuntes 1913-1940*, (Universidad Autónoma de México, 1986), 257.

³⁶¹ Entrevista al profesor José Lehmann Ocampo, PHO/3/31, 71.

³⁶² Amado Alfonso Caparroso, *Tal cual fue Tomás Garrido Canabal*, 357; Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 10.

pueblos” o “ejemplo de gobernantes”.³⁶³ Pero fue durante un acto de campaña en Villahermosa en el que el futuro presidente rindió la mayor pleitesía al proyecto desarrollado en aquel estado sureño:

Creo firmemente que nos encontramos en presencia de un verdadero **laboratorio de la Revolución mexicana**, en el que el espíritu y las costumbres del pueblo tabasqueño, subyugado ayer por el fanatismo y el vicio del alcohol, se han transformado hoy en dignidad personal, felicidad doméstica, en conciencia colectiva libre de mitos y en vigor racial. En estos hechos tan trascendentales se encierra, digámoslo así, la síntesis de un movimiento a desarrollar que transformará el alma mexicana [...]³⁶⁴

No era la primera vez que un líder nacional colocaba sobre la palestra política a la entidad; años atrás, Obregón había declarado que “Tabasco, bajo la dirección de Garrido Canabal, marchaba a la vanguardia de la Revolución”, en tanto que Calles reconocía al líder tabasqueño “como un notable ejecutor de la causa revolucionaria.”³⁶⁵ Paulatinamente, el llamado hombre del sureste consolidó una imagen, mayormente positiva entre la familia revolucionaria, de calado nacional. Esto quedó comprobado cuando, una vez asegurada la presidencia, Cárdenas lo nombró secretario de Agricultura, una cartera de primer orden, si se toma en cuenta de que este tema, el agrario, era junto con el educativo uno de sus principales ejes de interés. Sin embargo, con la misma fuerza que se impulsó hasta el pináculo de su carrera, pronto caería en un ostracismo político del que ya no se recuperó, prácticamente un ocaso de su carrera y eventualmente de su proyecto político.

Pocos días después de haberse posesionado en el gabinete presidencial, mientras se encontraba fuera de la capital, un grupo de Camisas Rojas se dispuso a realizar una velada cultural en la iglesia del centro de Coyoacán. Durante el evento, que incluía una serie de actos desfanatizadores, irrumpió un grupo de católicos recién salidos de misa, mismos que comenzaron a golpear a los jóvenes rojinegros. La mayoría de los católicos capitalinos

³⁶³ Amado Alfonso Caparoso, *Tal cual fue Tomás Garrido Canabal*, p. 358.

³⁶⁴ Luciano Kubli, *Cárdenas en Tabasco*, 1ª ed. (s.e., 1935) 59-60. El resaltado en negritas es mío.

³⁶⁵ William C. Townsend, *Lázaro Cárdenas, demócrata mexicano*, 1ª ed. (Editorial Grijalbo, 1954), 91.

estaban al tanto del arribo de Garrido y de sus Camisas Rojas, y pronto advirtieron sobre sus actividades iconoclastas. En consecuencia, no resulta sorprendente que estuviesen preparados para un choque directo. Esa mañana en Coyoacán el enfrentamiento dejó un total de cinco personas muertas, 30 heridos y un joven garridista, Ernesto Malda, linchado por los católicos enardecidos.³⁶⁶

En un primer momento, el incidente de Coyoacán devino de un fuerte escándalo mediático que ahondó más los recelos que existían en torno al líder tabasqueño, especialmente entre sus principales enemigos: por supuesto, los católicos y, un grupo de opositores no confesionales que perseguían metas políticas y que durante años se encontraron congregados en la colonia Roma de la ciudad de México. El choque de Coyoacán también significó una ruptura simbólica entre un poder presidencial en proceso de institucionalización y el viejo modelo de caciques todopoderosos con ejércitos personales bajo su mando. Si bien en un primer momento Cárdenas protegió a los Camisas Rojas y Garrido Canabal fue capaz de conservar su puesto, pronto el bagaje callista del hombre del sureste fue demasiado pesado para sostenerse. Entre 1935 y 1936 el conflicto entre el presidente y el jefe máximo reestructuró el gobierno, relevó a la clase política nacional y reconfiguró los fines del Estado mexicano. Pese a su genuina amistad con Cárdenas, un callista comprometido como Garrido Canabal no tenía cabida en el nuevo orden nacional constituido desde la presidencia de la República.³⁶⁷

Es así como Coyoacán se presenta como un antes y un después no sólo en el futuro político de Tomás Garrido, sino de la nación entera, un puente entre un viejo modelo definido por un Maximato en el que los caudillos revolucionarios tenían un papel preponderante en el ejercicio del poder, y un país que paulatinamente marchaba hacia una institucionalización

³⁶⁶ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...* 261-264; Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, p. 81; Walter Martínez Hernández, “El movimiento de los Camisas Rojas...”, 289-300.

³⁶⁷ Existen pruebas de que las arengas a favor de Garrido por parte de Cárdenas no eran un simple requisito político o un acto vacío de contenido en el calor del momento que vivía el país, en cambio, estos dos personajes se profesaban una admiración y amistad genuina. A manera de ejemplo, el día de la jornada electoral, el candidato michoacano declaró haber votado por Tomás Garrido para la presidencia, aún cuando éste no figuraba entre los candidatos formales, por otra parte, cuando falleció el hombre del sureste en 1943 fue personalmente Cárdenas quien recibió, aparentemente consternado, sus cenizas en el aeropuerto de la ciudad de México. Por tanto, considero que el exilio de Garrido no respondía a una antipatía con Cárdenas, sino a un acto de *Realpolitik* que garantizaba su poder y la gobernabilidad.

mandatada en pleno por el presidente de la República. Pero estos cambios fueron, al menos en un primer momento, tenues para una región tan distante y arraigada a su modelo político como lo era Tabasco. Después de la renuncia de Garrido Canabal del ministerio de agricultura, éste quiso retornar a su *feudo* para continuar al frente de las decisiones. Sin embargo, para entonces su imagen estaba lo suficientemente deteriorada para permitir una nueva incursión de sus adversarios políticos. Éstos, al mando de Rodolfo Brito Foucher tomaron por asalto el estado en una nueva expedición punitiva, previamente habían organizado dos intentonas en 1929 y 1932, pero esta parecía la definitiva para derrocar al líder tabasqueño.

En conjunción con la oposición confesional que, como analicé en los capítulos anteriores, nunca dejó de operar al interior del estado, este grupo protagonizó sendos enfrentamientos que pronto desestabilizaron la entidad. De este modo, el 23 de julio de 1935, el gobierno federal desconoció los poderes del estado y los desapareció; la situación había escalado a tal punto que Cárdenas se vio obligado a convocar esta figura constitucional pocas veces instrumentada en tiempos de paz. Como consecuencia, el 10 de agosto de ese mismo año, Tomás Garrido, en compañía de su familia, abordó una aeronave con destino a Costa Rica, en una misión diplomática de la que no regresaría hasta algunos años después; era, para efectos prácticos, un exilio del otrora hombre del sureste.³⁶⁸ Pero como veremos a continuación, esto no significó una ruptura plena con su proyecto político, antirreligioso ni con los discursos que durante años promovió. Al menos los dos gobernadores posteriores a Garrido resultaron ser fervientes garridistas respecto al tema religioso, mientras se cobijaban en lo político por el nuevo orden desarrollado por Cárdenas.

A causa de esta pervivencia del programa desfanatizador posterior a Garrido, y al hecho de que este último salió del país debido a una serie de conflictos religiosos entremezclado con movilizaciones políticas, es que se vuelve importante dedicar un capítulo a analizar las relaciones entre los diferentes sectores antigarridistas. Por una parte, la oposición confesional, analizada en el capítulo anterior y que, debido a sus mecanismos de resistencia inspirados en la Acción Católica, no pareció haber encabezado movilizaciones políticas de importancia. Por otro lado, la oposición liberal, representada por políticos

³⁶⁸ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 410.

aglutinados en torno al Partido Reconstructor Tabasqueño (por eso también se les conocía como “reconstructores”), que organizaron tres expediciones punitivas que aspiraban mediante el choque directo o la lucha electoral, a derrocar al régimen de Tomás Garrido y favorecer una reapertura política.

Es así como este capítulo explora cómo los reconstructores nutrieron las bases populares de sus movilizaciones con los católicos inconformes para conseguir sus fines políticos-electorales. Asimismo, pretendo analizar el nivel de integración que estos sectores presentaron durante las movilizaciones que desembocaron en la caída del líder tabasqueño, determinar qué papel jugó el factor religioso dentro de estas y establecer si los católicos fueron integrados seriamente en su plataforma política o simplemente fueron utilizados y posteriormente traicionados.

El objetivo de este capítulo es analizar las relaciones que mantuvo la oposición política liberal con el sector católico en el contexto de las movilizaciones que marcaron el ocaso del líder tabasqueño. Este último cayó debido a factores nacionales como la ruptura Cárdenas-Calles, el enfrentamiento de Coyoacán y a sucesos de índole interno como las movilizaciones de sus opositores. Pese a que las leyes desfanatizadoras sobrevivieron a la salida de su principal articulador, estas se volvieron más vulnerables después de 1935, a causa de estas crisis. Mismas que fueron aprovechadas por esta oposición no confesional para ahondar en las fisuras del régimen y perseguir sus intereses particulares. A finales de los treinta, esta correlación de fuerzas y sucesos marcaron el final del proyecto garridista luego de más de quince años de vigencia. Y aunque los más connotados líderes liberales como Salvador Camelo o Rodolfo Brito no consiguieron alcanzar la gubernatura, los católicos sí pudieron anotarse un triunfo mayor: a partir de los años 1940 existía una clase política que se había alejado de los afanes desfanatizadores de Garrido.

4.1 El antigarridismo político

Los dos grandes movimientos opositores al garridismo, el político y el religioso, no siempre convergieron. En ocasiones llegaron a compartir consignas a favor de un cambio de régimen, pero mayormente actuaron desde instancias y con medios particulares. Mientras la oposición

religiosa resistía, dentro del estado y se movilizaba para garantizar la pervivencia del catolicismo en tiempos de crisis, la oposición política se encontraba mayormente exiliada en la ciudad de México, a la espera de una nueva oportunidad de derrocar a Garrido y garantizar la apertura política.³⁶⁹ Dentro de esta oposición no existía una uniformidad de pensamiento o de afinidad ideológica; si bien la mayoría pertenecían a la clase media urbana, se encontraban perfiles de todo tipo, tanto a la derecha como a la izquierda del espectro político.

Aunque se pueden mencionar varios hombres que en diferentes momentos conformaron algún tipo de oposición al garridismo, me centraré en analizar el accionar de tres de los perfiles más importantes debido a su liderazgo e injerencia: Fernando Alipi Oropeza, Rodolfo Brito Foucher y Salvador Camelo Soler. Estos se organizaron en asociaciones que operaron de forma independiente a la de los católicos, y, a diferencia de éstos, veían la apertura religiosa como un efecto colateral de la apertura política y no como su principal prioridad. En contraposición al Apostolado de la Oración de San Carlos, estos políticos fundaron la Liga de Defensa Social Tabasqueña, frente a las asociaciones de Damas Católicas, ellos compitieron en procesos electorales mediante el Partido Reconstructor Tabasqueño y, frente al surgimiento de los Camisas Rojas a principios de los treinta, Brito Foucher organizó a los estudiantes antigarridistas de la ciudad de México.

Es necesario entonces repasar el perfil de estos opositores no confesionales, explorar sucintamente su trayectoria política, analizar su producción escrita respecto del garridismo y esbozar sus incursiones al estado de Tabasco. Pero ¿cómo se puede aglutinar en un solo estudio a perfiles tan diversos? Algunos autores se han enfocado en estudiar la oposición política y religiosa que se organizó en contra del régimen posrevolucionario, mayormente como un fenómeno monolítico, sujeto a interpretaciones dualistas. Luis Barrón analiza el devenir de esta oposición a través del conocido término de “reacción.” Comenta que, en principio, se trató de un concepto acuñado por Luis Cabrera, carrancista que lo utilizó para referirse a todo aquel que se encontraba fuera de los ideales constitucionalistas que defendía.³⁷⁰ Elisa Servín, igual que el propio Barrón, considera que la figura clásica del reaccionario se construyó después de la muerte de Álvaro Obregón en 1928, cuando Plutarco

³⁶⁹ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 177.

³⁷⁰ Luis Barrón, “Conservadores liberales: Luis Cabrera y José Vasconcelos...”, 436.

Elías Calles quiso establecer una diferenciación clara de la familia revolucionaria, ahora congregada en el PNR, con respecto de sus enemigos.³⁷¹

El término “reaccionario” terminó por liquidar, según esta perspectiva, la histórica pugna que, desde mediados del siglo XIX, se estableció en torno a la diatriba liberales-conservadores. Según esta postura, ni los partidarios de la Revolución ni aquellos que la criticaban relacionaban este nuevo pensamiento “conservador” con un movimiento monarquista nostálgico de la época colonial o dominado en todo por la Iglesia católica. Se trataba más bien de un conjunto de políticos liberales partidarios del viejo positivismo porfirista y que, casi siempre, eran defensores de una serie de derechos naturales como la libertad de culto, de propiedad privada o de expresión, frente a un Estado que consideraban autoritario.³⁷² Pareciera que para los estudios de siglo XX, la diatriba liberales-conservadores fue sustituida por una nueva, la de revolucionarios-reaccionarios.

Aunque puedo asumir que existieron personas nostálgicas del orden y progreso porfiriano en las filas del antigarridismo, la mayoría de estos (o por lo menos los tres perfiles aquí analizados), no se caracterizaban por su añoranza con el pasado, sino por su crítica hacia el presente y a la situación del país cuya legalidad consideraban “violada de manera sistemática.”³⁷³ Fernando Alipi Oropeza podía ser un buen ejemplo de ello. Él, como otros tantos que habían luchado en las filas constitucionalistas pronto se vieron desencantados por el destino que tomó la Revolución a manos del grupo Sonora y sus allegados. A ojos de sus adversarios se trataba de revolucionarios renegados, pero éstos se posicionaban como críticos de la deriva autoritaria que la Revolución había vivido de la mano de Obregón y Calles. De igual forma, estaban aquellos hombres que evolucionaron en sus posiciones políticas

³⁷¹ Elisa Servín, “Entre la Revolución y la reacción: los dilemas políticos de la derecha”, en *Conservadurismo y derechas de México*, tomo II, coord. por Erika Pani (Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009), 467-469; Luis Barrón, “Conservadores liberales: Luis Cabrera y José Vasconcelos...”, 441-451.

³⁷² Charles Hale, “Emilio Rabasa: liberalismo, conservadurismo y revolución” en *Conservadurismo y derechas de México*, tomo II, coord. por Erika Pani (Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009), 398; Jaime del Arenal Fenocho, “Derecho natural versus Estado revolucionario: el iusnaturalismo en tres juristas “conservadores” del siglo XX.” en *Conservadurismo y derechas de México*, tomo II, coord. por Erika Pani (Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009), 653-661.

³⁷³ Beatriz Urías Horcasitas, “Prólogo”, en *Rodolfo Brito Foucher. Escritos sobre la revolución y la dictadura*, selección y estudio introductorio por Beatriz Urías Horcasitas, (Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 2005), 19.

conforme avanzaba el nuevo siglo; así, de una “reacción” típica, como la anteriormente conceptualizada, viraban a un bagaje abiertamente contrarrevolucionario cercano a posturas fascistas o de extrema derecha, tal como fue el caso de Brito Foucher.³⁷⁴ Finalmente, se encuentran aquellos opositores al régimen posrevolucionario que bajo ningún término podríamos calificar como cercanos a la derecha. Salvador Camelo Soler fue un activo promotor de las causas agrarias defendidas por el zapatismo, intentó organizar varias demandas de este tipo en Tabasco y no dudaba en tildar a Garrido Canabal de “latifundista.”³⁷⁵ Otro ejemplo eran los compañeros del propio Brito en la Escuela de Jurisprudencia, que aspiraban a agrupar a trabajadores fuera de los márgenes coercitivos de las Ligas de Resistencia.³⁷⁶

Con todo esto no quiero decir que no existieran reaccionarios en sentido clásico, aquellos que se oponían a la Revolución a través de una serie de valores morales, políticos e ideológicos lejanos a las causas populares que decía defender la revolución.³⁷⁷ Sin embargo, considero preciso establecer que los llamados contrarrevolucionarios, y en específico los antigarridistas, no eran un grupo homogéneo ni monolítico, sino que tenían bagajes diferenciados; en el seno de este movimiento existía incluso contradicciones importantes. Su punto de cohesión era su antipatía hacia un régimen político que consideraban corrompido y a su principal y más visible líder, Tomás Garrido. En añadidura, este movimiento opositor solía hacer referencias vagas hacia la libertad religiosa, pero no exponían una defensa férrea a la Iglesia o al catolicismo como conjunto de creencias dignas de proteger. No resulta sorprendente, entonces, constatar que varios de estos políticos eran liberales convencidos cuyas consignas religiosas se usaban mayormente para ampliar sus bases sociales de apoyo.

Fernando Alipi Oropeza nació el 23 de noviembre de 1895 en Jalapa, Tabasco.³⁷⁸ Se enroló desde muy joven en las filas del Constitucionalismo hasta la muerte de Carranza. Este

³⁷⁴ Beatriz Urías Horcasitas, “Prólogo”, 19.

³⁷⁵ Salvador Camelo Soler, *Tabasco. La historia y el mito*, 12-15. AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie diócesis de Tabasco, Caja 15, Expediente 5

³⁷⁶ Arturo Filigrana Rosique, *Leviatán y su caja negra. Tabasco, 1870-1935*, 190.

³⁷⁷ Con “causas populares” me refiero al reparto agrario, la legislación laboral o el nacionalismo económico promovido, retórica y prácticamente por diferentes gobiernos de la posrevolución.

³⁷⁸ Breve historia de vida de Fernando Alipi Oropeza, 23 de noviembre de 1895-6 de junio de 1961, *FamilySearch*. [Página web: <https://www.familysearch.org/es/tree/person/about/L4B8-W5S>] consultado el 24 de junio de 2025.

hecho marcó su trayectoria como opositor del grupo sonoreense, que lo llevó a participar en acciones armadas en contra de éstos. En 1924 participó, aunque “sin gran convencimiento”, en la Rebelión Delahuertista que había estallado en contra de este grupo.³⁷⁹ En 1927 nuevamente apoyó un levantamiento de este tipo, esta vez en contra de la campaña reeleccionista de Obregón. Posterior a dicha escaramuza, fue arrestado por su presunta participación en un atentado en contra de Garrido un año antes en la Avenida Madero de la ciudad de México.³⁸⁰

En 1928 Alipi creó la Liga de Defensa Social Tabasqueña, la principal organización no confesional en oponerse al estado de las cosas y que aglutinó a la mayoría de los opositores exiliados en la capital. Poco después, se integró a la Rebelión Escobarista como leal del general Aguirre en Veracruz, en donde utilizó su experiencia militar para conformar el batallón “Cazadores de Tabasco.” Él mismo reconoció que únicamente se incorporó a esta rebelión para “castigar a los saltimbanquis de la política tabasqueña y a los criminales del régimen.”³⁸¹

Finalmente, en 1939 fundó junto con otros veteranos de la Revolución la revista *Tabasco*, en la que plasmó buena parte de sus memorias sobre su actividad antigarridista y se posicionaba con una línea editorial crítica al gobierno estatal. En su edición de año nuevo de 1942, presumió que la revista no recibía ningún tipo de subvención pública y reiteraba su compromiso por solicitar “garantías no sólo para los ciudadanos residentes en el Estado de Tabasco, sino para las negociaciones comerciales, agrícolas e industriales del mismo Estado [...]” En ese mismo sentido pedían también “restitución y respeto de la pequeña propiedad” de los rancheros tabasqueños y abogaban por un comercio justo sin monopolios.³⁸² Todo esto colocaba a Alipi Oropeza como un liberal político, a favor de una serie de “derechos naturales”.

Rodolfo Brito Foucher nació en 1899 en el seno de una rica familia maderera de San Juan Bautista. Después de terminar sus estudios preparatorianos en el Instituto Juárez, estudió

³⁷⁹ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, pp. 224.

³⁸⁰ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*, pp. 224; Manuel González Calzada, *Tomás Garrido: (Al derecho y al revés)*, 28.

³⁸¹ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 225.

³⁸² *Tabasco. Revista Mensual*, enero de 1942, 1-2.

Derecho en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, donde inició su trayectoria política como líder estudiantil. Un año después de titularse tuvo que salir exiliado por haber participado, al igual que Alipi Oropeza, en la Rebelión Delahuertista.³⁸³ Después de su regreso, Brito Foucher se dedicó al ejercicio de su profesión y comenzó a dar clases de derecho en la Universidad Nacional. Pero en 1927, un suceso marcó su trayectoria e ideas críticas contra el Estado posrevolucionario: la matanza de Huitzilac, en donde además fue asesinado el antigarridista Rafael Martínez de Escobar.³⁸⁴ En cuanto a su oposición al garridismo, Martínez Assad lo considera el cerebro de las célebres expediciones punitivas que tuvieron por objetivo derrocar al hombre del sureste. La primera de ellas ocurrió en 1929, cuando convenció a Alipi Oropeza de dirigir un choque contra las fuerzas garridistas; la segunda en 1932 con el objetivo de participar en las elecciones legislativas de aquel año en donde además consiguió adherir a campesinos católicos de todo el territorio tabasqueño; y la de 1935 que terminó en un zafarrancho donde falleció su hermano, hecho que lo orilló nuevamente al exilio.³⁸⁵

Salvador Camelo Soler, el perfil más joven aquí reseñado y uno de los más ávidos escritores antigarridistas, nació el 6 de agosto de 1907 en San Juan Bautista.³⁸⁶ Sus orígenes familiares también se encontraban en la clase media ciudadana; su padre, Higinio Camelo, era un reconocido abogado que había ocupado la presidencia del Tribunal Superior de Justicia del Estado de Tabasco a finales del siglo XIX.³⁸⁷ En notoria diferencia con sus coterráneos, los cuales pasaron sus años formativos en Tabasco, Camelo y su familia emigraron a la ciudad de México cuando éste tenía siete años, en el momento en que su padre falleció. No se tienen

³⁸³ “Rodulfo Brito Foucher. Archivo Histórico de la UNAM”, 24 de junio de 2025. http://www.ahunam.unam.mx/consultar_fcu?id=3.33.

³⁸⁴ Beatriz Urías Horcasitas, “El perfil de un contrarrevolucionario”, en *Rodulfo Brito Foucher. Escritos sobre la revolución y la dictadura*, selección y estudio introductorio por Beatriz Urías Horcasitas, (Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 2005), 56.

³⁸⁵ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 226 y 256-259; Rodulfo Brito Foucher, “Mi expedición a Tabasco”, en *Rodulfo Brito Foucher. Escritos sobre la revolución y la dictadura*, selección y estudio introductorio por Beatriz Urías Horcasitas, (Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 2005), 147; “Rodulfo Brito Foucher. Archivo Histórico de la UNAM”, 24 de junio de 2025. http://www.ahunam.unam.mx/consultar_fcu?id=3.33.

³⁸⁶ Bautizo de Domingo Salvador, 14 de enero [febrero] de 1909, *FamilySearch, bautismos 1908-1909*, Sagrario de Villahermosa, diócesis de Tabasco, Tabasco, México, imagen: 122 [Página web: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939L-4ZSX-QH?view=index&cc=1909106&lang=es&groupId=M98C-FBX>] consultado el 29 de junio de 2025.

³⁸⁷ “Periódico oficial del gobierno del estado libre y soberano de Campeche” 16 de febrero de 1899. http://periodicooficial.campeche.gob.mx/sipoec/public/archivo_historico/1899_307.pdf.

muchos datos acerca de su formación académica, tampoco se sabe si en algún momento de su juventud regresó a radicar a Tabasco o sólo visitaba el estado de manera ocasional. Pero según constan sus memorias, en 1925, a la edad de 18 años residía todavía en la ciudad de México, y se ganaba la vida al “amparo de don Ernesto Hidalgo, director de *El Universal Gráfico*”, periódico en donde tenía una columna intitulada “Tintas Líricas” que le generaba ingresos escuetos, pero que le permitía, según comentaba, tener suficiente tiempo libre para “escuchar la voz apostólica de Antonio Díaz Soto y Gama, líder nacional del agrarismo, fervoroso creyente de Emiliano Zapata.”³⁸⁸

Con este bagaje agrarista, un suceso terminó por consolidar sus convicciones y su convencimiento por combatir al líder tabasqueño. Según comenta Camelo Soler, Tomás Garrido lo invitó personalmente a un banquete celebrado en honor al general Celestino Gasca, quien un año antes había tomado Tenosique durante la rebelión delahuertista. En aquel restaurante, el San Ángel Inn de la ciudad de México, Garrido hizo gala de su suficiencia política al insultar a la prensa que lo acusaba de diversos crímenes, a sus enemigos que lo señalaban de demagogo, y a todo aquel que el gobernador de Tabasco considerara un reaccionario. Después de su sentencia, a decir de Camelo Soler, se escuchó una “voz gutural, la de un auténtico gringo que formaba parte de la comitiva, rubricó la audacia de Garrido: ‘qué gran gobernante tiene Tabasco’”.³⁸⁹

Para Salvador Camelo no había ninguna duda respecto de la relación existente entre el poder de Garrido, su impunidad como miembro de una élite supuestamente revolucionaria y un problema agrario en Tabasco acentuado por la presencia favorable que tenía ya por entonces la United Fruit Company que parecía consolidar un monopolio en toda regla. Las palabras de Camelo Soler ante tal evento no dejaban lugar a dudas: “Una oleada de asco me corrió desde el estómago hasta la garganta; a punto estuve de vomitar las viandas que había ingerido en el banquete. Me despedí sin estrechar su mano, con un ademán desde lejos [...]. Decidí en ese mismo momento combatirlo”.³⁹⁰

³⁸⁸ Salvador Camelo Soler, *Tabasco. La historia y el mito*, 67.

³⁸⁹ Salvador Camelo Soler, *Tabasco. La historia y el mito*, 68-69.

³⁹⁰ Salvador Camelo Soler, *Tabasco. La historia y el mito*, 69.

Estos hombres, tan dispares entre sí, combatieron a Tomás Garrido Canabal a través de tres medios principales: las incursiones de carácter militar, los enfrentamientos electorales mediante el Partido Reconstructor; y un tipo de disputa cultural destinada a socavar el prestigio que Garrido había afianzado como revolucionario. Esto último se manifestó en escritos que lo acusaban de todo tipo de delitos, exabruptos hacia su persona y ataques escatológicos contra su gobierno y sus instituciones. Ninguna de estas acciones se ejecutaba de manera aislada; se trataba más bien de un conjunto de elementos entrelazados que implicaban el combate frontal hacia los Camisas Rojas, la disputa electoral para intentar llevar a cabo un cambio de régimen, en conjunto con un cuidadoso trabajo editorial. Durante todas las expediciones punitivas existieron estos tres elementos que estaban pensados para eliminar física y simbólicamente a Tomás Garrido, a su proyecto político y a sus principales estructuras de poder.

La primera de estas expediciones tuvo lugar en 1929, con motivo de las elecciones que renovaron al congreso estatal y la gubernatura de Tabasco. Aquella reforma constitucional, que permitió a Obregón reelegirse como presidente de la República fue aprovechada por Tomás Garrido para contender nuevamente por la gubernatura. En ese momento, en que el hombre del sureste regresaba a la política local luego de haber sido senador, pareció el momento oportuno para que sus opositores se lanzaran en lo que Brito Foucher denominó “verdadera cruzada de honor y de justicia”.³⁹¹

Después de solicitar garantías al gobierno federal, las fuerzas comandadas por Fernando Alipi Oropeza marcharon rumbo a Huimanguillo, en donde lograron recaudar alrededor de 200 firmas de apoyo, probablemente de campesinos católicos que aspiraban a derogar el programa desfanatizador. Pero no pudieron avanzar hacia Villahermosa, ni contender siquiera en las elecciones, pues además de negárseles el registro como partido, muchos de sus simpatizantes fueron perseguidos, heridos, encarcelados o desaparecidos.³⁹²

³⁹¹ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 256; Carlos Martínez Assad, *Breve historia de Tabasco*, 171-173.

³⁹² Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 256; Carlos Martínez Assad, *Breve historia de Tabasco*, 171-173.

Así, Tomás Garrido Canabal, como candidato único, resultó vencedor de aquella jornada, y tomó posesión como gobernador a principios de 1930.³⁹³

En 1932, durante las elecciones intermedias, el Partido Reconstructor volvió a presentarse como fuerza opositora, esta vez dirigida electoralmente por Salvador Camelo Soler y con expedicionarios al mando de Rodolfo Brito Foucher. A diferencia del proceso anterior, en esta ocasión los reestructores consiguieron el registro de su partido, y lograron garantizar su ingreso al estado para contender en los comicios. Sin embargo, las jornadas violentas no se hicieron esperar. Comenta el mismo Camelo que, durante un mitin de campaña de los reestructores, diferentes fuerzas de choque garridistas arribaron, y en cuestión de minutos comenzaron a acribillar a un centenar de campesinos que se encontraban en el acto. Posteriormente, comenta el líder opositor, Garrido mandó a arrojar sus cuerpos al río Grijalva en Villahermosa.³⁹⁴

Este escenario de enfrentamientos parecía estar previsto por los expedicionarios, pues un año antes, el 23 de abril de 1931, publicaron el Plan de Tonalá, en el que anunciaban la creación del Ejército Reivindicador de Tabasco, desconocían absolutamente los poderes del estado y lo más importante: se legitimaba el uso de la acción militar como un recurso de derrocamiento al poder estatal. Debe decirse, en este sentido, que los antigarridistas fueron cautos a la hora de convocar a sus fuerzas de choque, pues explícitamente llamaban a evitar cualquier enfrentamiento con las tropas federales, y reconocían plenamente el gobierno encabezado por Pascual Ortiz Rubio, así como los demás poderes de la Unión.³⁹⁵ Aunque los reestructores pudieron participar en estos comicios e incluso hacer campaña, se apreciaba todavía un ambiente de tensos enfrentamientos entre las fuerzas del gobierno y los antigarridistas. En este contexto de acusaciones, campaña y violencia, Garrido se erigió nuevamente como vencedor de la jornada: triunfaron todos sus candidatos al Senado y a la Cámara de Diputados. Estoy de acuerdo con Martínez Assad en que el líder tabasqueño “se encontraba probablemente en el momento culminante de su vida como líder regional.”³⁹⁶

³⁹³ Enrique Canudas, *Trópico rojo...*, 59.

³⁹⁴ Salvador Camelo Soler, *Tabasco. La historia y el mito*, 148-149.

³⁹⁵ “Plan de Tonalá”, anexo en Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 382-387.

³⁹⁶ Carlos Martínez Assad, *Breve historia de Tabasco*, 174.

Respecto del tema religioso, resulta complicado establecer el nivel de integración de esta oposición política y sus dos movimientos expedicionarios con la oposición confesional. Es difícil determinar una posición coherente de los reconstructores respecto del tema religioso que el mismo Garrido había puesto en el centro del debate estatal. Martínez Assad da muestra de que, durante la primera expedición, algunos antigarridistas portaban un estandarte con la leyenda “¡Viva la religión!”, mientras que, en el marco de la expedición de 1932, Trinidad Malpica escribía en *Redención* que los opositores explotaban “el sentimiento religioso entre algunos grupos de fanáticos”, y Homero Margalli, acusaba a Camelo Soler en *El Nacional* de haber usado la propaganda religiosa como divisa para sus objetivos políticos.³⁹⁷ No obstante, más allá de las consignas o de las acusaciones de los garridistas, no se tienen pruebas de una colaboración estrecha entre, por ejemplo, la Liga de Defensa Social Tabasqueña y el Apostolado de la Oración, o siquiera con elementos cercanos al depuesto obispo Pascual Díaz.

Sin embargo, en 1931 llegó a manos del obispo una carta anónima en la que se señalaba la “criminalidad de Garrido Canabal, que ha hecho sentir su peso en el Estado de Tabasco y fuera de él.” En un tono similar al del catolicismo intransigente, explorado en el capítulo dos, el documento acusaba a Tomás Garrido de comunista y de “haber atropellado todos los principios que pregona y respeta el Mundo civilizado.” Finalmente, el documento entremezclaba la crítica política con la falta de libertad religiosa:

La propiedad no encuentra la protección y garantía; los que la tienen son sus incondicionales que pueden disponer de lo suyo y de lo ajeno; el **trabajo no prospera al amparo de la Ley,** solo pueden hacerlo los agremiados en ligas de la que es Jefe nato Garrido Canabal, Las ideas religiosas están proscriptas, para imitar lo que se hace en otra Nación; el culto católico está tan perseguido que habiéndose destruido templos y quemándose las imágenes, **a la persona que exterioriza su sentimiento [...] religioso se le persigue y castiga como a un criminal.**³⁹⁸

³⁹⁷ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución ...*, 258-259.

³⁹⁸ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie diócesis de Tabasco, Caja 15, Expediente 4. El resaltado en negritas es mío.

Esto demuestra que existieron elementos católicos politizados dentro del movimiento opositor, aunque éste no estuviera expresamente articulado con algún grupo confesional, parece que algunos de sus miembros sí veían en el tema religioso una prioridad que alcanzar. A diferencia de los ejemplos abordados en el capítulo tres, no maldecían a Tabasco por su cualidad de impío, ni aspiraban a un retorno al catolicismo como un simple conjunto de creencias, en pro de una salvación escatológica. Más bien vislumbraban la apertura del culto como una consecuencia de sus aspiraciones políticas, el derecho de los tabasqueños a profesar su fe de manera libre era parte de una serie de derechos naturales que ellos defendían, y que luchaban por volver a alcanzar. Esta entremezcla de reivindicaciones religiosas con una exigencia de apertura política se observa también en una réplica que la Liga de Defensa Social Tabasqueña hizo de un manifiesto de Tomás Garrido el 1º de enero de 1931:

Finalmente dice Garrido: “llegó al poder como siempre sin ambiciones personales, sin odios y sin propósitos de venganza. Vengo a buscar el bien de todos y a procurar que impere con amplitudes cada vez mayores la paz orgánica que con tantos esfuerzos hemos llegado a conquistar”. Hablar de paz orgánica en Tabasco donde en lo absoluto se carece actualmente de garantías donde el pueblo de un modo pertinaz y nunca visto ha sido vejado y herido hasta en sus sentimientos más íntimos; **donde hasta las imágenes han sido sacadas por la fuerza de las casas particulares y quemadas en las plazas públicas, para mofa y escarnio de los creyentes;** donde el pueblo se debate en la miseria sin agricultura, sin industria, sin comercio, sin ninguna de las fuentes de vida y sin esperanza siquiera de una pronta reivindicación; hablar de paz orgánica en Tabasco, decíamos, constituye un sarcasmo irritante y una desvergüenza de la que solo un Garrido puede dar ejemplo en la República.³⁹⁹

Apenas unas líneas estaban dedicadas a la cuestión religiosa, pero es muestra del interés que tenía la oposición liberal por destacar el tema, ya sea por convicción genuina de

³⁹⁹ “Garrido y su manifiesto a la nación”, AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie diócesis de Tabasco, Caja 15, Expediente 3. En esta transcripción, se hizo una actualización de la ortografía: se respetó las mayúsculas y minúsculas, y se acentuaron todas las palabras correspondientes, ya que, en el original, todo se encuentra escrito en mayúsculas. El resaltado en negritas es mío.

algunos de sus miembros o por utilidad política. No se trataba de una crítica confesional en sentido clásico, debido a que, al igual que en el documento anterior, se exponía la falta de libertad religiosa no como resultado de un gobierno ateo *per se*, sino como consecuencia de un líder tiránico que no respetaba las garantías individuales de los ciudadanos. Se señalaba la falta de consuelo espiritual que sufrían los tabasqueños, pero esto iba acompañado de otras calamidades: falta de productividad, de trabajo o de libertades políticas, críticas mucho más diseminadas en el documento.

Por su parte, la cuestión religiosa no tuvo ningún tipo de mención en el Plan de Tonalá. Esto se podría deber a la diversidad de posiciones ideológicas que existían dentro del amplio movimiento antigarridista, porque, aunque resulta claro que hubo entre sus filas católicos convencidos, también estaban aquellos perfiles para quienes la persecución religiosa no era una prioridad programática frente a la apertura política o a la constitución de un sistema económico libre de monopolio estatal. Para Rodolfo Brito Foucher, el ateísmo y el anticlericalismo no eran más que un recurso demagógico de Tomás Garrido, una pantomima montada por el gobierno para desviar los verdaderos problemas de Tabasco.⁴⁰⁰ Salvador Camelo Soler iba más lejos: para él, era un sinsentido buscar desfanatizar a Tabasco, una “Entidad de abolengo liberal.”⁴⁰¹ Paradójicamente similar al discurso extendido por los garridistas, Camelo señalaba las condiciones geográficas que habían hecho del estado un rincón particular dentro del catolicismo mexicano, un lugar en donde la gente no mostraba un gran “celo religioso”. En cambio, acusaba a Tomás Garrido de crear un nuevo tipo de fanatismo:

[...] un buen día nos enteramos de la formidable campaña “desfanatizadora” que con publicidad dirigida por expertos iniciábase dentro del Estado de Tabasco, por el Gobierno “socialista” del sátrapa; se expulsaba a los sacerdotes católicos; se disolvían con medios violentos a las “hijas de María”, reducido grupo, que son las mismas que forman “las hijas del Sagrado Corazón”, “la de Lourdes”, de “Nuestro Señor de Esquipulas”, etc.; se celebraban ridículos mítines anti-religiosos en los pórticos de las iglesias, meses después dentro de los

⁴⁰⁰ Rodolfo Brito Foucher, “Recursos demagógicos del garridismo. Ateísmo y anticlericalismo”, *Tabasco*, 27 de octubre de 1957, citado en Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 243.

⁴⁰¹ Salvador Camelo Soler, *Jóvenes, salud*, (S.e., 1974), 12. Mayúscula en el original.

mismos templos; se “fusilaba” a los santos; los esbirros de Garrido disputábanse entre sí el honor de ser el más ateo [...]”⁴⁰²

No basta con argumentar que dentro del antigarridismo existieron diversos sectores con perfiles ideológicos distintos, incluso contradictorios, que en su momento defendieron banderas políticas diferenciadas. Estaba claro que existían sectores más izquierdistas como Camelo Soler que se enorgullecían del bagaje liberal de su tierra, y otros personajes más cercanos a la figura de su obispo. Pero lo que debe señalarse aquí es el papel simbólico que jugó el tema religioso en un movimiento opositor que, al final de cuentas, buscaba la apertura política, garantizar una serie de derechos naturales y derrocar un gobierno establecido.

En ocasiones, el tema religioso sirvió como aglutinador de simpatizantes, campesinos que solían acompañar a los reconstructores a sus actos de campaña, también funcionaba como sistema de denuncia ante las arbitrariedades que el gobierno garridista cometía. El tópico era un buen acompañante de las injurias que profesaban hacia Garrido, el “tirano más bárbaro y cruel conocido hasta hoy en toda la América Latina.”⁴⁰³ Pero cuando los líderes proyectaban planes más serios de ocupación o campaña electoral, el tema religioso parecía pasar a un segundo plano, entonces pesaban más las consignas políticas, los planes de ocupar por la fuerza el territorio, y de derrocar al “sátrapa de Tabasco.”⁴⁰⁴

Ese mismo año de 1932, y luego de dos incursiones fallidas de la oposición política, Tomás Garrido terminó de gestionar un proyecto que se gestaba desde hacía tiempo, una organización de estudiantes pensada para labores de propaganda, lucha política y que se convirtiera formalmente en la vanguardia de una revolución desfanatizadora iniciada años antes. Así nació el Bloque de jóvenes Revolucionarios, conocidos como Camisas Rojas debido al color de su uniforme, acompañado con pantalones negros. Esta organización fue el principal recurso de Tomás Garrido en sus metas políticas y frente a sus opositores, pero que,

⁴⁰² Salvador Camelo Soler, *Jóvenes, salud*, 13.

⁴⁰³ “¿Quién es Tomás Garrido Canabal?”, 9 de octubre de 1924, AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Correspondencia, Caja 40, Expediente 15.

⁴⁰⁴ “Garrido y su manifiesto a la nación”, AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie diócesis de Tabasco, Caja 15, Expediente 3. En esta transcripción, se hizo una actualización de la ortografía: se respetó las mayúsculas y minúsculas, y se acentuaron todas las palabras correspondientes, ya que, en el original, todo se encuentra escrito en mayúsculas.

sin saberlo, sería el origen de su ocaso como líder indiscutible de Tabasco, y una nueva oportunidad de los reconstructores para adentrarse al estado en una renovada expedición punitiva.

4.2 Coyoacán: el inicio del fin

Los estudiantes fueron, junto al magisterio, la piedra angular del proyecto garridista, tanto en su tarea desfanatizadora como para sus fines políticos. Respecto del primer punto, el gobierno consideraba a los adultos como una causa perdida debido a su temprana formación durante el porfiriato, lo que los hacía fácilmente influenciados por la Iglesia católica. La desfanatización debía centrarse entonces en los más jóvenes y procurar mediante la escuela su completa libertad de pensamiento y su desarrollo integral.⁴⁰⁵ Por otra parte, autores como Alan Kirshner o Martínez Assad sostienen que los estudiantes, sobre todo preparatorianos y universitarios, fueron punta de lanza de la lucha electoral que Garrido sostuvo con los reconstructores.⁴⁰⁶ Según esta tesis, a partir del momento en que la oposición crecía, se hizo necesario agrupar a los estudiantes dispersos en una sólida organización cuyo mando fuera el mismo Garrido. Durante 1931 surgió esta organización: el Bloque de Jóvenes Revolucionarios.

Coincido con Walter Martínez en que el Bloque no surgió simplemente “al calor de las elecciones locales” y que el origen de la agrupación llevó meses de discusiones y planteamientos políticos premeditados.⁴⁰⁷ Considero además que los meses de planeación que llevó a la creación de los Camisas Rojas estuvo acompañado de un proceso que abarcó años, casi desde inicios del periodo garridista. A mediados de 1924, cuando Garrido retornó al poder, conformó un grupo de “Voluntarios de Tabasco”, procedentes de las filas de las recién formadas Ligas de Resistencia y que coadyuvaban a combatir a los últimos sublevados delahuertista.⁴⁰⁸ Posteriormente, aquellos “voluntarios” conformaron otra organización conocida como “Vanguardia Revolucionaria” que no sólo estaba integrada por trabajadores,

⁴⁰⁵ Profesor José Ochoa Lobato, “Tarea desfanatizadora de la escuela”, *Redención*, 21 de septiembre de 1930.

⁴⁰⁶ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 208; Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 46-47.

⁴⁰⁷ Walter Martínez Hernández, “El movimiento de los Camisas Rojas...”, 156-157.

⁴⁰⁸ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 44.

sino que incorporó en sus filas a los primeros estudiantes, procedentes del Instituto Juárez de Villahermosa. Esta institución se originó en el último cuarto del siglo XIX y fue parte de los múltiples institutos denominados literarios o científicos que constituyeron la educación media y superior en el país. Desde 1879 y hasta su conversión en universidad a mediados del siglo XX, el Instituto Juárez abarcó los niveles de secundaria, preparatoria y licenciatura.⁴⁰⁹

Cabe preguntarse por qué el Bloque se fundó tardíamente si desde inicios del garridismo comenzaron a formarse diversas organizaciones tendientes a agrupar, movilizar y adoctrinar a distintos sectores, como el magisterio, las mujeres o los trabajadores. Una primer respuesta es que a inicios de los treinta, la mayoría de los estudiantes del Instituto Juárez formaban parte de una generación que había nacido y crecido en el régimen de Tomás Garrido, y, por tanto, fue más fácil su incorporación al sistema.⁴¹⁰ En 1931 un líder estudiantil de nombre Kruger Ochoa publicó una nota en *Redención* en donde mencionaba “que las generaciones posteriores al movimiento armado tenían el compromiso cívico de seguir luchando contra las fuerzas de la reacción, en especial del fanatismo religioso.”⁴¹¹ Por su parte, María Luisa Ch. de Ramírez Garrido, subdirectora del Instituto Juárez escribía que la “Juventud inquieta y soñadora [...] que más tarde serán acción, tienen en sus manos la varita mágica de sus inquebrantables deseos para formar un México nuevo, una Patria preclara y fuerte.”⁴¹²

Esto se liga a una segunda respuesta acerca de la cuestión planteada. El Bloque de Jóvenes Revolucionarios se conformó tardíamente debido a que, durante inicios de los años treinta ya se vislumbraba un relevo generacional del proyecto garridista. Los jóvenes eran vistos como la materia prima con la que se continuaría las ideas, instituciones y prácticas alrededor del programa desfanatizador. Además, en el discurso oficial, éstos eran los más entusiastas promotores de las transformaciones que hasta ese momento había vivido Tabasco, y serían los que tomarían la batuta una vez que Tomás Garrido y sus colaboradores no se

⁴⁰⁹ Judith Pérez Castro, “Avatares y desafíos del Instituto Juárez de Tabasco”, *Secuencia*, núm. 91, (2015): 153, doi: <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i91.1252>.

⁴¹⁰ Ivonne Meza Huacuja, “Entre libros y fusiles: la formación ideológica de la juventud garridista y los ‘Camisas Rojas’ en Tabasco, 1922-1935”, *Secuencia*, núm. 105, (2019): 9, doi: <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i105.1565>.

⁴¹¹ Walter Martínez Hernández, “El movimiento de los Camisas Rojas...” 157.

⁴¹² María Luisa Ch. de Ramírez Garrido, “Acción estudiantil”, *La Voz del Estudiante*, 18 de octubre de 1931, 1.

encontrasen presentes.⁴¹³ Esta última idea no resulta descabellada si se considera que *a posteriori*, varios excamisas rojas ocuparon posiciones importantes dentro de la política estatal. Carlos A. Madrazo, estudiante preparatoriano del Instituto Juárez, uno de los principales promotores de la creación del Bloque, y que pronunció su discurso de inauguración el 14 de noviembre de 1931, llegó a ser gobernador del estado, así como presidente del Partido Revolucionario Institucional.⁴¹⁴

Además, no se puede ignorar el escenario internacional que también favoreció y probablemente inspiró el surgimiento de los Camisas Rojas. Los grupos de camisas coloreadas no fueron una innovación de Tabasco, existían otras organizaciones de juventudes con tendencias militaristas en otras partes del mundo e incluso en otros estados de la República. Los casos más conocidos fueron los Camisas Negras de Benito Mussolini, los Camisas Pardas de Adolf Hitler o la Guardia Roja de Vladimir Lenin.

Mientras que en México existían algunas organizaciones homólogas, como un contingente de Camisas Rojas en Campeche, dedicado a promover la reforma agraria o, en Veracruz donde funcionaba otra asociación rojinegra vinculada al hombre fuerte de aquel estado, Adalberto Tejeda.⁴¹⁵ El denominador común de estas organizaciones de camisas coloreadas era, además de su composición juvenil, su fuerte componente militar, la promoción de consignas a través del deporte, los programas educativos y el frecuente uso de la violencia para los fines políticos de sus líderes.⁴¹⁶

Desde su conformación, este grupo se convirtió en el principal sostén ideológico del gobierno; era común que organizaran veladas culturales con el fin de formar a los obreros en la doctrina desfanatizadora. Durante uno de los “miércoles antifanáticos” que organizaba la

⁴¹³ Walter Martínez Hernández, “El movimiento de los Camisas Rojas...”, 158.

⁴¹⁴ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 46.

⁴¹⁵ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 43.

⁴¹⁶ A decir de Isabel Chávez Zamora, la disciplina a la que fueron sometidos los Camisas Rojas era rígida, pues tenían que acudir a prácticas militares a diario. En estas prácticas se adiestraron a estos jóvenes en el manejo de armas, se fomentaron rituales cívicos como los honores a la bandera y se cantaban himnos alusivos a la organización. Por su parte, para Walter Martínez, no se puede negar la fuerte influencia que tuvieron Garrido y su colaborador Trinidad Malpica en la Italia fascista a la hora de conformar el Bloque, principalmente por los mecanismos de cooptación y coerción al que fueron sometidos los jóvenes, además de la estética de su uniforme y, yo agrego, por el uso selectivo de la violencia como medio de conquista en sus metas. Isabel Chávez Zamora, *Tomás Garrido de líder carismático a líder institucional*, 54; Walter Martínez Hernández, “El movimiento de los Camisas Rojas...”, 163.

agrupación, el estudiante Rafael Bolio expuso la necesidad de concientizar a los trabajadores sobre su propia “liberación” para que se compenetraran “perfectamente del momento de reconstrucción por el que están pasando.” Un nuevo horizonte se cernía frente a ellos, y era necesario que estas personas entendieran porque “hay escuelas en lugar de iglesias, cooperativas en lugar de individualismo y capitalismo [...] y en lugar de fanatismo, cultura, educación, adelanto y formación de un pueblo nuevo, fuerte y libre de vicios [...]”⁴¹⁷

Pero como mencioné, esta actividad pedagógica era tan sólo una cara de sus tareas habituales. Otro aspecto fundamental de su accionar era el uso selectivo pero férreo de la violencia. Además de participar en las clásicas escenificaciones de quema de santos, “los Camisas Rojas entraban alborotando al interior de los templos (en ocasiones llegaron a entrar a caballo) y los que traían pistolas disparaban.”⁴¹⁸ Y como se explicará más adelante, esta violencia no se limitaba a la campaña desfanatizadora, pues el Bloque se convirtió con el pasar del tiempo en una organización cuasi paramilitar en la que Garrido se podía apoyar para repeler diferentes intentonas golpistas en su contra.

Para Garrido Canabal no era suficiente contar con contingentes rojinegros para el momento en que sus opositores entraran al estado: era necesario también detener la influencia que tenían éstos en la capital del país, debido a que no sólo se encontraban congregados allí, sino que habían establecido todo un entramado editorial que operaba a favor de sus intereses políticos. Así, exportar los Camisas Rojas a la ciudad de México se convirtió en una meta de primer orden, un medio a través del cual el líder tabasqueño esperaba contrarrestar la actividad de sus enemigos mediante su propaganda. Un primer medio para lograrlo fue dotar de becas a diversos estudiantes leales al gobierno para que siguieran sus estudios en la Escuela Preparatoria Nacional y la Universidad Nacional Autónoma de México.⁴¹⁹ Al igual que las Damas Católicas, que vieron en la ciudad de México un lugar libre de la educación antirreligiosa tabasqueña, Garrido “se percató de las ventajas que representaba para sus ambiciones políticas la organización de estos jóvenes dentro de un cuerpo bien estructurado.”⁴²⁰

⁴¹⁷ “Nuestros miércoles antifanáticos”, *La voz del estudiante*, 31 de agosto de 1934 p. 2.

⁴¹⁸ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución ...*, 56.

⁴¹⁹ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 61.

⁴²⁰ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 61.

Además de los objetivos mencionados, otra de estas ventajas era que operaran como una especie de guardia personal cuando el líder tabasqueño se encontrara en la capital del país, sobre todo en un momento en que su proyecto político había alcanzado fama nacional debido a la intensa campaña que Lázaro Cárdenas había emprendido; así, convencido de su fuerza política, Garrido designó a Alfonso Bates Caparrosa para que se fundara el Bloque de Jóvenes Revolucionarios del Distrito Federal.⁴²¹ Con José Agapito Domínguez Canabal como su primer presidente, el Bloque del Distrito Federal comenzó diversas actividades, algunas réplicas de las que la organización tabasqueña realizaba en su tierra natal como las veladas culturales, los autos de fe en donde ardían diferentes figuras religiosas o escenificaciones deportivas o militares (anexo 6). Sin embargo, el Bloque del D.F. también se distinguió por su participación en los sucesos de carácter nacional o por defender la aplicación de las diferentes leyes anticlericales en la capital del país.

En octubre de 1934, los Camisas Rojas contribuyeron a conformar un Frente Único Pro-Educación que aspiraba a reformar el artículo tercero, durante el debate que convirtió a la educación laica en socialista.⁴²² Un mes después, el Bloque conformó un Comité Anticlerical Revolucionario (posteriormente denominado “Antirreligioso”) en la delegación Coyoacán, cerca del parque Miguel Hidalgo. Una de sus primeras acciones fue denunciar la existencia de un seminario clandestino en un domicilio particular. Los jóvenes tabasqueños solicitaban ante el secretario de Gobernación el estricto cumplimiento del artículo 17 del Código Penal para el Distrito y Territorios Federales debido a que ahí se desarrollaban actividades religiosas fuera de los inmuebles autorizados: “Todo acto religioso de culto público, deberá celebrarse precisamente dentro de los templos los cuales estarán siempre bajo la vigilancia de la autoridad.”⁴²³ Las autoridades federales fueron cautas al momento de responder a las exigencias de los Camisas Rojas, mismos que acusaron a la Secretaría de Gobernación de una actitud tibia. Por supuesto, las condiciones de la Iglesia en la capital no eran las mismas que en el territorio tabasqueño.

El Bloque creía tener el apoyo del futuro presidente. Durante su campaña éste no había escatimado en halagos para la organización, y durante su desfile de toma de posesión

⁴²¹ Walter Martínez Hernández, “El movimiento de los Camisas Rojas...”, 190.

⁴²² AGN, Tomás Garrido Canabal, Correspondencia, caja 111, expediente 7.

⁴²³ AGN, Tomás Garrido Canabal, Correspondencia, caja 111, expediente 7 y 15.

tuvieron un lugar de honor reservado. A fines de noviembre, un grupo de Camisas Rojas de Tabasco se embarcó en Frontera con destino a la ciudad de México; ahí los esperaban sus compañeros. El día del evento, un contingente de casi 800 jóvenes rojinegros marchó en honor al recién posesionado presidente Cárdenas y a su líder que ahora era su secretario de Agricultura. Una vez que Garrido se instaló en las oficinas del mencionado ministerio, la mayoría de los Camisas Rojas regresaron a Tabasco. Sin embargo, sus líderes más destacados permanecieron en el D.F. no sólo para engrosar las filas del Bloque capitalino, sino para trabajar al lado del nuevo secretario o para dirigir las principales publicaciones desfanatizadoras financiadas por éste: *Cristo Rey*, *Juventud Roja* y *El Rancho*.⁴²⁴

El inicio de las actividades propagandísticas y desfanatizadoras de los Camisas Rojas no pasó desapercibido para los católicos de la ciudad de México. Además del activismo legalista y educativo antes mencionado, en noviembre de 1934 se registró una asamblea desfanatizadora en Azcapotzalco en el que las huestes garridistas desafiaron abiertamente a los fieles del lugar. Posteriormente, en la delegación Cuauhtémoc, un grupo de católicos sorprendieron a siete jóvenes rojinegros que rociaban gasolina en la iglesia de Santa Catalina. No ardió el templo, pero fueron destruidos numerosos objetos religiosos y estatuas de santos.⁴²⁵ El 22 de diciembre, *Juventud Roja* publicó en su primera plana una quema de santos desarrollada “en plena calle de Tacuba, frente al edificio de Correos”, en la imagen se apreciaba además un conjunto de mujeres que participaba de manera supuestamente casual, una de ellas encargada de arrojar petróleo a la figura religiosa (anexo 6). “La desfanatización en México, es un hecho”, concluía el editor.⁴²⁶

Pero la demarcación que más alerta estuvo frente al avance rojinegro fue la de Coyoacán. Como se mencionó, fue en ese lugar donde el Bloque estableció su Comité Antirreligioso Revolucionario; mientras que, en las inmediaciones de la sede de aquella organización era común que los jóvenes llevaran a cabo ejercicios militares cuyo adiestramiento corría a cargo de la policía del Distrito Federal y de miembros de las fuerzas

⁴²⁴ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 71-72.

⁴²⁵ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 79.

⁴²⁶ AGN, Tomás Garrido Canabal, Correspondencia, caja 111, expediente 10.

armadas.⁴²⁷ Frente a ese panorama, no resulta sorprendente que las alarmas de los católicos locales estuvieran encendidas. El conflicto no tardó en suceder.

El 30 de diciembre de 1934 alrededor de las 9 de la mañana llegó un grupo de entre 70 y 90 Camisas Rojas al atrio de la iglesia de San Juan Bautista, y plantaron en el suelo una bandera rojinegra.⁴²⁸ Una hora después, cuando arribaron los fieles para asistir a misa, los jóvenes se situaron en una cruz ubicada allí y se dispusieron a pronunciar arengas contra la religión católica. Una vez iniciada la misa, continuaron los insultos y los gritos entre los Camisas Rojas y los fieles que se encontraban dentro del templo. El punto de mayor tensión llegó cuando se comenzaron a escuchar balazos, momento que terminó por alarmar a los católicos, y los motivó a tomar acciones. *El Informador* narra el suceso en los siguientes términos:

Algunas de las personas, temiendo que los radicales fueran a penetrar al templo y a consumar algún atentado, comenzaron a salir, y en esos momentos los radicales que iban todos armados con buenas pistolas comenzaron a disparar sobre quienes salían de la Iglesia, cayendo las primeras víctimas, entre ellas la señorita Luz Camacho, de 17 años de edad, que recibió un balazo en el pecho, después cayeron también muertos, cuatro hombres, uno de ellos anciano español, resultando otras muchas personas heridas a balazos.⁴²⁹

Escalado el zafarrancho, el grupo de Camisas Rojas se retiró a la brevedad hacia la sede de la delegación Coyoacán ubicada justo enfrente de la iglesia. Allí los resguardó el delegado Homero Margalli. Aunque los católicos intentaron atacar el edificio gubernamental, éste quedó bajo el resguardo de 150 policías.⁴³⁰ Como bien expresa Alan Kirshner, la policía pudo resguardar el edificio y a los jóvenes que habían llegado temprano, pero fueron incapaces de impedir el linchamiento de Ernesto Malda (anexo 7). Este joven había despertado tarde aquel día, se colocó su uniforme, tomó un autobús y salió rápidamente para

⁴²⁷ Walter Martínez Hernández, “El movimiento de los Camisas Rojas...”, 211.

⁴²⁸ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, p. 80, *El Informador*, 30 de diciembre de 1934, 1.

⁴²⁹ *El Informador*, 30 de diciembre de 1934, 1.

⁴³⁰ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 80-81

reunirse con sus compañeros. Llegó en medio de la batalla campal, pero cuando se percató de la situación no alcanzó a huir, un grupo de católicos lo rodeó, “y lo arrastró hasta las puertas de la iglesia donde [...] sin compasión alguna, lo golpearon hasta darle muerte.”⁴³¹

En contraposición a la crónica, evidentemente procatólica de *El Informador*, una editorial afín al gobierno acusó a la “prensa mercenaria la que desde ha mucho ha venido exaltando los ánimos de los fanáticos, hasta llegar al momento en que el cura mendaz de Coyoacán [...] azuzó a la multitud para rememorar la tragedia de San Bartolomé.”⁴³² En los días posteriores al sepelio de Malda llegaron a las oficinas de la organización múltiples mensajes de condolencias, muchos de los cuales también culpaban al cura de haber provocado la excesiva reacción popular.⁴³³

Era evidente que Ernesto Malda era ahora un mártir de su causa desfanatizadora, un joven “que se iniciaba en la vida llevando un haz luminoso de ideas nuevas, soñando en redimir a la humanidad de las garras del fanatismo, de la miseria y del vicio”.⁴³⁴ Mientras que, para los Camisas Rojas, los católicos no eran más que una turba de fanáticos que se lanzaron en contra de la juventud revolucionaria. En agudo contraste con la prensa nacional, señalada por *Juventud Roja* de reaccionaria, las editoriales de los periódicos garridistas no dudaban en acusar a los creyentes de ser los únicos instigadores del incidente de Coyoacán.⁴³⁵

Sea como fuere, el choque de Coyoacán devino en uno de los escándalos mediáticos más sonados de su época. Esto no sólo resultó en un evento circunstancial, sino coyuntural que tuvo hondas consecuencias en el mediano plazo. La primera de ellas fue el futuro político de Tomás Garrido. Este no se encontraba en la ciudad de México al momento del incidente, pues había viajado a Tabasco para asistir a la toma de posesión de su tío Manuel Lastra como nuevo gobernador. Cuando se enteró de lo sucedido, volvió a la capital y quiso presentar su renuncia, pero Cárdenas “le pidió tomar las cosas con calma.”⁴³⁶ Inmediatamente después del choque, diversos colectivos como la Federación Estudiantil Universitaria del Distrito Federal o la Confederación Nacional Estudiantil, además de desvincularse de los rojinegros,

⁴³¹ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 80-81.

⁴³² AGN, Tomás Garrido Canabal, Correspondencia, caja 111, expediente 9.

⁴³³ AGN, Tomás Garrido Canabal, Correspondencia, caja 111, expediente 7.

⁴³⁴ *Juventud Roja*, 3 de enero de 1935. AGN, Tomás Garrido, expediente 16.

⁴³⁵ *Juventud Roja*, 3 de enero de 1935. AGN, Tomás Garrido, expediente 16.

⁴³⁶ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 265.

pidieron enérgicamente la destitución de Tomás Garrido del gabinete, así como el desafuero del diputado garridista Arnulfo Pérez H. a quienes consideraban los principales culpables por los sucesos de Coyoacán.⁴³⁷

Desde mi perspectiva, aunque la paz de 1929 no había terminado de finiquitar las múltiples aristas que el conflicto entre la Iglesia, el Estado y la sociedad había generado, al menos se había establecido una suerte de *modus vivendi* en el que las tensiones no escalaban a un punto de proyección nacional. Esto cambió en 1935. Las condenas de uno y de otro bando en la prensa pronto se trasladaron a auténticos enfrentamientos en las calles; el 1° de enero un grupo de vecinos de Coyoacán convocó a una manifestación multitudinaria para pedir justicia por los católicos caídos. Se estima que asistieron entre 16 mil y 20 mil personas en las inmediaciones de la iglesia donde habían sucedido los hechos; durante el acto, además de lanzar exabruptos en contra de Garrido y de los Camisas Rojas, se constituyó un comité especial a favor de la justicia de las víctimas, se hizo una colecta para sus familias y se “resolvió insistir ante el Procurador de Justicia en que se castigue con mano de hierro a los responsables.”⁴³⁸

Además de la proyección nacional que alcanzó el escándalo de Coyoacán, así como de la sensación generalizada de impunidad por la libertad obtenida por los Camisas Rojas, vale la pena mencionar tres incidencias que tuvo este evento en relación con la caída de Garrido Canabal y el posterior afianzamiento del proyecto cardenista. En primer lugar, durante casi todo 1935 los choques directos entre católicos y anticlericales fueron cada vez más comunes y violentos, el asunto religioso se entremezclaba con otros tópicos como la educación socialista o las reivindicaciones agrarias que el jefe máximo se había negado a sostener.⁴³⁹ Aunque los sucesos de Coyoacán no implicaron directamente la ruptura de Cárdenas con Calles, esto sí abonó al ambiente de inestabilidad que de por sí se vivía en el país. Sin entrar en muchos detalles, esta ruptura desplazó paulatinamente el tema religioso del debate público, no sólo porque esto garantizaría la gobernabilidad, sino porque como

⁴³⁷ *El Informador*, 1° de enero de 1935, 1.

⁴³⁸ *El Informador*, 2 de enero de 1935, 1; Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 266.

⁴³⁹ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 268-269.

mencioné en el primer capítulo, el presidente estaba más interesado en otras áreas como la educativa o la agraria que en llevar a cabo un programa desfanatizador de gran calado.

El último aspecto en esta coyuntura fue el desprestigio del otrora hombre fuerte de Tabasco. Durante años sus opositores políticos habían conferido los más diversos insultos y denuestos hacia su persona, pero no habían logrado desprestigiar la labor revolucionaria que, a ojos de las figuras políticas nacionales, avanzaba a toda marcha en Tabasco. Coyoacán, si bien no le costó el puesto en el gabinete inmediatamente, sí consiguió colocar su figura a un escrutinio público del que no salió bien librado. En palabras del mismo Camelo Soler, esto fue aprovechado por aquellos que lo habían combatido para “reiniciar la lucha por la liberación de Tabasco del yugo garridista.”⁴⁴⁰ Fue así como, con su imagen de revolucionario seriamente deteriorada y ya sin el cobijo político de Calles, Tomás Garrido Canabal presentó formalmente su renuncia a la Secretaría de Agricultura. No estaba solo: el gabinete en pleno renunció aquel verano de 1935.

El 10 de agosto, Tomás Garrido abordó, en compañía de su familia, una aeronave con destino a San José, Costa Rica. Luego de su salida del gabinete, Cárdenas lo envió a una misión agrícola en lo que parecía una especie de exilio blando. Sin embargo, a finales de ese mismo año, el gobierno federal retiró a Garrido toda asistencia económica para tal proyecto, “debido a las erogaciones que debían hacerse por concepto de los compromisos derivados del Plan Sexenal”.⁴⁴¹ Según Martínez Assad, el otrora hombre del sureste tenía la oportunidad de regresar a la ciudad de México y conseguir un benévolo retiro político en donde pasaría desapercibido, pero en cambio, decidió permanecer en aquel país centroamericano, como si su exilio hubiera sido “voluntario.”⁴⁴²

Sin embargo, considero más bien que el retiro desapercibido que comenta Martínez Assad era un escenario bastante más improbable: Garrido Canabal se había convertido en la personificación misma del cacique posrevolucionario que el presidencialismo institucional aspiraba a eliminar o por lo menos a subordinar; también pesaba sobre él haber sido una de las caras más visibles del conflicto religioso, una figura que, de haber estado presente,

⁴⁴⁰ Salvador Camelo Soler, *Tabasco. La historia y el mito*, 228.

⁴⁴¹ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 312.

⁴⁴² Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución...*, 312.

hubiese sido más complicado conciliar con la jerarquía católica. Finalmente, Garrido supo que su ciclo político había terminado y decidió continuar en Costa Rica para administrar su negocio de aceite de palma que había resultado muy lucrativo.

En cuanto a los Camisas Rojas, esta fue la organización que más rápido se desbandó cuando su líder salió rumbo al exilio. No era ningún secreto que, pese a que el gobierno aseguraba que la juventud se encontraba alineada al Bloque por convicciones revolucionarias genuinas (y en varios casos era así), muchos en cambio se encontraban sujetos por la Ley de Reclutamiento, en la que todo joven entre 15 y 25 años debía afiliarse a la organización, incluso destacan varios jóvenes religiosos que tuvieron que cumplir con las órdenes del gobierno en contra de su voluntad.⁴⁴³ El 18 de julio de 1935, en plena expedición punitiva, Ricardo Arias Cadena, con el uniforme del Bloque se acercó a Rodolfo Brito Foucher, y después de informar sus intenciones, salió al balcón del edificio en que se encontraban y “se dirigió a la multitud congregada afuera, que se calcula estaba formada por 500 personas, muchas de las cuales eran Camisas Rojas” y procedió a denunciar los abusos de Garrido, instó a sus compañeros a romper “las cadenas que los ataba” y finalmente, se despojó de su uniforme.⁴⁴⁴

Después de esta dramática renuncia, un grupo de Camisas Rojas se reunió con representantes del PNR para pedir la disolución de la organización, por lo cual, el grupo cesó definitivamente sus actividades políticas.⁴⁴⁵ Hacia octubre de 1935, y con Garrido Canabal radicado definitivamente en Costa Rica, se informó a la prensa que los Camisas Rojas habían desaparecido completamente de Tabasco.⁴⁴⁶ El pasado inmediato de aquellos jóvenes que habían portado el uniforme rojinegro pronto se volvió ambivalente; uno de ellos, Víctor Hernández, aseguró no haber sentido vergüenza de portar las camisas rojas, y comentaba sentirse orgulloso de llevar el color rojo en la consciencia.⁴⁴⁷ Por su parte, Carlos A. Madrazo, quizá el excamisa roja más exitoso a futuro, se deslindó del Bloque poco después de la salida

⁴⁴³ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 48-54; Salvador Abascal, *Tomás Garrido Canabal: sin Dios, sin curas, sin iglesias ...*, 164; Walter Martínez Hernández, “El movimiento de los Camisas Rojas...”, 324-325.

⁴⁴⁴ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 161.

⁴⁴⁵ Walter Martínez Hernández, “El movimiento de los Camisas Rojas...”, 324.

⁴⁴⁶ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 164.

⁴⁴⁷ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 164.

de Garrido, y nunca mostró orgullo de su antigua filiación ni del cobijo que recibió del caído hombre del sureste.⁴⁴⁸

En resumidas cuentas, el escándalo mediático producido por el choque de Coyoacán formó parte de una serie de eventos que representaron el inicio de una transición del viejo modelo de caciques al del presidencialismo institucional. Para Garrido, Coyoacán y el margen de impunidad con el que actuó el Bloque de Jóvenes Revolucionarios resultó en su muerte política, y en una vorágine de autodestrucción para la propia organización. El desprestigio y la inestabilidad generadas como consecuencia de aquella fatídica mañana en Coyoacán revitalizó a la colonia tabasqueña en la ciudad de México, y pareció darles una nueva oportunidad para volver a tomar por asalto el estado de Tabasco y conseguir con ello la tan ansiada apertura política que buscaban.

4.3 Pervivencia del programa desfanatizador

Dos meses antes de su exilio en agosto de 1935, Garrido Canabal regresó brevemente a su antiguo “feudo” en donde fue nombrado por su tío, el gobernador Manuel Lastra Ortiz, como secretario Estatal de Educación. Con su prestigio nacional deteriorado, parecía la oportunidad para que el hombre del sureste recuperara su lugar como voz de mando indiscutible y afianzara la influencia política que aún conservaba.⁴⁴⁹ Sin embargo, en la ciudad de México una nueva movilización opositora se gestaba: Salvador Camelo Soler había ideado convocar nuevamente a los simpatizantes del Partido Reconstructor Tabasqueño para asistir a las elecciones legislativas locales. Después de recaudar fondos y convencer a Brito Foucher de dirigir una nueva expedición, el 14 de julio de 1935, 21 hombres abordaron dos aeronaves con destino a Villahermosa.⁴⁵⁰ Ahí los esperaba una jornada más violenta que las anteriores, pero esta vez contarían con una serie de apoyos inesperados que inclinaron la balanza a favor de su principal objetivo, derrocar a Tomás Garrido Canabal.

⁴⁴⁸ Walter Martínez Hernández, “El movimiento de los Camisas Rojas...”, 325.

⁴⁴⁹ Manuel Lastra Ortiz fue, al igual que Ausencio C. Cruz, un gobernador títere de Tomás Garrido, el cual había llegado a poder como resultado de las elecciones de mayo de 1934.

⁴⁵⁰ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 208-209.

Días antes de que Camelo Soler visitara a Brito para solicitar fondos económicos y su asistencia logística en el movimiento, éste, de manera pragmática, envió un telegrama de adhesión al presidente Cárdenas, luego de las críticas que Calles había hecho hacia su gobierno.⁴⁵¹ Los expedicionarios tabasqueños habían apoyado al general Antonio Villarreal en las pasadas elecciones, pero en un movimiento astuto de Camelo Soler ahora reconocía, en nombre de los reconstructores, a Cárdenas como única autoridad suprema del país. No resulta sorprendente: si querían derrocar a Garrido Canabal, debían acabar primero con el principal poder que lo sostenía, el de Calles. Aunque la respuesta de Cárdenas fue tan sólo un áspero agradecimiento a su adhesión consiguió en cambio mayor simpatía del subsecretario de Defensa, Manuel Ávila Camacho. Este último había sido jefe de la Zona Militar de Tabasco, por lo que además de conocer cómo operaba la maquinaria garridista, había estado en contacto con los reconstructores durante la segunda expedición punitiva de 1932. Cuando Camelo se entrevistó con Ávila Camacho, este halagó su personalidad, manifestó simpatía hacia su causa y, finalmente declaró que era el “momento propicio para trasladarse a Tabasco a continuar lo que empezó en 1932.”⁴⁵² El subsecretario de Defensa daba luz verde a la oposición liberal para reanudar la expedición punitiva que había fracasado ese año.

Aunque Garrido no conocía el apoyo implícito que habían obtenido los reconstructores por parte de la presidencia de la República, no estaba del todo desentendido de la expedición que se aproximaba. El 14 de julio, mismo día que viajaron los expedicionarios, un simpatizante informó al hombre del sureste que la prensa capitalina había anunciado la salida de los hombres de Brito hacia Tabasco. El informante minimizaba el movimiento opositor: “Seguramente los ‘Cruzados’ irán bajo la égida de los estandartes de CRISTO, BACO y BIRJAN (*sic*), a restaurar las libertades de que disfrutaron los tabasqueños cuando el veracruzano Abraham Bandala usurpó el gobierno.”⁴⁵³ Como era usual, el garridismo mantenía su retórica de los reconstructores como reaccionarios que respondían al clero, a los viejos vicios desterrados por el gobierno tabasqueño y que eran nostálgicos del régimen porfiriano local. En tanto, Garrido preparaba sus fuerzas de choque para la llegada

⁴⁵¹ Salvador Camelo Soler, *Tabasco. La historia y el mito*, 226.

⁴⁵² Salvador Camelo Soler, *Tabasco. La historia y el mito*, 227.

⁴⁵³ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 15. Mayúsculas en el original.

de sus enemigos. En un telegrama enviado al diputado Arnulfo Pérez H., instaba a “antiguos revolucionarios rojos” a registrarse en planillas anticlericales para competir en las elecciones y evitar que “nuestro querido Estado caiga [en] manos [del] clero.”⁴⁵⁴

Sin embargo, tanto reconstructores, cardenistas como garridistas sabían que la expedición no iba a ser exclusivamente electoral. Además del apoyo moral de Ávila Camacho, y de la recaudación de fondos que hicieron los católicos capitalinos, reputados miembros del recién conformado gabinete cardenista como Saturnino Cedillo y Francisco J. Múgica “proporcionaron apoyo, dinero y armas” al movimiento.⁴⁵⁵ El hombre que había llamado a “tabasqueñizar México”, el que había sido un referente anticlerical para los ímpetus desfanatizadores de los garridistas, aquel que había sentado las bases para el proyecto antirreligioso, se aliaba esta vez con sus enemigos. Así, desde su arribo a la capital tabasqueña comenzaron a manifestarse las hostilidades. Los taxistas recibieron órdenes de no transportar a los expedicionarios, por lo que éstos tuvieron que hacer el recorrido a pie hasta su hospedaje, con sus pesados equipajes en mano y con las ocasionales burlas que cada tanto recibían de los simpatizantes de Garrido.⁴⁵⁶

A la mañana siguiente, los expedicionarios salieron rumbo a la casa de Amado Pedrero Gutiérrez, mismo que tres años antes había prestado su inmueble para ser sede del Partido Reconstructor. Pero fueron interceptados por grupos garridistas que comenzaron a imprecarnos; las agresiones verbales escalaron hacia enfrentamientos físicos, y pronto el centro de Villahermosa se convirtió en una campal donde miembros de ambos bandos se agarraron a balazos.⁴⁵⁷ Cuando Camelo Soler y Brito Foucher fueron advertidos de la situación, encontraron los cadáveres de sus correligionarios: Manuel Brito, hermano de Rodolfo, su discípulo César Pedrero, así como Juárez Merino, Pedro Priego y Jóvito Pérez.⁴⁵⁸ Entre los garridistas caídos estuvieron Antonio García, Manuel Notario Caparrosa, Onésimo Cortez, Loreto Izquierdo, Miguel Serrano, Francisco Carrillo y Salatiel Córdoba; entre los heridos se encontraban Manuel Romano, José María Herrerías y Enrique González.⁴⁵⁹

⁴⁵⁴ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 15.

⁴⁵⁵ Manuel González Calzada, *Tomás Garrido: (Al derecho y al revés)*, 190-191.

⁴⁵⁶ Manuel González Calzada, *Tomás Garrido: (Al derecho y al revés)*, 191.

⁴⁵⁷ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 210.

⁴⁵⁸ Rodolfo Brito Foucher, “Mi expedición a Tabasco”, 205.

⁴⁵⁹ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 210.

En los días posteriores al enfrentamiento se vivió una “tensa calma”, mientras que uno y otro bando se culpaban mutuamente de la situación.⁴⁶⁰ Un simpatizante garridista se adhería a su líder con “fe en el triunfo del ideal socialista, desplazante del clericalismo”, y mientras mostraba su apoyo “en las horas álgidas” se ponía a las órdenes de este “para actuar conforme a ellas.”⁴⁶¹ En tanto, Fernando Alipi Oropeza desde la ciudad de México recaudó más fondos para enviar refuerzos por vía aérea a los expedicionarios; gracias a una serie de telegramas, logró reunir simpatizantes originarios de los vecinos estados de Veracruz, Chiapas y Campeche.⁴⁶² Días después, Tomás Garrido informó vía telegrama que esa mañana habían ingresado a Villahermosa poco más de cien hombres que se suponían eran del estado de Chiapas.⁴⁶³

Pero no todos los refuerzos fueron foráneos. Cuatro días después del enfrentamiento, aparecieron, alrededor de la sede del Partido Reconstructor, más de 400 campesinos, provenientes casi todos de poblaciones aledañas a Villahermosa. A la manifestación se unieron personas de otras poblaciones del mismo municipio de Centro, Atasta de Serra y Tamulté de las Barrancas; posteriormente, llegó un contingente procedente de San Carlos, Macuspana, tierra del indio Gabriel.⁴⁶⁴ A manera de hipótesis puedo establecer que, si en las dos anteriores expediciones punitivas, la relación entre el catolicismo popular y la oposición política parecía difusa, o acaso, instrumental, en esta ocasión el grado de integración entre ambas resistencias parecía mayor. A juzgar por la cantidad de personas que se integraron a las manifestaciones antigarridistas, la mayoría de origen campesino, puedo establecer que se trataba de católicos que vieron en el movimiento reconstructor una oportunidad de apertura religiosa. No obstante, como se verá a continuación, la situación fue más complicada para este fin.

Con Tabasco en un estado de inestabilidad total, el gobierno federal envió una serie de batallones para evitar una rebelión local de gran escala. Sin embargo, con la mayoría de estos campesinos armados y alebrestados, el gobierno federal vislumbró una falta de competencia por parte del gobernador, al que acusaba “de violar flagrantemente los derechos

⁴⁶⁰ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 211.

⁴⁶¹ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 15.

⁴⁶² Fernando Alipi Oropeza, “La caída del tirano”, *Tabasco*, enero de 1943.

⁴⁶³ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 15.

⁴⁶⁴ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...* 211.

de los ciudadanos.”⁴⁶⁵ Cárdenas atacó a Manuel Lastra por desatender las órdenes del gobierno federal de dotar garantías a los expedicionarios, e, indirectamente, también atacó a Garrido, pues declaró que una dualidad en la administración pública significaba una “corriente retrógrada dentro de nuestras instituciones revolucionarias.”⁴⁶⁶ No sólo se trataba de un ataque a Garrido y su accionar en Tabasco: era también una ruptura discursiva con un sistema que Cárdenas consideraba obsoleto, el de un Maximato regional sustentado por caciques regionales todopoderosos. Al menos en el discurso (pues en la práctica este proceso sería mucho más lento), el país estaba en un proceso de tránsito hacia un sistema de instituciones formales, dominadas por poderes adecuadamente constituidos y no por hombres fuertes.⁴⁶⁷

El 22 de julio de 1935, Lázaro Cárdenas envió una iniciativa a la Comisión Permanente del Congreso de la Unión, en la que solicitaba la desaparición de los poderes en el estado y el establecimiento de la ley marcial.⁴⁶⁸ Al día siguiente, el general Miguel Henríquez Guzmán ordenó que todos los grupos de Tabasco depusieran sus armas; esto incluyó a los expedicionarios, los Camisas Rojas y la policía estatal.⁴⁶⁹ Finalmente, el Congreso de la Unión aprobó por unanimidad la propuesta presidencial, y nombró como gobernador interino a Aureo L. Calles. A pesar de que ni Brito Foucher, ni algún otro líder reconstructor accedió a la gubernatura, antes ni después de la desaparición de poderes, personajes como Manuel González Calzada lo consideran un triunfo britista:

el pueblo, con especialidad el de Villahermosa, se entregó a un júbilo que rayó el desenfreno. El alcohol volvió a correr con abundancia; los ebrios callejeros menudearon hasta el exceso el disparo de sus armas a toda hora del día y de la noche. [...] Se festejó el triunfo britista con un desbordamiento de las pasiones; se olvidaba el sacrificio de cuatro compañeros para gozar de las delicias de un triunfo que había costado caro.⁴⁷⁰

⁴⁶⁵ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 141-142.

⁴⁶⁶ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 142.

⁴⁶⁷ Luis González, *Historia de la Revolución mexicana. 1934-1940, vol. 14. Los artifices del cardenismo*, 1ª ed. (El Colegio de México, 1979), 97-103.

⁴⁶⁸ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 142.

⁴⁶⁹ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 162-163.

⁴⁷⁰ Manuel González Calzada, *Tomás Garrido: (Al derecho y al revés)*, 196-197.

Pero el júbilo por la caída de Garrido duró realmente poco. En su primer discurso, el nuevo gobernador declaró que la Revolución en Tabasco no daría ni un paso atrás, en lo que respecta a la maquinaria garridista así fue: esta se mantuvo más o menos intacta.⁴⁷¹ Los Camisas Rojas habían desaparecido formalmente, pero las Ligas de Resistencia se mantuvieron, las organizaciones garridistas también, y lo más importante, no se derogaron las leyes desfanatizadoras. De hecho, a fines de 1935 y con Tomás Garrido formalmente exiliado, llegaron a Tabasco alrededor de diez sacerdotes, pero ninguno pudo ejercer debido a que no se encontraban registrados. Por su parte, los templos que no habían sido apropiados por el gobierno se hallaban en ruinas. Tampoco había ningún seminario ni colegio religioso abierto y el obispo de Tabasco, Vicente Camacho Moya no tenía las condiciones para ingresar a su diócesis.⁴⁷²

Por su parte, la situación de los reconstructores en sus metas políticas no fue más favorable. Después del interinato de Aureo L. Calles, quien se concentró en restablecer el orden público en el estado, se convocaron a nuevas elecciones en 1936. Si los cardenistas habían favorecido la causa de Brito en un contexto donde aplicaron la máxima “el enemigo de mi enemigo es mi amigo”, ahora la situación era diferente; con Garrido fuera del escenario político, personajes como Múgica o Vicente Lombardo Toledano pusieron freno a las aspiraciones electorales de Brito Foucher, al que consideraban un reaccionario.⁴⁷³ Fue entonces que el grupo antigarridista se volcó a apoyar a Nicolás Aguilera, mientras que Cárdenas impulsó la candidatura de Víctor Fernández Manero, paradójicamente señalado de garridista, y, al final de cuentas, apoyado por éstos.⁴⁷⁴

Comenta Manuel González, y el propio Brito Foucher opinaba igual, que a Cárdenas le interesaba que “en Tabasco no cambiara nada de lo que Garrido había implantado.”⁴⁷⁵ Pese a las pugnas, parecía que el presidente aún respetaba el legado revolucionario de Garrido Canabal; el problema a su consideración era la figura caciquil, no el programa político. Esto

⁴⁷¹ Alan Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, 155.

⁴⁷² Walter Raúl de Jesús Martínez Hernández, “El movimiento de los Camisas Rojas...”, 316.

⁴⁷³ Manuel González Calzada, *Tomás Garrido: (Al derecho y al revés)*, 198.

⁴⁷⁴ Beatriz Pérez Sánchez, “Los Partidos Políticos en Tabasco (1988-1994)”, (Tesis de maestría en Ciencia Política, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006), 48-49.

⁴⁷⁵ Manuel González Calzada, *Tomás Garrido: (Al derecho y al revés)*, 198.

no significó que el gobierno federal dejara de intervenir: paulatinamente introdujo los primeros cambios, por ejemplo, comenzó a sustituir las Ligas de Resistencia por sindicatos afiliados con las centrales nacionales.⁴⁷⁶ Pero como argumenta Martínez Assad, la inercia del garridismo no podía detenerse.⁴⁷⁷ Además, ese afán de Cárdenas de introducir sus instituciones al tiempo que preservaba el legado de Tomás Garrido pronto pasó factura a los católicos tabasqueños. Éstos fueron, a mi parecer, los más traicionados en la lucha política emprendida en 1935, no sólo apoyaron económica y logísticamente, sino también se atrincheraron en las calles de Villahermosa para precipitar la caída de Garrido, y en cambio, tanto el gobierno interino de Aureo Calles como el recién electo de Víctor Fernández Manero no sólo no garantizaron la apertura del culto como vimos, sino que continuaron con una persecución sistemática de los católicos.

Como se comentó en el capítulo anterior, cuando Macario Fernández Aguado se dispuso a regresar a Tabasco y ofició la primera misa en años, el gobierno de Aureo Calles mandó apresarlos y reprimir a los católicos que se disponían a defenderlo. Por su parte, Víctor Fernández Manero, en su primer informe de gobierno de 1936, declaró, respecto a su programa educativo, que este había tenido “una alentadora y vigorosa acción desfanatizante y anti-alcohólica en las que los maestros han puesto su corazón.” El gobernador destacaba que en las escuelas tabasqueñas se pugnaba “por liberar al pueblo de toda imposición de formas de idolatría y superstición llevando hasta el corazón de los campesinos la verdad a base de convencimiento que, desde el punto de vista racional, encierra la verdad científica.”⁴⁷⁸

Pese a la salida de Garrido, el discurso desfanatizador se mantenía firme y con los mismos criterios racionalistas que habían caracterizado su proyecto durante años. Aunque Fernández Manero era cuidadoso de matizar su relación con el otrora hombre fuerte tabasqueño al declarar que ya no era “la quema de fetiches ni el falso alarde de

⁴⁷⁶ Beatriz Pérez Sánchez, “Los Partidos Políticos en Tabasco (1988-1994)”, 49.

⁴⁷⁷ Carlos Martínez Assad, *Breve historia de Tabasco*, 224.

⁴⁷⁸ Víctor Fernández Manero, “Primer informe de gobierno (1936)” en *Tabasco a través de sus gobernantes 1936-42*, tomo 4, (Gobierno del Estado de Tabasco, 1988), 29.

revolucionarismo el que priva en nuestras escuelas”, lo cierto es que durante su gobierno se procuró imponer por todos los medios el respeto de las leyes desfanatizadoras.⁴⁷⁹

Inclusive, Rodolfo Brito se llegó a desmarcar de los católicos tabasqueños. No sólo negó toda relación con la Iglesia católica, algo razonable dado el perfil liberal de los reconstructores, sino que, además, argumentaba que ninguno de su grupo político era católico y que debido a ello no estaba en su programa la reanudación del culto.⁴⁸⁰ Como argumenté a lo largo de este capítulo, a pesar de que el movimiento reconstructor no haya sido confesional, es innegable que movilizaron a los campesinos católicos y su susceptible necesidad de apertura religiosa para sus fines políticos. Además, como lo prueba esa carta enviada por opositores políticos a Pascual Díaz en el que apelaban a la colonia tabasqueña en la ciudad de México, era falso que no hubiese elementos católicos dentro de aquel movimiento.⁴⁸¹ Este desaire a los católicos no sólo refleja el pragmatismo con el que se movió el grupo liberal antigarridista, sino lo compleja que era su relación con los católicos y con las causas afines a la Iglesia católica; también era muestra de que no se trataban de reaccionarios clericales en el sentido clásico.

Así, pese a que esta oposición liberal movilizó a los católicos para conseguir sus propios intereses, estaba claro que nunca tuvieron intenciones de acabar con el proyecto desfanatizador, mismo que en última instancia compartían. Los católicos tabasqueños no sólo se sintieron traicionados por el Partido Reconstructor, al que sostuvieron en su lucha contra Garrido, sino que se quedaron nuevamente sin una estructura política coherente para alcanzar su más anhelado fin: la reanudación del culto. Luego de años de movilizaciones, enfrentamientos y solicitudes formales por sus templos, el movimiento católico entraba en una breve etapa de aletargamiento. Y pese a esto, aún se mantuvieron organizados a través de comités, asociaciones laicas y mediante juntas vecinales que atestaban el correo del gobierno federal de protestas. En este sentido, la llegada del líder sinarquista Salvador Abascal pareció dotar al movimiento católico de una plataforma idónea para articular sus

⁴⁷⁹ Víctor Fernández Manero, “Primer informe de gobierno (1936)”, 29.

⁴⁸⁰ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco ...*, 216-217.

⁴⁸¹ Véase la página 140.

demandas; más que una reconquista como se llamó se trató de una cuarta expedición de corte religioso, cuya meta era clara: destruir los últimos vestigios del programa desfanatizador.

Capítulo 5.

El movimiento católico y la renovación espiritual de Tabasco, 1938

Con el encumbramiento de Víctor Fernández Manero como gobernador de Tabasco en 1936, los católicos vislumbraron una dolorosa derrota: traicionados por el movimiento reconstructor y con la intervención del gobierno federal, el exilio de Tomás Garrido no había dado como resultado ni la derogación de las leyes desfanatizadoras ni la reanudación del culto. A lo sumo se permitió a los fieles tener imágenes y celebrar, en pequeños grupos, rezos dentro de los domicilios particulares.⁴⁸² El movimiento católico local parecía entrar en una nueva etapa de letargo, mas no de resignación: en el verano de 1937, cuando el líder sinarquista Salvador Abascal llegó al estado con el objetivo de fundar una sede de las Legiones, únicamente pudo reclutar tres personas dispuestas a participar de su organización. No obstante, en esas mismas fechas, católicos de todo Tabasco enviaban cartas de protesta para solicitar la devolución de sus templos y exigir su libertad religiosa. El problema, mencionaba el líder católico tabasqueño Víctor Ascencio García a Abascal, era que los laicos no sabían en quien confiar.⁴⁸³

Después de lo sucedido con los reconstructores, prevalecía un clima de desconfianza generalizado; muchos católicos se sintieron utilizados para fines políticos ajenos a sus causas. Quizá por ello el recelo inicial a la llegada de Salvador Abascal y su negativa de integrarse en las Legiones. Según Isabel Blanco, experta en la reanudación del culto en Tabasco, Abascal, motivado por el clima de prohibición religiosa decidió “libertar” el estado y emprender una cruzada en la que los campesinos católicos ejercerían presión sobre el gobierno para recuperar sus templos. Este movimiento, sucedido entre mayo y junio de 1938

⁴⁸² Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 14.

⁴⁸³ Isabel Blanco Velasco, *Tabasco. ¿Rojo o creyente?*, 18. Víctor Ascencio fue uno de los laicos que guiaron a Abascal a lo largo del territorio tabasqueño, era originario de Tamulté, cerca de Villahermosa. Procedía de una familia de clase media rural de orígenes rancheros. A decir del mismo Abascal, le recomendaron llegar con el señor Ascencio por ser una persona de confianza de los legionarios, pues era esposo de la hermana del padre Pilar Hidalgo. Entrevista con el Lic. Salvador Abascal por Isabel Blanco, 26 de marzo de 1987, La Alameda, Distrito Federal, en Isabel Blanco Velasco, *Tabasco. ¿Rojo o creyente?*, 68.

se ha interpretado como una conquista del catolicismo nacional militante a una población que, aunque creyente, necesitaba ser guiada. De hecho, el propio Abascal denominó su expedición como una “reconquista espiritual de Tabasco”.⁴⁸⁴

Durante años el laicado local mantuvo viva la religión católica tanto por acciones de resistencia encubiertas como por medio de la preservación de tradiciones devocionales o litúrgicas. La historiografía pertinente ha señalado la falta de articulación de los católicos en un movimiento coherente con un programa político sólido, ya fuera por falta de liderazgos fuertes o por conveniencia política. Los pocos actos de protesta abierta como el de San Carlos, solían terminar en matanzas que desmoralizaban a los fieles y los replegaban hacia una religiosidad privada. Esto explica en parte por qué investigadores como Isabel Blanco otorgan una gran relevancia a la figura de Abascal y a las estructuras políticas exportadas por el sinarquismo. No obstante, aunque es innegable la importancia del liderazgo de este laico michoacano, conviene preguntarse si este movimiento se trató únicamente de una conquista foránea o si el bagaje opositor del laicado tabasqueño desempeñó un papel más determinante que el de simple subordinado del sinarquismo. Misma situación se puede observar en las fuentes primarias: el gobierno de Fernández Manero y los antiguos garridistas criticaban la perturbación del orden preexistente en Tabasco a causa de una perniciosa intervención foránea.

Aunque los elementos exógenos jugaron un papel importante, y no sólo el sinarquismo de Abascal, no se puede subestimar la capacidad de agencia de los católicos tabasqueños, ni se puede ignorar que existían bases de organización católica desde hacía tiempo. En Villahermosa se habían conformado diferentes comités católicos, mientras que las organizaciones correspondientes a la Acción Católica aún operaban de forma encubierta. Mientras tanto, aunque no pudiese oficiarse misa, se encontraba en el estado el padre Pilar Hidalgo, uno de los sacerdotes que llegaron después del exilio de Garrido y que tenía el título de vicario de la diócesis de Tabasco.⁴⁸⁵ Se puede conceder que el sinarquismo de Abascal dotó al movimiento católico local de una plataforma política que sirvió de engranaje para articular sus exigencias, y proyectar sus fines a escala nacional; pero si Abascal tuvo un rango

⁴⁸⁴ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*.

⁴⁸⁵ Entrevista con el Lic. Salvador Abascal por Isabel Blanco, 26 de marzo de 1987, La Alameda, Distrito Federal, 69.

de acción aceptable fue porque contó con una importante base católica amplia de número y capaz de movilizarse.

Así pues, puedo establecer a manera de hipótesis que Salvador Abascal no conquistó espiritualmente Tabasco como un cruzado que llegó a iluminar a poblaciones neófitas, sino que brindó a los tabasqueños un necesario liderazgo que sirvió como aliciente para encauzar sus recursos en una meta que habían perseguido años atrás y que sentían traicionada por el movimiento de Rodolfo Brito. En consecuencia, en estas páginas planteo un debate prácticamente olvidado: ¿realmente existió una reconquista de Tabasco?, ¿se puede reconquistar un territorio que, pese a los esfuerzos de un programa desfanatizador nunca dejó de ser católico? A partir de él, el objetivo del presente capítulo es analizar las condicionantes externas e internas que posibilitaron el movimiento católico de mayo de 1938, del que devino la reanudación del culto en Tabasco.

Más que tratar a este movimiento como un proyecto de naturaleza “exótica”, una importación de un catolicismo militante ajeno a la realidad del estado se abordará como una correlación de diferentes fuerzas que precipitaron la reanudación de los cultos, y el restablecimiento de la diócesis de Tabasco, luego de catorce años de proscripción. En primera instancia, se estudiará la lucha que los católicos emprendieron en contra de la apropiación de sus espacios religiosos, una muestra del interés que tenían estos por retornar a sus lugares de culto, y los medios por el que los ocuparon nuevamente. Posteriormente se esbozará el perfil de Abascal como militante católico y la naturaleza del sinarquismo como fuerza de choque a nivel nacional, esto para entender su papel como cabeza del movimiento. En el tercer apartado se analizará el último asalto en la batalla cultural a través del movimiento de mayo de 1938, explorando tanto la perspectiva del gobierno como los discursos católicos. Finalmente, a manera de epílogo, se expondrán las condiciones en las que se reconstruyó la diócesis tabasqueña durante los años cuarenta, los obstáculos que todavía tuvo que vivir, y la reconstrucción de las primeras iglesias.

5.1 La batalla por los templos católicos

Mientras el gobierno de Tabasco se apropiaba, resignificaba o suprimía el espacio religioso, los católicos emprendieron una batalla legal y de presión pública a favor de su devolución o resguardo. Aunque el gobernador Ausencio C. Cruz declarase en 1929 que finalizado el conflicto cristero ningún tabasqueño había solicitado la reapertura de los templos católicos, esta afirmación, además de falsa, era ajena a la realidad de estos fieles que incluso antes de la Guerra Cristera hicieron frente al gobierno estatal para defender en lo posible el acceso y veneración de sus espacios religiosos.⁴⁸⁶ En 1925, la recién constituida ICAM ingresó a Tabasco con el beneplácito de Garrido Canabal, quien aspiraba por este medio a reducir el poder del clero romano. Para tal efecto, otorgó a los cismáticos nada menos que la Catedral de Esquipulas para el desarrollo de sus actividades litúrgicas; entre abril y agosto de ese año, la ICAM hizo uso de aquel importante inmueble.⁴⁸⁷

En agosto, las presiones de los católicos rindieron frutos, pues el gobierno federal accedió a devolver la Catedral para la celebración del culto romano. Sin embargo, debe recordarse que para aquel momento la Ley Reglamentaria al Artículo 4º Constitucional (aquella que obligaba a los curas a casarse) había orillado a casi todos los sacerdotes a salir del estado, por lo que Pascual Díaz nombró al prelado Vicente Granados como encargado del inmueble.⁴⁸⁸ Al año siguiente, varias juntas vecinales se habían hecho cargo de Esquipulas y de otros templos del estado, como el de Santa Cruz en Villahermosa. Pero un año después, el gobierno federal dio muestras de querer ceder la Catedral al gobierno del estado. Para tal efecto, la junta vecinal responsable preparó un memorándum en donde exponían los argumentos legales para conservar dicha atribución.

En primera instancia, argumentaban que la Catedral de Esquipulas había quedado comprendida dentro de las Leyes de Nacionalización de 1874, por lo que su uso debía ser exclusivamente religioso; dicho uso se ratificaba en virtud del artículo 42 de la Ley de Bienes Inmuebles de 1902. Otro sustento legal se encontraba en la misma Constitución de 1917, en

⁴⁸⁶ Marcela Tostado, *El intento de liberar un pueblo*, 53

⁴⁸⁷ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, Serie Comité Episcopal Caja 84, Expediente 3; Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 118-119.

⁴⁸⁸ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 117. Vicente Granado fue un sacerdote de la tercera edad al momento del nombramiento, procedente de Guanajuato. Infiero que podía estar en el estado, porque pese a su adscripción, no oficiaba cultos.

el párrafo XI del artículo 130, que sancionaba “ese derecho de uso estableciendo que habrá en todo templo un Encargado de él, responsable ante la autoridad del cumplimiento de las leyes sobre disciplina religiosa”. De este modo, los encargados ratificaban su derecho de salvaguardar la libertad de cultos y el hecho de que existiesen templos destinados para tales fines. Además del padre Granados, la junta estaba presidida por el médico Fernando Maldonado y por el “empleado público” Silverio Salazar.⁴⁸⁹

Del 9 al 12 de agosto de 1926, esta junta envió una serie de telegramas al presidente Calles para insistir en que la Catedral no se encontraba abandonada y por tanto no había motivos para su transferencia al gobierno estatal. Se argumentaba que la entrega del inmueble al gobierno de Tabasco violaba todas las garantías constitucionales antes mencionadas.⁴⁹⁰ Para demostrar que el culto católico pervivía en aquel inmueble, los fieles organizaron entre septiembre y octubre dos novenarios, expuestos previamente en el capítulo tres, uno dedicado al Señor de la Salud en Esquipulas y otro en honor a la Virgen del Rosario en la Santa Cruz (anexos 4 y 5); el resguardo de los bienes muebles e inmueble, así como las actividades piadosas corrían a cargo de aquellos católicos clericalizados. En un último intento por salvaguardar la Catedral, la junta vecinal envió una carta al secretario de Gobernación Adalberto Tejeda:

Hemos de hacer constar, Señor Ministro de Gobernación, que aquí, no existe ninguna escuela Nacionalista; que los templos todos, son constantemente visitados por los Señores Católicos y que, su respetable nota a la cual tenemos el honor de referirnos, no armoniza en manera alguna, con las terminantes declaraciones hechas en el mes de Julio de este año, por el Ciudadano Presidente de la Republica, quien manifestó que los templos destinados al culto Católico, pasarían a depender cada uno, de diez vecinos del lugar, para su guarda y administración. Por lo tanto el contenido de su muy atenta nota, nos deja sumidos en la más profunda extrañeza, por no ser congruente, con las declaraciones hechas por el Señor Presidente [...].⁴⁹¹

⁴⁸⁹ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, Serie Comité Episcopal Caja 84, Expediente 3.

⁴⁹⁰ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, Serie Comité Episcopal Caja 84, Expediente 3.

⁴⁹¹ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, Serie Comité Episcopal Caja 84, Expediente 3.

Para su infortunio, meses después el gobierno federal finalmente entregó la Catedral de Esquipulas al gobierno de Tabasco, a pesar de que todos los argumentos legales eran favorables a los vecinos.⁴⁹² No fueron los únicos afectados, pues la junta vecinal encargada del resguardo de la parroquia de Comalcalco también fue obligada a entregar su templo al presidente municipal, quien ordenó que ese mismo día fuera destinado a la instalación de una escuela racionalista.⁴⁹³ Estaba claro que, en un punto donde había estallado una guerra con motivaciones religiosas en el Bajío el gobierno quería castigar a como diera lugar a la Iglesia a nivel nacional. El gobierno federal solía ceder a ciertas presiones de los católicos para el resguardo de sus templos, pero con el conflicto cristero en ciernes, aunado a las presiones ejercidas por sus aliados desfanatizadores de Tabasco, no importaba cuantos argumentos legales usaran los católicos, al final de cuentas se trataba de una orden presidencial, “y ¿quién podría contradecir eso?”⁴⁹⁴

Pero no todo fueron desavenencias en esta etapa. Los laicos también pudieron celebrar un par de triunfos en su batalla cultural. En 1928 un desfanatizador de Frontera se quejaba ante Tomás Garrido que el gobierno federal había fallado a favor de las juntas vecinales y les había devuelto el templo de Santa Cruz: en el acto, un conjunto de “viejas fanáticas” tomaron posesión del inmueble y repicaron las campanas. A decir del hombre, una católica le comentó que “poco a poco” se vengarían de aquellos que fueron a desalojarlas del rezo, y volvió a señalar que por fin habían conseguido que se les entregara la iglesia.⁴⁹⁵

Estos testimonios no sólo muestran que los católicos no se quedaron de brazos cruzados tal cual había declarado el gobernador Cruz, sino del grado de encono con el que lucharon a favor de la devolución de sus templos, y del enfrentamiento físico, legal, verbal y hasta psicológico contra aquellos identificados con las causas del gobierno. En esa misma tesitura, un desfanatizador de Balancán escribía a Garrido que

La clerigaya Reaccionaria está en esta altanera con la noticia que ha llegado de que se devolveran los Templos, para el caso no es pero mas que se presente la lucha para que como

⁴⁹² Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 120.

⁴⁹³ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 6.

⁴⁹⁴ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 120.

⁴⁹⁵ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 7.

siempre los combata, aunque sea un poco solo, pues muchos compañeros ya se andan cuarteando queriendo estar a tientas de ver con quien se quedan, a lo que yo desde luego estaré con Ud.⁴⁹⁶

Parecían ser años de definición, no sólo se estaba desarrollando el conflicto cristero en el centro del país, sino que la maquinaria garridista comenzaba de a poco a afianzar su modelo político antirreligioso. Este último testimonio da muestras de que incluso aquellos identificados con la Revolución no estaban seguros del rumbo que tomaba el proyecto desfanatizador. Y se aprecia, además, una marcada polarización entre los garridistas y los católicos, que, para esta causa específica, tuvieron muchas derrotas, pero también se anotaron algunas victorias. Sin embargo, lo peor llegaría al finalizar el conflicto cristero: mientras en otras partes del país se devolvían paulatinamente varios templos para su uso, en Tabasco las leyes mantenían fuera a los ministros de culto, y como se abordó en el primer capítulo, esto fue suficiente para que el gobierno se hiciera cargo de aquellos inmuebles, desplazando en el proceso a los laicos que habían conseguido mantenerlos operantes.

La ICAM no tendría mejor suerte. Pronto el gobierno tabasqueño demostró que su instauración en el estado había sido únicamente una estratagema política frente al clero romano más que un acto de auténtica devoción por una Iglesia nacional. Una vez que el experimento cismático fracasó, los escasos fieles de esta denominación también se vieron desplazados de sus lugares de culto a favor del gobierno local. En 1929, el patriarca Joaquín Pérez Budar solicitó a Garrido “una modesta limosna, teniendo en cuenta sus sentimientos de caridad y filantropía”, ya que el templo de Corpus Christi en la ciudad de México, sede de la ICAM, necesitaba reparaciones. Tomás Garrido respondió con educación que no podía “ayudar a esa Iglesia Mexicana con ninguna suma de dinero, pues nosotros estamos contribuyendo para la construcción de los edificios de la Escuela Normal para Maestras, la Escuela Normal para Maestros Rurales y la Escuela Avícola.”⁴⁹⁷ Garrido se expresaría de forma más explícita en 1932, frente al cura cismático José Ramírez procedente de Tapachula,

⁴⁹⁶AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 7.

⁴⁹⁷ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 8.

Chiapas, quien había solicitado permiso para officiar cultos en Tabasco, a lo que el gobernador contestó que

[...] no es posible aceptar el ejercicio de su profesión en esta Entidad, tanto porque el señor Licenciado Margarito Ríos ha dado malos informes de Ud., como porque el pueblo de Tabasco es ateo en su mayoría. Para nosotros, tanto los curas dependientes de Roma como los cismáticos, son elementos nocivos, que implican un serio peligro para la formación de las mentalidades futuras.⁴⁹⁸

Con esto busco demostrar que los cismáticos sólo recibieron apoyo en la medida en que servían a los intereses de Garrido, y que para los años treinta éste había dejado a un lado toda simulación respecto del tema religioso y se había mostrado más intransigente. Desde fines de los años veinte hasta 1935, los católicos vieron frustrados todos sus medios de protesta para reapropiarse de sus antiguos templos; en una carta Díaz Barreto no podía hacer otra cosa más que lamentarse por “la serie de dolorosísimas noticias” acerca “de los atentados cometidos contra los templos y contra las imágenes venerables.”⁴⁹⁹ Todavía en 1928 algunos templos pasaban a manos de las juntas vecinales que si bien no podían officiar misa, sí ocupaban estos espacios para actividades piadosas inspiradas en la Acción Católica. Considero que a partir de 1929 y sobre todo después de que Garrido consiguiera su segunda gubernatura en 1930, los laicos perdieron toda capacidad de acción respecto de la administración de estos inmuebles; de esta manera, en Tabasco, los templos que no fueron destruidos se mantuvieron clausurados casi diez años.

Muestra de esta intransigencia se encuentra en una noticia que llegó a manos de Pascual Díaz el 9 de febrero de 1930. Fernando Maldonado, uno de esos católicos que había resguardado la Catedral de Esquipulas, comentaba al obispo que dos personas, de nombre Juan B. Rueda y Lorenzo Rodas habían sido apresados y “hasta ahora, desaparecidos.” Según rumores, se atribuía la desaparición “a un escrito que dicen, hizo el Lic. Rueda, a Rodas, con

⁴⁹⁸ AGN, Tomás Garrido Canabal, Asuntos Pro-Tabasco, Campaña anticlerical, Caja 133, expediente 11.

⁴⁹⁹ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Serie Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie correspondencia, Caja 23, Expediente 2.

motivo de la destrucción de los Templos.”⁵⁰⁰ Es importante señalar que esta historia era, como lo mencionaba Maldonado, un rumor, y, de hecho, se manejaba otra versión en la que una correspondencia crítica de Ruedas había llegado a las manos de Garrido y este habría tomado cartas en el asunto. No obstante, es sumamente interesante pensar en la importancia que tenían estos espacios religiosos en el imaginario colectivo de los laicos tabasqueños; el tema ocupaba un lugar central en sus preocupaciones respecto al terror que consideraban estaba infundiendo Garrido en el estado. Mientras que, el proyecto desfanatizador se había radicalizado tanto que, lo que antes era coerción simbólica, en ese momento podía costar la vida.

El fin del conflicto cristero va a inaugurar otro *modus operandi* de la resistencia católica; si en los años veinte estos emprendieron una batalla sustentada sobre una base legal, en donde lo importante era conseguir que las autoridades aplicasen las leyes vigentes sobre libertad de cultos, para los treinta la estrategia era la presión pública. A partir de esos años, era común que los católicos enviaran cartas firmadas por decenas e incluso cientos de vecinos inconformes, para solicitar “la devolución de todos los templos [...] al culto católico que todos profesamos.”⁵⁰¹ Sin embargo, el sistema de juntas vecinales continuaba en operación en otros estados del país, sobre todo en aquellas zonas periféricas en donde era logísticamente imposible el arribo de algún sacerdote. Fernando Mejía, católico de Ixtacomitán perteneciente a Pichucalco, Chiapas, daba constancia del trabajo que hacía al resguardar su templo.⁵⁰²

De regreso a Tabasco, se encuentra una carta sin firma de un católico hacia Pascual Díaz, en donde denunciaba la situación imperante, calificaba a Garrido de ser el “dueño de vidas y haciendas” y resaltaba las acciones desfanatizadoras desarrolladas en aquel rincón de la costa tabasqueña:

⁵⁰⁰ AHAM, Fondo Pascual Díaz Barreto, Sección Arzobispal, Serie Diócesis de Tabasco, caja 15, expediente 4.

⁵⁰¹ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, serie diócesis de Tabasco, Caja 15, expediente 1. En la carta citada se habla de 150 firmas de católicos de Cunduacán.

⁵⁰² AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, serie diócesis de Tabasco, Caja 15, expediente 1. Pascual Díaz como encargado apostólico de la diócesis de Tabasco recibía también cartas del norte de Chiapas debido a que en esa época, esa zona pertenecía en lo religioso a Tabasco.

En esta ya esta demoliendo las torres del Templo Catolico todo lo que esistia (*sic*) lo quemó en fin adispuesto de los vienes que pertenecen al Pueblo, con su teoeria de ser ateo todo el mundo piense como el, y la Libertad de conciencia debe de existir en el mundo quiere que Católicos por [conducto] de Ud inploran su justicia de que Ud con su saber y poder pida la [salida] de este ombre tan perverso [...]⁵⁰³

A juzgar por la redacción se trataba de una persona de escasa formación escolar pero que se encontraba agraviada por la radicalización que vivía el proyecto desfanatizador en Tabasco. Probablemente no estaba firmada por motivos de seguridad o por el miedo colectivo que imponía el gobierno de Tomás Garrido. Pero a pesar del miedo con el que vivían estas poblaciones rurales, no dudaban en denunciar la situación del estado, así como la supresión física de sus antiguos espacios de culto. No obstante, en ocasiones, existían personas que haciendo uso de su objeción de conciencia rechazaban todo intento de destrucción de aquellos lugares que todavía consideraban sagrados.

Comentaba el propio Pascual Díaz que, según noticias llegadas a su conocimiento, un grupo de albañiles de Villahermosa se había negado a “secundar al Sr. Tomás Garrido en su propósito de derribar las torres de los templos.”⁵⁰⁴ No se tiene más información de estos trabajadores, salvo por el agradecimiento que envió el obispo, pero esto es un indicador de que los mecanismos de resistencia encubierta o actos de objeción de conciencia en el que una persona se negaba a participar en acciones a los que en principio estaba obligada, también podían presentarse en esta batalla cultural por antiguos inmuebles sagrados.

A lo largo de la década de 1930 continuaron los métodos de presión pública a los diferentes gobiernos federales. Del 19 de agosto de 1935 al 26 de agosto de 1936 se enviaron múltiples cartas procedentes de los municipios de Comalcalco, Jalpa de Méndez y Centro en donde solicitaban el respeto a la libertad de culto, el retorno de los sacerdotes, así como la restitución de los templos o, en su defecto, de los terrenos donde se habían encontrado. En ese año se juntaron un total de 1571 firmas.⁵⁰⁵ En enero de 1937 un conjunto de católicos de

⁵⁰³ AHAM, Fondo Pascual Díaz Barreto, Sección Arzobispal, Serie Eclesiástica, Caja 22, expediente 2.

⁵⁰⁴ AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, serie diócesis de Tabasco, Caja 15, expediente 1.

⁵⁰⁵ Isabel Blanco Velasco, *Tabasco. ¿Rojo o creyente?*, 13; Carta al presidente Cárdenas con varios signatarios. AGN, Lázaro Cárdenas del Río, Caja 0917, expediente 547.4/162.

Nacajuca envió a una comisión encargada de solicitar al gobernador el regreso de los sacerdotes y la reapertura de los templos; ante la negativa del ejecutivo local, estos mandaron una carta al presidente de la República.⁵⁰⁶ Además de la insistencia de estos laicos por recuperar sus espacios sagrados es notable que no se trataba de quejas aisladas o de iniciativas individuales. Se trataba ya de organizaciones de católicos más o menos estructuradas con el fin de conseguir sus objetivos.

En otra misiva con fecha del 19 de enero de 1937, un nutrido grupo de católicos, esta vez de Villahermosa, iban más lejos con su solicitud: pedían, la derogación de todos los artículos constitucionales que atentaban en contra de su religión, sus ministros y sus templos. Aparentemente confiaban en que la ruptura del presidente con el callismo permitiría revocar el entramado legal que sustentaba el anticlericalismo revolucionario. Entre sus demás peticiones se encontraba la intervención de la Secretaría de Gobernación para el retorno de los sacerdotes y que se concediera una total libertad de cultos, como ocurría en otros estados del país. Los remitentes no entendían cómo los católicos de otras regiones podían gozar de las libertades que a ellos se les negaba, sobre todo después de soportar “los atropellos que durante más de 15 años fuimos [víctimas] por el nefasto garridismo.”⁵⁰⁷

No sólo se trataba de una disputa por unos espacios destinados al ejercicio del culto religioso, pues los católicos tenían desde 1936 la autorización para organizar rezos en pequeños grupos dentro de los domicilios particulares. El tema era más complejo que eso. Se trataba de inmuebles que, pese a los años y a los constantes procesos de desacralización, no habían perdido su carácter sagrado ni su categoría de santuario a antiguas veneraciones. En mayo de 1937, un grupo de católicos de Atasta envió un telegrama a Cárdenas para solicitar el regreso de la imagen de San Sebastián a su lugar de devoción. Esta se encontraba resguardada en Chiapas, pero estos fieles aspiraban volver a frecuentarla en condiciones religiosas normales. Como era usual, la Secretaría de Gobernación turnó el asunto al gobierno del estado, pero era de conocimiento público que este hacía caso omiso a cualquier solicitud que implicara la devolución de los templos o más aún la reanudación del culto.⁵⁰⁸

⁵⁰⁶ AGN, Presidentes, Lázaro Cárdenas del Río, Caja 0917, expediente 547.4/162.

⁵⁰⁷ AGN, Presidentes, Lázaro Cárdenas del Río, Caja 0917, expediente 547.4/162.

⁵⁰⁸ Isabel Blanco Velasco, *Tabasco. ¿Rojo o creyente?*, 14.

Durante años los laicos de Tabasco practicaron sus tradiciones religiosas en espacios alternativos de culto como las casas particulares, en donde ya fuera de manera autónoma o comunal, mantenían las costumbres básicas de su religión. Sin embargo, en paralelo existió una lucha de años por el retorno de sus recintos de culto, principalmente la Catedral, sus templos parroquiales y las capillas que el gobierno había ocupado, a veces por la vía legal, otras por el uso de la fuerza. Se trataba de una batalla cultural en estado puro: mientras el gobierno se esforzaba por dotar a esos espacios de un nuevo carácter secular en una suerte de *tabula rasa* de su uso y significado, para los católicos era necesario resaltar que esa veneración no había desaparecido aun cuando éstos ya no fuesen legalmente santuarios religiosos. Además, más allá de su función espiritual, estos lugares eran centros de concurrencia comunitaria, lugares donde eclosionaban sus devociones más significativas a nivel religioso, y, también eran espacios donde se podían desarrollar momentos *significativos* y ritos de paso en la vida de las personas, alguna boda, las primeras comuniones o los bautizos, rituales de la liturgia que eran insustituibles y que los mantuvieron en pie de lucha.⁵⁰⁹

En 1938 el *modus vivendi* desarrollado por el gobierno de Cárdenas con la Iglesia católica había favorecido una mayor tolerancia del culto, y por tanto a un funcionamiento normal de muchos templos a lo largo del país. No obstante, en Tabasco buena parte del proyecto desfanatizador había prevalecido a pesar de que su principal artífice había salido del país tres años antes. En aquel estado las leyes desfanatizadoras estaban aún vigentes y mantenían los templos fuera del dominio católico, y ni qué decir del ministerio religioso que aún estaba proscrito. En ese año el movimiento católico parecía encontrarse en un estado de agotamiento, frente a constantes derrotas en su lucha por la devolución de sus espacios sagrados. Fue así como el surgimiento de estructuras políticas confesionales como el sinarquismo o el fortalecimiento de figuras laicas como Salvador Abascal resultaron idóneas para articular de nueva cuenta el movimiento católico tabasqueño, destinado una vez más a emprender una batalla a favor de sus espacios religiosos y de las actividades católicas en su territorio. Durante la movilización que encabezó Salvador Abascal en conjunto con líderes

⁵⁰⁹ Estela Roselló Soberón. “De Iglesias, catedrales, capillas y conventos: paradojas y claroscuros de nuestro patrimonio colonial” en *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*, ed. por Pablo Escalante (CONACULTA, 2011), 204-205.

tabasqueños, otro espacio religioso sería escenario de lucha, el templo de la Concepción en Villahermosa, epicentro de aquella lucha durante mayo de 1938 y que rompería por primera vez en catorce años con el estado de las cosas.

5.2 Salvador Abascal, las legiones y el sinarquismo en Tabasco

El catolicismo de los treinta adquirió un tinte nacionalista, militante y abiertamente contrarrevolucionario; no era para menos, estaba conformado por un conjunto de fieles que se sentían perseguidos y amenazados constantemente por un régimen al que además acusaban de comunista y ateo. Con el fracaso de la LNDR para garantizar en pleno la libertad religiosa, los católicos comprendieron “la imposibilidad del recurso a las armas” y el interés de la Iglesia por una sumisión completa a sus mandatos. Fue así como decidieron reorganizarse después del *modus vivendi* de 1929 en organizaciones clandestinas de no más de ochocientos miembros denominadas “legiones.”⁵¹⁰ Las primeras cédulas legionarias se formaron entre 1932 y 1934 en las antiguas regiones cristeras, Michoacán, Jalisco y Querétaro, en un momento en que el anticlericalismo revolucionario repuntaba con fuerza y la educación socialista volvía a amenazar los valores cristianos que defendían estos católicos politizados.⁵¹¹

Uno de sus principales líderes fue Salvador Abascal Infante, nacido en Morelia Michoacán en 1910 en el seno de una familia de propietarios rurales afectados por la Revolución. En este México rural y católico, el padre de Abascal, Adalberto se enroló en una de las primeras organizaciones clandestinas que buscaron movilizar a los laicos, la Unión Católica Mexicana, fundada en 1915. La formación familiar influyó para que el joven Salvador ingresara al seminario de Morelia “con la intención de cumplir con su pretendida vocación sacerdotal”. Sin embargo, después de cinco años desertó y optó por estudiar leyes

⁵¹⁰ Jean Meyer, Jean Meyer, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*, 48-49; Pablo Serrano Álvarez, “El sinarquismo en el Bajío mexicano (1934-1951). Historia de un movimiento social regional”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 14 (1991): 195-206, doi: [10.22201/iih.24485004e.1991.014.68856](https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.1991.014.68856).

⁵¹¹ Jean Meyer, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*, 45 y 49.

en la Escuela Libre de Derecho de la que se graduó en 1931.⁵¹² Aunque Abascal no tuvo mayor participación en la Guerra Cristera, la influencia de su padre, quien luchó contra la Revolución “atea”, así como su propia formación académica conformaron paulatinamente sus ideas respecto del lugar que debía tener el catolicismo en la sociedad mexicana.⁵¹³

Cuando regresó a Morelia, Abascal fue invitado a formar parte de las legiones que allí se estaban conformando. Estaba convencido de la necesidad de establecer un orden social cristiano frente a una Revolución que representaba “anarquía.”⁵¹⁴ Para Meyer esta idea restauracionista estaba basada en los preceptos de la *Rerum Novarum*, a saber: protección de la catolicidad, organización de una economía del “bien común”, exaltación del hispanismo y promoción de una disciplina moral cristiana.⁵¹⁵ Esto implica concebir a estas organizaciones como un movimiento social más que político, pensado desde una base moral amplia y no como un grupo con motivaciones ideológicas. Así, coincido más con la perspectiva de Enrique Guerra Manzo que muestra a las legiones como una organización concebida por la Iglesia como un partido político *de facto* cuyo objetivo era canalizar el descontento social de los excristeros, promover acciones terroristas y organizar un futuro golpe de Estado.⁵¹⁶

Evidentemente, el nuevo orden cristiano, por muy social que se presumiera, no era alcanzable por vías pacíficas ni por medios morales típicamente cristianos. Ante todo, las legiones eran organizaciones secretas con objetivos políticos bien definidos y no escatimaban en mecanismos violentos para alcanzarlos. Pero si en algo concuerdo con Meyer es que estas legiones comenzaron a perder impulso a partir de 1937, cuando las relaciones Iglesia-Estado se destensaron en amplias zonas del país, como resultado de la ruptura entre el jefe máximo y el presidente, y consecuencia de una mayor tolerancia religiosa de este último.⁵¹⁷ Cuando las legiones pasaron al control del jesuita Antonio Santacruz se reorganizaron en una nueva

⁵¹² David Benjamín Castillo Murillo, “A la extrema derecha del conservadurismo mexicano: El caso de Salvador Abascal y Salvador Borrego”, Tesis de doctorado en Historiografía, Universidad Autónoma Metropolitana, ciudad de México, 2012, pp. 73-75.

⁵¹³ David Benjamín Castillo Murillo, “A la extrema derecha del conservadurismo mexicano...”, 75.

⁵¹⁴ David Benjamín Castillo Murillo, “A la extrema derecha del conservadurismo mexicano...”, 76.

⁵¹⁵ Jean Meyer, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*, 49.

⁵¹⁶ Enrique Guerra Manzo, “La salvación de las almas. Estado e Iglesia en la pugna por las masas, 1920-1940”, *Argumentos (Méx.)* 20, núm. 55. (2007): 143.

⁵¹⁷ Jean Meyer, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*, 49.

asociación conocida como “la Base” que ya no pregonaba la acción directa, sino la acción cívica para conseguir el tan ansiado orden social cristiano.⁵¹⁸

De la decimoprimer sección de la Base se fundó en mayo de 1937 la organización más visible de esta etapa, la Unión Nacional Sinarquista (UNS).⁵¹⁹ Y aunque a diferencia de las legiones, la UNS presumía no tener objetivos políticos, sino una vocación cívica y mística, lo cierto es que también utilizaron diferentes estrategias de choque para combatir a las organizaciones revolucionarias. Su acción se caracterizó por una movilización constante de personas en las plazas públicas y por un enfrentamiento directo con las diferentes fuerzas de izquierda.⁵²⁰ Aunque no es objetivo de este trabajo analizar a fondo el programa o la ideología sinarquista, es importante aclarar algunos aspectos que la definieron, debido a que después se aplicarían algunos de estos preceptos en Tabasco durante el movimiento de 1938.

En concordancia con su pasado inmediato, la UNS no ocultaba su aspiración por instaurar un Estado teocrático cuya sociedad estuviese regida bajo los principios antes mencionados del catolicismo social. Abascal comentaba que era “necesario que Cristo gobierne en las leyes, en los palacios de gobierno, en los hogares, en las escuelas, en los medios de difusión de ideas [...]”.⁵²¹ Respecto a su relación con el fascismo, acusación tan extendida, aunque comparten ciertos ideales como su repudio por la democracia liberal y el comunismo, así como su carácter autoritario, éste encuentra en esta doctrina una inspiración más bien estética en aspectos como los himnos, cantos, marchas, desfiles, brazaletes y banderas. Por ende, debido a su componente religioso se relacionaría más con la falange española.⁵²²

El sinarquismo se presentaba como un movimiento casi místico con fuerte contenido mesiánico destinado a salvar a México de una Revolución contraria a su idiosincrasia religiosa. Este es el punto que más importa para el caso estudiado aquí, pues esa naturaleza

⁵¹⁸ David Benjamín Castillo Murillo, “A la extrema derecha del conservadurismo mexicano...”, 77.

⁵¹⁹ Jean Meyer, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*, 51.

⁵²⁰ David Benjamín Castillo Murillo, “A la extrema derecha del conservadurismo mexicano...” 63.

⁵²¹ Salvador Abascal, *Mañana*, 28 de octubre de 1944, p. 50, citado por Alonso Noyola Gómez, “Sinarquismo: el psicodrama fascista, 1934-1949”, (Tesis de licenciatura en Ciencias Política y Administración Pública, Escuela Nacional de Estudios Profesionales “Acatlán”, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988), 78.

⁵²² Manuel Rodríguez Lapuente, “El Sinarquismo y Acción Nacional: las afinidades conflictivas”, *Foro Internacional* 29, núm. 3 (1989): 450; David Benjamín Castillo Murillo, “A la extrema derecha del conservadurismo mexicano...”, p. 63.

mística-política comenzaba por dilucidar a los diferentes sectores sociales (campesinos, obreros, clases medias) como una “milicia espiritual” en donde los individuos fueran monjes y soldados al mismo tiempo, lo que a su vez representaba el núcleo de una cristiandad renovada.⁵²³

Abascal llegó a declarar que pretendía la conquista de los corazones antes que el poder, aspiraba a que las necesidades del pueblo no se quedaran “al ras del suelo” sino que “subieran al trono del Altísimo hasta conmover sus entrañas de Padre y hacer que nos suscitara al libertador [...]”.⁵²⁴ Abascal se presentaba a sí mismo, igual que como lo haría en Villahermosa, como un redentor de las causas justas de los católicos laicos y de la Iglesia, la cita anterior es la definición misma del mesianismo que comenté líneas arriba.

Tanto las legiones como la UNS constituyeron la plataforma política ideal para desarrollar un movimiento de liberación religiosa en el estado de Tabasco; desde una perspectiva político-simbólica, dotaron al movimiento de cierto carácter místico, los campesinos tabasqueños serían cruzados en una jornada en que se despojarían ellos mismos de todas sus cadenas. Por su parte, desde la *realpolitik*, Abascal fungiría como el líder del movimiento que los católicos tabasqueños necesitaban para articular sus demandas y conseguir su principal objetivo. Esta correlación de fuerzas creó la ilusión de Salvador Abascal como reconquistador de Tabasco, pedagogo confesional de un conjunto de campesinos neófitos que se estaban evangelizando nuevamente.

Sin embargo, basta contrastar las posturas de Isabel Blanco con Jean Meyer respecto de la figura de Abascal y la dimensión de su tarea en Tabasco. Isabel Blanco nos presenta a un caudillo autónomo que llegó a Tabasco motivado por las historias que los legionarios de Mérida le contaron acerca de la situación religiosa en aquel estado. Abascal llegaría en 1937 con el objetivo de fundar unas legiones en Villahermosa, y frente a la negativa de los católicos locales por integrarse, optó por “libertar Tabasco en lo religioso.”⁵²⁵ En contraste, Jean Meyer narra que todavía fuera del sinarquismo, las legiones decidieron enviar a Salvador Abascal “al sureste para acelerar la liberación de la Iglesia.”⁵²⁶ Meyer, a diferencia de Blanco,

⁵²³ David Benjamín Castillo Murillo, “A la extrema derecha del conservadurismo mexicano...”, 91.

⁵²⁴ Salvador Abascal, *Mis recuerdos. Sinarquismo y María Auxiliadora*, 1ª ed. (Editorial Tradición, 1980), 263.

⁵²⁵ Isabel Blanco Velasco, *Tabasco. ¿Rojo o creyente?*, 17-18.

⁵²⁶ Jean Meyer, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*, 51.

mostraba un Abascal subordinado a su organización, a una causa colectiva de la que él era parte importante, pero no como el máximo redentor. La reanudación del culto en Tabasco sería a ojos de Blanco un logro de un caudillo católico que valerosamente dirigió a las huestes locales hacia su liberación; para Meyer sería el triunfo de las legiones y posteriormente del sinarquismo como principal organización opositora de corte confesional, y a la red de apoyos y recursos que era capaz de captar.

Por eso rechazo la idea del mesianismo de Abascal, porque, aunque no niego la importancia de su liderazgo en un movimiento parcialmente desarticulado como el tabasqueño, lo cierto es que cuando éste pisó Tabasco no fue capaz de aglutinar simpatías suficientes para formar una sede de las legiones. Fue sólo hasta que se alió con los líderes locales y se proporcionó una plataforma coherente con objetivos deseables, cuando Abascal fue capaz de movilizar a los campesinos tabasqueños en contra de las leyes desfanatizadoras. En retrospectiva, una parte de la historiografía replicó el discurso sinarquista de un líder mesiánico guiador de cruzados católicos en una hazaña contra la impiedad, pero lo cierto es que fue más complejo que esto: Salvador Abascal fue la cara visible a nivel nacional de un movimiento estructurado desde abajo en conjunto con los católicos que ya existían, apoyados por una plataforma sólida a nivel nacional.

De este modo, cuando Abascal arribó a Tabasco en 1937, con dificultad pudo juramentar a tres personas en sus legiones, mientras que, en 1943, la UNS, una organización de particular arraigo en el Bajío, contaba en Tabasco con alrededor de mil militantes.⁵²⁷ El crecimiento del sinarquismo en el “trópico rojo” no podía ser resultado de la acción de un solo hombre en calidad de redentor, como la liquidación del programa desfanatizador tampoco era mérito exclusivo del sinarquismo, sino de un conjunto de individuos, de circunstancias internas y hasta de la situación misma que vivía el gobierno de Cárdenas.

⁵²⁷ Isabel Blanco, “El Tabasco garridista y la movilización de los católicos por la reanudación del culto”, 127-130.

5.3 Mayo de 1938: de la toma de Villahermosa a la tolerancia del culto

Los sucesos de mayo de 1938 que dieron como resultado la reanudación del culto religioso en Tabasco ha sido uno de los tópicos menos abordados por la historiografía.⁵²⁸ En el *Laboratorio de la Revolución*, Martínez Assad desarrolla los pormenores del movimiento de mayo, pero atribuye gran parte del triunfo restaurador al gobierno federal y a sus esfuerzos por conciliar con la Iglesia.⁵²⁹ Por su parte, trabajos más recientes se limitan a reseñar el movimiento, tomando como fuente principal los trabajos de Abascal y Blanco, en una especie de cierre obligatorio de la historia del proyecto desfanatizador garridista.⁵³⁰

Mi objetivo en este apartado no es reseñar cronológicamente el movimiento de mayo de 1938, sino analizar las condicionantes externas e internas que permitieron su desarrollo, además de explicar lo que en este trabajo se considera el último asalto en la guerra cultural desarrollada por un grupo de desfanatizadores en contra de un conjunto de laicos en busca de su libertad de cultos. Ambos movimientos, desgastados por el paso del tiempo, los cambios acaecidos a nivel nacional y por la inercia de un gobierno federal que ya no sostenía el viejo anticlericalismo revolucionario como su bandera de acción. Por otra parte, se reconoce la importancia de Abascal como líder del movimiento, articulador del descontento que existía entre los tabasqueños y al sinarquismo como una plataforma política adecuada, sin embargo, se busca resaltar el papel del laicado tabasqueño en dichos esfuerzos, su capacidad de agencia, así como el empuje que recibieron de las redes clericales a nivel nacional.

Cuando Abascal arribó a Tabasco en marzo de 1938, se propuso a sí mismo como el líder que necesitaba la Iglesia en aquel lugar para romper con el *statu quo* que vivía. Es interesante destacar cómo Abascal concebía al pueblo tabasqueño, y cuál era su plan respecto al movimiento que pensaba dirigir. Comparaba lo vivido por los católicos tabasqueños con las condiciones que previamente había presenciado en Córdoba y Orizaba, Veracruz:

⁵²⁸ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*; Isabel Blanco Velasco, *Tabasco. ¿Rojo o creyente?*; Isabel Blanco, “El Tabasco garridista y la movilización de los católicos por la reanudación del culto”. Si el lector busca una cronología de los hechos desde sus antecedentes, su desarrollo y su resolución, puede consultar estos materiales.

⁵²⁹ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la Revolución ...*, 297-298.

⁵³⁰ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 216-225; Ángel Gutiérrez Portillo, *El rostro religioso de Tabasco...*, 142-144.

Sentí de pronto una ansia vivísima por conquistar esa libertad. Presente tenía que en Orizaba y Córdoba hacía unos cuantos meses que el pueblo, sin preparación, movido súbitamente por la mano de Dios, sin jefes – pues también allí eran contados los legionarios –, sin plan alguno de nadie, abrió los templos y llevó a ellos en triunfo a sus sacerdotes, que habían estado ejerciendo el ministerio a escondidas en casas particulares.⁵³¹

Abascal mostraba respeto por los católicos locales y creía que podían ser la punta de lanza de un movimiento de liberación religiosa. No obstante, en este pasaje se refleja su prejuicio interiorizado de aquellos campesinos como un pueblo escasamente preparado para tal fin. Como se abordó en apartados anteriores, pese a la histórica religiosidad autónoma, durante los años treinta, muchas de las actividades de resistencia al garridismo se encontraban medianamente estructuradas. Aun así, desde su lógica político-mística, Abascal confiaba en que Dios podría subsanar esas carencias y con su guía lograr que los sacerdotes ocuparan nuevamente sus templos. Fue entonces que después de consultar con Víctor Ascencio, Abascal decidió adentrarse en compañía de éste a las comunidades rurales cercanas a Villahermosa para convencerlos de unirse a su causa de reanudar los cultos religiosos. Con la solemnidad mesiánica que lo caracterizaba, el sinarquista comentó: “Los campesinos salvarán Villahermosa. Entrarán aquí millares vitoreando a Cristo Rey. Tengo una fe absoluta en que así será.”⁵³²

En este movimiento todos los símbolos eran importantes: cuando los líderes católicos acordaron entrar a Villahermosa para presionar al gobierno, Abascal escogió el día 12 de mayo en conmemoración del día en que “cayeron en Morelia, en la calzada de Guadalupe, los primeros mártires que anunciaron la persecución callista.”⁵³³ Desde su visión providencial, Abascal sentía la obligación de continuar esa larga lucha que habían sostenido los católicos en contra del gobierno revolucionario, mismas que habían dado como resultado mártires, necesarios para obtener triunfos simbólicos y materiales. Esta noción de sacrificar

⁵³¹ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 16.

⁵³² Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 17.

⁵³³ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 17.

la vida propia a favor de una causa común y mayor sería uno de los elementos centrales del movimiento que ingresó a Villahermosa en 1938. Infortunadamente para él, la realidad chocó de frente con las condiciones que imperaban en Tabasco. Cuando arribaron los primeros campesinos a la capital, su presencia comenzó a levantar suspicacias de la policía, por lo que antes de que se cerrara el paso de los ríos, se decidió adelantar la marcha a la tarde-noche del 11 de mayo.⁵³⁴

En los días previos a esa fecha, Abascal y Ascencio se entrevistaron con los jefes de cada familia en las comunidades que recorrían. A decir del propio Abascal, no se mencionaba “para nada ni a las Legiones ni al Sinarquismo”, hecho nada extraño dado el poco éxito que había tenido en aglutinar simpatías anteriormente. Para consolidar una base popular real, Abascal tenía que apelar a sus verdaderos intereses:

[...] con absoluta sencillez y en forma directa les inculcaba el anhelo de reconquistar la libertad religiosa, y les aseguraba el éxito completo con tal que ellos fueran hombres. Les decía que siempre me tendrían a la cabeza en todos los peligros que se presentaran. Pero que triunfaríamos porque Villahermosa, Atasta y Tamulté se nos unirían en el momento necesario.⁵³⁵

Abascal aprendió de sus errores inmediatos. En Tabasco el sinarquismo o las legiones no habían despertado mayor interés, pues entre los intereses locales no se encontraban derrocar a un gobierno o participar cívicamente en un proyecto católico, caso seguramente más cercano con la realidad del Bajío o si acaso, más afín con las posturas del laicado villahermosino. En cambio, los campesinos tabasqueños tenían una consigna más “simple” y más compleja a la vez: querían la reanudación del culto en un territorio donde su fe había estado vetada desde hacía años. El líder sinarquista los instaba a ser “hombres” (es decir, valientes), en una jornada que con toda probabilidad sería violenta, pero que contaba con su liderazgo y con un amplio sustento social para lograrlo. En el momento en que los líderes católicos comprendieron los intereses del campesinado tabasqueño fue cuando éstos

⁵³⁴ Isabel Blanco Velasco, *Tabasco. ¿Rojo o creyente?*, p. 20.

⁵³⁵ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 21-22.

comenzaron a integrarse a su movimiento. En relativamente poco tiempo se nombraron a los líderes campesinos que ingresarían con sus huestes a Villahermosa, así como todas las indicaciones para ejecutar el plan.⁵³⁶

Según testimonio de Abascal, la orden más importante era que ningún campesino debía asistir armado, “ni siquiera con el inseparable machete del campesino tabasqueño.” Esta orden tenía sentido a nivel simbólico, pues no se trataba de quitar la vida, sino de “exponerla por nuestra sagrada religión.” Como he mencionado, el peso que tenían los mártires para las causas católicas era importantísimo, tanto como un deber sagrado en imitación a quienes desde tiempos bíblicos habían dado su vida por el cristianismo, como por el hecho de que, en una disputa con el gobierno, era más conveniente presentarse como víctima en vez que como victimario.

Esto se exponía claramente en las memorias de Abascal: “si nosotros hacíamos un solo muerto, Cárdenas nos consideraría como rebeldes y fracasaríamos en ese mismo instante.”⁵³⁷ Este debía ser un movimiento de presión más que una versión en menor escala de una guerra cristera. Sin embargo, debemos ser cuidadosos con confiar ciegamente en el testimonio pacifista de Abascal, ya que como se verá más adelante, en un punto de tensión todo parece indicar que existieron algunas escaramuzas armadas del lado católico.

El último preludio a la marcha sobre Villahermosa fue de carácter religioso: el 9 de mayo Abascal llamó a cinco catequistas procedentes de Córdoba, Veracruz. Se trató de Leticia Asenato de 35 años y cuatro mujeres de entre 18 y 29 años. Se instalaron en Tamulté, cerca de la capital, junto con otras dos catequistas que desde enero trabajaban en ese lugar.⁵³⁸ El padre Pilar Hidalgo, vicario de la diócesis, también se puso a las órdenes del movimiento, previa autorización del obispo Vicente Camacho, quien comentó a Abascal que hiciera “todo como le parezca conveniente. Pero no deje de informar, para en un momento dado tratar de apoyarlo con la prensa.”⁵³⁹

⁵³⁶ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 22.

⁵³⁷ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 22.

⁵³⁸ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 23-24; Isabel Blanco, “El Tabasco garridista y la movilización de los católicos por la reanudación del culto”, 133.

⁵³⁹ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 20.

Estas dos adscripciones dejan ver algunos elementos de análisis. Por una parte, refleja las redes clericales que fue capaz de convocar el sinarquismo, apoyos que venían tanto del sector laico como de la misma Iglesia. Como se aprecia, el obispo no tuvo mayor problema en que el padre Hidalgo se uniera a un movimiento que fácilmente podría ser catalogado de insurrecto. Por otra parte, el aspecto sacramental volvía como un mecanismo de resistencia frente al gobierno, pues las catequistas iban a colaborar a través de la enseñanza del catecismo y se incorporarían a la marcha mediante cantos y ceremonias.⁵⁴⁰ Por su parte, Pilar Hidalgo se dedicaría a sacralizar el espacio ocupado por los campesinos al officiar las primeras misas en el estado en catorce años. Como se aprecia, lo simbólico ocupaba un lugar preponderante junto con la movilización física, y fue eso precisamente la clave para convertirse en un movimiento social con proyección nacional, algo que coadyuvó a su eventual éxito.

En forma similar a alguna de las inundaciones periódicas que vivía Villahermosa, el 11 de mayo de 1938 alrededor de las 9 de la noche, la ciudad fue sorprendida por un caudal de personas que por conducto de sus ríos arribaban en contingentes. De las riberas del río Mezcalapa acudieron más de 500 campesinos. Como era de esperarse, el gobierno se percató de su presencia y pronto comenzó a cerrar los pasos de estos afluentes. Así, un grupo procedente de la Chontalpa tuvo que retroceder debido a que el gobierno cercó el paso del río Carrizal. Abascal, en compañía de Luis Ascencio, hermano de Víctor, asistió al lugar donde se encontraban para ayudarlos a pasar por zonas del río sin vigilancia, para que pudieran llegar a Villahermosa en la madrugada.⁵⁴¹ Entre las 10 y las 11 de la noche un contingente de 400 personas se unió con un grupo de alrededor de 1,000 campesinos en el centro de la capital tabasqueña.⁵⁴²

En sus memorias, Abascal describe esas primeras horas en que una multitud de católicos tomó por asalto la plaza principal de Villahermosa:

Eran las 11 de la noche. Detrás de mí, las [catequistas] veracruzanas llevaban, con dos astas, un pabellón nacional hermosísimo, enorme, con la Virgen de Guadalupe en el color blanco.

⁵⁴⁰ Isabel Blanco, “El Tabasco garridista y la movilización de los católicos por la reanudación del culto”, 133.

⁵⁴¹ Isabel Blanco, “El Tabasco garridista y la movilización de los católicos por la reanudación del culto”, 133-134.

⁵⁴² Isabel Blanco, “El Tabasco garridista y la movilización de los católicos por la reanudación del culto”, 134.

[...] Yo golpeaba el tambor con todas mis fuerzas para que la gente saliera a puertas y balcones, y corría a explicarles de qué se trataba. Vamos a reconquistar – les gritaba – la libertad religiosa. Es necesario reconstruir nuestros templos y que vuelvan los sacerdotes. ¡Viva Cristo Rey!⁵⁴³

De manera aparentemente súbita fue tomada Villahermosa por este ejército casi improvisado, pero sorprendentemente estructurado gracias a la capacidad organizativa del sinarquismo. De igual manera, pesaba la trayectoria de resistencia que tenían estos campesinos y católicos de ciudad, quienes motivados por una necesidad espiritual se congregaron en el centro histórico de la capital a retomar su libertad de culto. Otro aliciente simbólico fue la llegada del padre Macario Fernández al día siguiente, aquel conocido cura que había resistido en diferentes zonas del estado y ahora se incorporaba al movimiento en una suerte de reivindicación de su labor, luego de haber sido expulsado en 1935. La marcha había tomado por sorpresa a los villahermosinos y a un conjunto de soldados que permanecieron petrificados de la impresión. Por primera vez desde las protestas organizadas por el indio Gabriel, los católicos se enfrentaban al gobierno.

Este se encontraba presidido por el secretario General de Gobierno, Luis Bobadilla, quien tuvo que hacer frente a las protestas hasta el 26 de mayo. El gobernador constitucional, Víctor Fernández Manero, se encontraba fuera del estado y solo regresó hasta ese día. Este hecho es de especial relevancia puesto que, ante la ausencia del gobernador constitucional, y las evasivas que el mandatario interino mostraba, los católicos sintieron una mayor libertad de acción. El propio Abascal comentó que “si el gobernador abandonaba su puesto, debíamos obrar ya conforme a nuestro derecho: que iríamos a ocupar desde luego el lugar perteneciente al templo de **La Concepción**, destruido por Garrido.” Del antiguo templo únicamente quedaba una pared de fondo con dos paredes laterales, sin techo ni piso.⁵⁴⁴

Casi inmediatamente después de iniciada la marcha, Bobadilla envió un telegrama al secretario de Gobernación, Ignacio García Téllez, en donde reportaba que un grupo de “fanáticos invadieron esta ciudad, solicitando reanudación [de] cultos y autorización [para]

⁵⁴³ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 27.

⁵⁴⁴ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 29. El resaltado es del autor.

construir templos”. Como en los tiempos de apogeo del garridismo volvía a aparecer el término “fanático” para desacreditar la capacidad de movilización del sector católico local y exponerlos como una minoría radicalizada. Posteriormente el gobernador interino describía cómo estas personas se habían apostado en el sitio donde “estuvo edificada iglesia tratándose de improvisar una de palma”.⁵⁴⁵ Mientras las fuerzas garridistas consideraban la reconstrucción de los templos como una afrenta directa y una acción retrógrada frente a una revolución avante, el movimiento católico pensó en estos espacios como eje de su batalla cultural, pues en una lucha de liberación religiosa era necesario reapropiarse de éstos y resignificarlos en sus usos sagrados.

Ahora bien, ¿por qué ocupar el terreno donde se encontraba La Concepción? Después de todo, existían múltiples espacios religiosos que habían sido suprimidos por el proyecto garridista, incluida la Catedral de Esquipulas. En primer lugar, porque a diferencia de Esquipulas, en el sitio donde se hallaba La Concepción no se había construido nada aún, ni una escuela, ni un parque o algún monumento, únicamente estaban los vestigios arquitectónicos de lo que había sido un templo. Sobre esas ruinas se reconstruiría la Iglesia tabasqueña.

Por su parte, su ubicación era ideal para establecer una suerte de “base de operación” de su movimiento, pues se encontraba en el corazón de la capital tabasqueña frente a la Plaza de Armas y a unos pasos del Palacio Municipal. Organizar los primeros actos abiertamente religiosos enfrente de un gobierno radicalmente anticlerical era un mensaje poderoso sobre su capacidad de agencia, así como su objetivo central. Además, cabe mencionar que el templo de La Concepción era una de las más antiguas edificaciones de Villahermosa, y a su vez una de las primeras que Garrido mandó a derribar en 1925, por lo que su importancia simbólica estaba fuera de dudas.

Un día después de iniciada la marcha, Bobadilla publicó un manifiesto en el que persuadía a los católicos a regresar a sus hogares y a respetar las instituciones. Recordaba los “días de prueba” que atravesaba el país, y pedía a los católicos no “permanecer al margen de

⁵⁴⁵ AGN, Dirección General de Gobierno, citado en Isabel Blanco Velasco, *Tabasco. ¿Rojo o creyente?*, 30.

este movimiento nacional” y “olvidar pasiones e intolerancias.”⁵⁴⁶ Por supuesto, dos meses antes de la marcha había ocurrido la expropiación petrolera y sus efectos apenas se empezaban a sentir. Por eso, aunque el gobernador hubiera preferido actuar con la acostumbrada mano dura que caracterizaba al garridismo, sobre todo en el entendido de que para él solamente se trataba de un grupo de “campesinos un tanto irresponsables porque su fanatismo religioso es producto del oscurantismo”⁵⁴⁷, tuvo que atenerse a las órdenes de García Téllez:

[...] Hónrome manifestarles [que el] Gobierno Federal hasse mantenido respetuoso de todas las creencias religiosas sin impedir la celebración de los actos del culto dentro de los templos como previene nuestra Constitución [...] Todas Autoridades tienen expresas instrucciones [de] abstenerse cualquier persecución [por el] ejercicio [de] derechos legítimos y de escuchar con prudencia y serenidad las gestiones que en forma pacífica hagansese [...] ⁵⁴⁸

Esta postura conciliadora contrastaba bastante con la usual intransigencia con que actuaba el gobierno estatal que, después de todo, aún estaba conformado en cierta medida por elementos garridistas. También resultaba contradictorio para un gobierno federal que había consentido la reapertura de los templos en estados como Chiapas o Veracruz, pero había mantenido el *statu quo* en Tabasco. En ese sentido, estoy de acuerdo con Rodulfo Brito en que si los cultos no se habían reanudado en este estado era porque el presidente Cárdenas no había tenido la voluntad política de promoverlo.⁵⁴⁹

Para explicar esta postura aparentemente conciliadora con los católicos tabasqueños, propongo establecer tres hipótesis no excluyentes entre sí. En primer lugar, se puede entender por la tensa situación que imperaba en el país; en el primer capítulo expliqué cómo las reformas presidenciales habían levantado tal oposición que el país parecía al borde de una nueva rebelión. Como mencioné, esto empeoró con la expropiación petrolera, suceso

⁵⁴⁶ AGN, Dirección General de Gobierno, Caja 44, expediente 13,458f., citado en Isabel Blanco, “El Tabasco garridista y la movilización de los católicos por la reanudación del culto”, 149-150.

⁵⁴⁷ AGN, Dirección General de Gobierno, Caja 44, expediente 13,458f., citado en Isabel Blanco, “El Tabasco garridista y la movilización de los católicos por la reanudación del culto”, 143.

⁵⁴⁸ AGN, Presidentes, Lázaro Cárdenas del Río, Caja 0917, expediente 547.4/162.

⁵⁴⁹ Rodulfo Brito Foucher, “Mi expedición a Tabasco”, 195.

ocurrido apenas dos meses antes del levantamiento de los católicos de Tabasco y que, desencadenó un conflicto internacional aunado con una crisis económica en ciernes. 1938 generalmente es conocido por haber sido el año del apaciguamiento del radicalismo cardenista, todo este contexto favoreció para que el gobierno federal no quisiera ahondar en un nuevo conflicto al sureste del país y colocar a Cárdenas, al igual que con Garrido Canabal, a un escrutinio mediático.⁵⁵⁰

Con toda probabilidad el presidente no deseaba un nuevo conflicto con la Iglesia, una institución con la que empezaba a pactar un *modus vivendi* y que podía movilizar sus huestes en detrimento de la gobernabilidad del país. En esta segunda hipótesis, sostengo que, si un escándalo de naturaleza religiosa fue conveniente para Cárdenas en 1935, para 1938 un suceso de la misma naturaleza podía significar un riesgo para su programa revolucionario. Igual que como expliqué en el primer capítulo, Cárdenas no estaba interesado en reactivar el anticlericalismo revolucionario cuando quería centrar su atención en otros proyectos de su interés como la educación socialista. En añadidura, se encuentra “la última rebelión que conmocionó el país”, liderada por Saturnino Cedillo; una incursión que puso en jaque al régimen en lo político y que, junto con el tema petrolero “provocaban desvelos al presidente Cárdenas.”⁵⁵¹ Esta rebelión, iniciada apenas dos días después del telegrama de Téllez, fue determinante para que los recursos coercitivos del gobierno federal no fueran a parar a Tabasco.

La tercera hipótesis está relacionada con la naturaleza de choque que tenía la UNS y el provecho que podía obtener de eso el gobierno federal. Coincido con Jean Meyer en que, aunque Cárdenas – y posteriormente Ávila Camacho – era consciente del peligro de esta organización, su postura fue más bien ambigua debido a que podía ser de utilidad para ciertas circunstancias: “El gobierno lo utiliza para controlar a su izquierda, y consigue con su tolerancia ambigua que el ala conservadora de la UNS [...] frene, controle, elimine al ala radical, nacional-revolucionaria.”⁵⁵² No es difícil pensar que una vez instalado el sinarquismo

⁵⁵⁰ Gran parte de ese atemperamiento del radicalismo cardenista se debió al conflicto petrolero con Estados Unidos producto de la expropiación. A partir de 1938, las grandes reformas revolucionarias cedieron su lugar a una política de “unidad nacional”. Lorenzo Meyer, *México y los Estados Unidos en el conflicto petrolero (1917-1942)*, 2ª ed. (El Colegio de México, 1972), 463-465.

⁵⁵¹ Carlos Martínez Assad, *Los rebeldes vencidos. Cedillo contra el Estado cardenista*, 1ª ed. (Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1990), 13 y 27.

⁵⁵² Jean Meyer, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*, 46.

en Tabasco de la mano de Abascal, el gobierno federal viera con buenos ojos su activismo para desencadenar dos sucesos deseados: por una parte, desactivar el último reducto del anticlericalismo revolucionario que años antes había mantenido en una suerte de concesión a los garridistas, pero que en ese momento parecía oportuno eliminar. Así, aniquilado el proyecto desfanatizador, era posible terminar de purgar a los últimos elementos de corte callista que aún se mantenían en Tabasco, afianzando en el proceso el control del gobierno federal dentro de ese estado.

Tanto las circunstancias políticas como los intereses del presidente Cárdenas parecían jugar a favor del laicado tabasqueño, pero la batalla cultural a nivel local apenas comenzaba. Bobadilla, convencido de que no podía usar la fuerza en ese momento decidió llamar a Abascal para negociar con él; en un primer momento pidió al líder sinarquista que retirara “sin dilación los campesinos y que por los conductos ‘legales’” se gestionara sus peticiones. El gobernador no dejaba de recordar que en Tabasco sólo podían officiar actividades religiosas sacerdotes casados, a lo que Abascal respondió que no era posible recurrir a medios legales, pues aquella “ley” no había sido “sino un capricho de Garrido y del garridismo.”⁵⁵³ Además agregaba que aquella ley garridista era también anticonstitucional, debido a que se trataba de una violación fragante de la libertad de culto. Después de intercambiar argumentos y amenazas, el gobernador dejó ir a Abascal, y “la gendarmería había dejado libre el paso de los ríos.”⁵⁵⁴

En los días posteriores a las infructuosas negociaciones, Bobadilla movilizó a sus bases sociales para presionar al gobierno federal. El 16 de mayo un simpatizante anticlerical envió un telegrama a Cárdenas en donde aseguraba que los campesinos de la ranchería Corregidora Ortiz protestaban por aquella “estúpida agitación religiosa.” Un día después, un líder de una organización juvenil de Izquierdas de Tabasco protestaba “contra agitación religiosa provocada [por] líderes políticos.”⁵⁵⁵ En el mismo sentido, los diputados locales Jorge Boettiger y Tito Livio Calcáneo expresaron en un telegrama que “a pesar de los esfuerzos conciliatorios del Ejecutivo del Estado continúa prevaleciendo esta situación anormal”. Por su parte, la Cámara de Diputados tabasqueña señalaba que se trataba de un

⁵⁵³ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 33.

⁵⁵⁴ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 35-36.

⁵⁵⁵ AGN, Presidentes, Lázaro Cárdenas del Río, Caja 0917, expediente 547.4/162.

“problema creado por un grupo minoritario de fanáticos, dirigidos por líderes ajenos a nuestra entidad.” Ese mismo día, 14 de mayo, Marco Jiménez perteneciente al Sindicato de la Dirección Estatal de Educación se manifestaba en contra de la actitud tomada por los “católicos encabezados por elementos de Michoacán, Jalisco y Veracruz.” Para el 16 de mayo, Bartolo Jiménez del Sindicato de la Industria Eléctrica de Tabasco enviaba un telegrama a Cárdenas en el que señalaba a “elementos extraños que azuzan a fanáticos y aristócratas para ejecutar actos penados.”⁵⁵⁶

Estos testimonios permiten hacer varias lecturas respecto de la actitud que tomó el gobierno estatal, tanto el poder ejecutivo como legislativo, así como sus bases sociales, mayormente aglutinadas en sindicatos y organizaciones políticas. En primera instancia se observa una tendencia a señalar que no todo el campesinado estaba de acuerdo con el movimiento religioso, existía a su consideración un grupo de personas que de hecho protestaban en contra de la agitación causada. Por su parte, si el gobierno federal había bloqueado el recurso de la coerción para disipar el movimiento, el mandatario estatal, así como el congreso, se dedicarían a presionar a Cárdenas a través de una serie de telegramas en donde exponían que, pese a la actitud benévola del gobernador, eran los católicos quienes incurrían en intransigencia.

Por último, el clásico descrédito que durante años había promovido el garridismo hacia los católicos se sumó a otro factor que tuvo mucho peso simbólico por aquellos días: los insurrectos eran, a ojos de los garridistas, solamente un grupo de alienados a un movimiento católico procedente de otras latitudes; unos fanáticos “azuzados” por foráneos perniciosos que habían perturbado el estado de las cosas en Tabasco. En otras palabras, se vislumbraba la movilización como un acto “exótico” que no correspondía con la realidad o la idiosincrasia tabasqueña. Esto, además de deslindar las responsabilidades al sinarquismo buscaba negar toda capacidad de agencia a los católicos locales, quienes nuevamente, eran expuestos como una minoría radicalizada cuyas demandas no representaban al tabasqueño común. Fue así como el gobierno estatal incursionó en la batalla de símbolos, significados y

⁵⁵⁶ AGN, Dirección General de Gobierno, Caja 44, expediente 13,458f, citado en Isabel Blanco, “El Tabasco garridista y la movilización de los católicos por la reanudación del culto”, 148.

representaciones con las que aspiraba a desacreditar el movimiento y presionar al gobierno federal para su intervención.

Los católicos, por su parte, peleaban su batalla cultural mediante sus propios recursos simbólicos, significativos y representacionales. Del 14 al 26 de mayo el movimiento no se conformó únicamente con la movilización urbana o con la protesta popular. Durante esas semanas no esperaron la autorización del gobierno para reanudar el culto. De manera simbólica, ellos reactivaron las actividades litúrgicas en su territorio; luego de más de catorce años, este sector expresaba abiertamente su fervor religioso en un lugar público. El 14 de mayo el padre Pilar Hidalgo celebró la primera misa que reanudaba el culto en Tabasco, celebrada a las 7 de la mañana; al día siguiente, el presbítero ofició dos misas más, una a las 7 y otra a las 9 de la mañana.⁵⁵⁷ Respecto a la primera misa, significativa por los motivos antes expuestos, Salvador Abascal narra:

Con religiosidad conmovedora la oyó un gran concurso: las señoras más distinguidas, hermosas señoritas, y pueblo humilde, pero limpio y fino de modales, como es el tabasqueño. Soldados de guardia en los balcones de atrás del Palacio Municipal se descubrieron con respeto.⁵⁵⁸

Quizá la historiografía ha dado testimonio de la heterodoxia del catolicismo tabasqueño, algo sumamente abordado hasta aquí, pero no se puede negar que la religiosidad de gran parte de su población era palpable. Quizá en Tabasco no existían las mismas estructuras eclesiásticas que en otras regiones, o tal vez los tabasqueños no estaban interesados en su mayoría en el catolicismo cívico, pero este testimonio es un acercamiento a una necesidad espiritual que durante años diversos sectores habían experimentado. Desde las clases populares caracterizadas por su devoción heterodoxa, pasando por los propios agentes gubernamentales, hasta las católicas de ciudad más cercanas con el clero, todos se habían integrado a un movimiento que desafiaba lo hasta entonces establecido. Más allá del

⁵⁵⁷ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 48; Isabel Blanco, “El Tabasco garridista y la movilización de los católicos por la reanudación del culto”, 152.

⁵⁵⁸ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 48.

romanticismo con el que narra esta primera misa Abascal, se trató de un evento significativo para su movimiento, y un paso al reconocimiento de sus derechos constitucionales.

La restauración simbólica de los cultos continuó después de las misas impartidas por el cura Pilar el 15 de mayo, cuando las catequistas traídas por Abascal se dispusieron a enseñar catecismo a un conjunto de niñas, probablemente hijas de los campesinos que se habían aglutinado, así como otras procedentes de alguna familia clasemediera villahermosina. A decir de Abascal, alrededor de 400 niñas habían acudido a recibir la comunión; posteriormente sería el turno de los varones, niños jóvenes e incluso adultos que durante una generación no tuvieron acceso a la administración de sacramentos.⁵⁵⁹

Además las actividades religiosas incluían también la celebración de rosarios, ofrecimiento de flores y enseñanza de cantos sagrados en el que participaban los campesinos.⁵⁶⁰ Más que una reconquista espiritual, traída “desde afuera” como acusaban los garridistas, considero que se trataba de una serie de ejercicios de reapropiación de su espacio religioso a través de una práctica consuetudinaria de su religiosidad que nunca dejó de existir, pero que en ese momento tenía un significado mayor: era un elemento de cohesión social y resistencia frente al gobierno, un “arma de los débiles” en su lucha cultural.

Pero la apropiación del espacio no sólo era simbólica. Durante los días que el movimiento estuvo apostado en el terreno de la Concepción, con su capilla improvisada de madera y guano, un grupo de albañiles se ofreció a reconstruir el antiguo templo con mampostería. El 23 de mayo rescataron una campana abandonada en una calle, misma que fue elevada “a un campanario compuesto por dos horcones de cuatro metros de altura y un fuerte travesaño.” A partir de ese día, comenzaron a recibir salario más de veinte albañiles “que habían regalado una semana de trabajo.”⁵⁶¹ No sólo era esencial resignificar el espacio o sacralizarlo mediante rituales devocionales o litúrgicos, también se necesitaba tener un templo físico para el futuro desarrollo de los cultos. En analogía de cómo había actuado el garridismo, el movimiento se apropió del espacio, suprimió su carácter secular, lo resignificó

⁵⁵⁹ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 51-52.

⁵⁶⁰ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 51.

⁵⁶¹ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 52-53.

religiosamente para posteriormente erigir un inmueble en donde desarrollarían sus actividades.

El 24 de mayo, desde el extranjero, Tomás Garrido opinó sobre esta lucha por desmontar su maquinaria antirreligiosa. No lo hizo públicamente, dadas las circunstancias de su salida no podía, pero lo expresó en una carta enviada a su hermano Pío:

A Tabasco volverán los curas, los rezos, las señoras a las sacristías, los maridos a la plaza pública a comerse a los curas, los grandes revolucionarios que por complacer a sus esposas serán padrinos de bautizos, confirmaciones y matrimonios, y los señores gobernadores que se sentirán honrados con que sus mujeres sean Presidentas de las Damas Católicas y que el Obispo tenga la bondad de dirigirles algunas frases cariñosas.⁵⁶²

La ambigua tolerancia del gobierno federal aunado a los infructuosos esfuerzos del gobernador interino por disipar el movimiento católico hacía ver a éste como una fuerza cuasi imbatible con una considerable pujanza. Este fragmento deja ver a un Garrido que consideraba como un hecho consumado la revocación de su programa desfanatizador y la inevitable vuelta de la Iglesia a la entidad. No obstante, este panorama optimista pronto cambió cuando el 26 de mayo regresó Víctor Fernández Manero, quien además de gozar de una mayor legitimidad en el ejercicio del poder por ser el gobernador constitucional, había demostrado ser un convencido garridista en asuntos religiosos. Inmediatamente después de posesionarse en el Palacio de Gobierno, citó tanto a Abascal como al padre Hidalgo, quienes se presentaron a la entrevista. En el lugar se encontraba también un funcionario que Abascal nombró como “jefe de las Operaciones Militares”, un nuevo secretario General de Gobierno y el presidente municipal:

El primero usó de los ruegos y de las amenazas para que se aceptara su proposición, que dijo ser la del Presidente Cárdenas, de que tomáramos dos Municipios, por ejemplo Teapa y

⁵⁶² Carta a Pío Garrido, 24 de mayo de 1938, AGN, Tomás Garrido, caja 2, expedientes 19-31, citado por Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la Revolución...*, 297-298.

Cunduacán, o cualesquiera otros, menos el de Centro, es decir, el de Villahermosa, ni el de Frontera, nido garridista. [...] Prometía también el gobernador que a los pocos meses habría libertad hasta en Villahermosa.⁵⁶³

Víctor Fernández Manero, alineado con la postura de Cárdenas aceptó negociar con Abascal, a quien consideraba cabeza del movimiento; sería arriesgado especular si su propuesta era legítima o si se trataba de alguna estratagema para conseguir desocupar el centro de Villahermosa. Lo cierto es que la disputa por el espacio público seguía más vigente que nunca: dejar que los católicos celebrasen culto en la capital o en un bastión garridista como Frontera era inaceptable. Quizá Manero buscaba ganar tiempo o alzarse con una victoria simbólica al desalojar a los campesinos de las inmediaciones de Plaza de Armas. La respuesta de Abascal estuvo acorde con las intenciones del gobernador de mantener la capital como un triunfo político; contestó que, si llegaba a arrebatarse Villahermosa, “con mayor facilidad” aplastaría la libertad religiosa en cualquier municipio. Con su acostumbrado providencialismo, el sinarquista comentó: “Cristo no nos permitía **renunciar en su nombre** a Villahermosa, con miles de almas por cristianizar.”⁵⁶⁴

Después de la negativa de Abascal, el gobernador únicamente aceptó retomar las negociaciones con el padre Hidalgo; el 27 de mayo lo citó para ampliar su propuesta de dos a cuatro municipios, con la inicial exclusión de Villahermosa y Frontera. El deseo por desocupar pacíficamente Plaza de Armas era palpable y beneficiaba al gobierno estatal pues evitaba un escándalo. Unas horas después los campesinos asentados en La Concepción rechazaron tal acuerdo, y aseguraron que no se retirarían de dicho templo hasta que no hubiese libertad religiosa en todo Tabasco, esto a pesar de que la resolución aparentemente les beneficiaba pues la mayoría no eran originarios de Villahermosa sino del interior del estado. El día 29, Fernández Manero lanzó su última advertencia: que, si no desocupaban La Concepción, ese mismo día iría en persona a desalojarlos “vivos o muertos”, tanto a Abascal como a Pilar Hidalgo.⁵⁶⁵ El temperamento del gobernador no dejaba lugar a dudas, en cualquier momento ordenaría una represión. A sabiendas de esto, Abascal envió a dos líderes

⁵⁶³ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 54.

⁵⁶⁴ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 55.

⁵⁶⁵ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 55-57 y 61.

acejotaemeros a informar a los legionarios y a la prensa conservadora sobre el estado de su situación.⁵⁶⁶

Fernández Manero estaba determinado a recuperar la plaza para demostrar que todavía podía ejercer control político sobre la capital, y mandar un mensaje de fuerza a los católicos y a la opinión pública. Por ello el 30 de mayo alrededor de las 9 de la mañana envió a la policía a acordonar las calles aledañas a La Concepción. A partir de ese momento ninguna persona que no fuera vecina podía ingresar a dichas calles. Con los católicos atrincherados en el templo, el gobernador se dispuso a celebrar un mitin en Plaza de Armas en donde convocó a todas las organizaciones obreras y agraristas, así como a empleados públicos.⁵⁶⁷ Según testimonio de Abascal el mitin no sobrepasaba las 200 personas. Sin embargo, es posible que hayan asistido muchas más, pues las bases del gobierno anticlerical si bien estaban erosionadas todavía eran significativas.

A las 5 de la tarde se vivía una tensa calma, hasta que la policía comenzó a cometer distintos abusos de autoridad. El detonante del enfrentamiento ocurrió cuando éstos agredieron a una mujer, situación que encendió las alarmas de los manifestantes y motivó a Abascal a salir en su defensa.⁵⁶⁸ Según testimonio de los católicos, los gendarmes siguieron a su líder hasta la entrada del templo, del que salieron 13 hombres para intentar negociar, pero en el acto la fuerza policiaca disparó indiscriminadamente contra ellos “y después en todas direcciones y sobre fieles reunidos en el templo.”⁵⁶⁹ En el acto cayeron cuatro muertos, tres heridos y cuatro personas con lesiones leves, todos manifestantes católicos. En ese momento el padre Pilar Hidalgo alcanzó a administrar la extremaunción a los caídos.⁵⁷⁰

Esa misma fecha, el gobernador mandó un telegrama urgente en el que aseguraba que dadas sus indicaciones había tratado el problema “creado” por los católicos por todos los medios pacíficos a su alcance, y que debido a la intransigencia de sus líderes no había sido posible llegar a una solución. Fernández Manero resaltaba con gran ahínco que se trataba de rebeldes que por medio de la celebración del culto desacataban la ley e incluso los acusó de

⁵⁶⁶ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 62-63.

⁵⁶⁷ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 61-62.

⁵⁶⁸ Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 64.

⁵⁶⁹ AGN, Presidentes, Lázaro Cárdenas del Río, Caja 0917, expediente 547.4/162.

⁵⁷⁰ Isabel Blanco, “El Tabasco garridista y la movilización de los católicos por la reanudación del culto”, 155.

haber incendiado dos kioscos de una escuela socialista.⁵⁷¹ Al día siguiente, el gobernador sostenía su versión de que su administración no había mandado a reprimir a los manifestantes y antes bien éstos

[...] se arrojaron en contra del cordón de fuerza de policía que se había apostado para evitar un choque entre los elementos referidos y los sectores radicales tratando de arregarlos y desarmarlos y haciendo numerosas descargas con pistolas automáticas desde la construcción, dando por resultado que fué herido por proyectil de arma de fuego el cabo de la policía Santa Ana Pérez. La policía, como es lógico suponer, en cumplimiento de su deber repelió la agresión causando la muerte de tres personas y una herida.⁵⁷²

Un grupo de damas católicas encabezadas por Josefina González, María Lourdes y Elisa Wade de Colorado, también envió un telegrama urgente al presidente Cárdenas en donde protestaban “indignadas” contra las calumnias del gobernador, pues el contenido de su comunicación había sido publicado en los periódicos locales. Igual que en otras cartas de protesta enviadas al presidente, negaban haber agredido a las fuerzas del orden, y, por supuesto rechazaban categóricamente estar armados. El número de víctimas era otro punto de controversia, pues mientras Manero reportaba solamente tres caídos y un herido del lado católico, así como el policía supuestamente herido, los católicos aseguraban un mayor número de lesionados y muertos, y no mencionaban algún gendarme lesionado.⁵⁷³

El enfrentamiento del 30 de mayo mostró que ninguna de las dos partes estaba dispuesta a ceder; el gobernador estaba imposibilitado por orden federal a realizar alguna acción abierta de represión, y así se cumplió. Sin embargo, aunque la represión no llegó en forma de un ataque directo, Fernández Manero ideó un plan para que esta ocurriera de manera encubierta. Ciertamente el cordón policiaco era una provocación directa al movimiento católico, y un polvorín que él mismo sabía que podía estallar en cualquier momento. ¿Por qué Fernández Manero desacató tácitamente las órdenes de Cárdenas? Probablemente pensó

⁵⁷¹ AGN, Presidentes, Lázaro Cárdenas del Río, Caja 0917, expediente 547.4/162.

⁵⁷² AGN, Presidentes, Lázaro Cárdenas del Río, Caja 0917, expediente 547.4/162.

⁵⁷³ AGN, Presidentes, Lázaro Cárdenas del Río, Caja 0917, expediente 547.4/162.

que un ataque rápido con el miedo de por medio disiparía pronto el movimiento; no habría sido la primera vez, después de la represión garridista en contra de los indígenas de San Carlos el movimiento católico de aquel lugar se atemperó lo suficiente. El gobierno estatal aspiraba a provocar un choque que obligara a sus líderes a exiliarse y a los campesinos a retornar a sus municipios, pero a diferencia de lo ocurrido en San Carlos, el movimiento permaneció en su sitio, y las misas siguieron su curso como desde hacía 16 días.

Otro punto de controversia entre las versiones oficiales y las de los católicos es relativo al enfrentamiento mismo. Salvador Abascal es muy incisivo respecto a la indicación de no portar armas y de entregar la vida a favor de una causa más grande que ellos. Sin embargo, el gobernador en reiteradas ocasiones señaló actitudes de violencia por parte de los manifestantes, no sólo en cuanto a su enfrentamiento, sino en su rechazo a la escuela socialista. Si bien no se puede especular sobre cuál es la versión certera, resulta difícil de imaginar la imagen romántica, mesiánica y providencial descrita por Abascal en sus memorias, porque si bien no se puede comparar la fuerza pública con algún intento de los católicos por repeler la agresión, tampoco se podría descartar categóricamente que alguno de los cuatrocientos campesinos llevara consigo algún dispositivo para su defensa, ni se puede establecer románticamente que todos fueran valerosos soldados de Dios dispuestos a entregar su vida por la causa.

El enfrentamiento del 30 de mayo tuvo hondas consecuencias para el devenir político y religioso de Tabasco. En primer lugar, como era usual en este tipo de movimientos influenciados por el sinarquismo, los símbolos jugaron un papel central; los caídos fueron convertidos en mártires de la causa, hecho que legitimó su lucha por la libertad religiosa y sirvió como un potente aliciente para continuar su cruzada en contra del gobierno. Esto se complementó con una oleada de protestas que los católicos de todo el país enviaron al presidente Cárdenas, algunos para condenar lo ocurrido, otros para pedir castigo al gobernador y la mayoría para exigir la reanudación del culto en Tabasco. Durante mi revisión documental en el fondo Presidentes, ramo Lázaro Cárdenas, encontré más de 60 documentos, entre telegramas y cartas; algunos firmados por individuos inconformes, otros procedentes

de juntas vecinales, y hasta algunos dirigidos desde organizaciones laicas como la Unión Cívica Católica de Damas o la Unión Católica de Varones de Coscomatepec y Serranía.⁵⁷⁴

Las redes clericalizadas de apoyo y presión no provenían solamente del sinarquismo, las legiones o la propia Iglesia, sino de múltiples católicos de todo el país que protestaron ante el gobierno federal por lo ocurrido. Desde Chihuahua a Yucatán, estos apoyos terminaron por precipitar la tolerancia del culto en el último estado donde ésta se encontraba vetada. Varios signatarios de Córdoba, Veracruz se dirigieron al presidente para solicitar su intervención en Tabasco “con la misma energía, decisión, rapidez y drasticidad que demostró usted al sofocar la reciente insurrección Cedillista.” Puesto que, si esta última había amenazado su gobierno, la persecución de Manero secundado “por las tropas de la Federación amenaza la vida del pueblo que usted juró proteger.”⁵⁷⁵ Por su parte, Aristeo González de Chihuahua recordaba al mandatario sus declaraciones durante una comida en San Luis Potosí: “De ustedes depende que haya paz en todas las conciencias y en todos los hogares”. El católico que firmaba como obrero, continuaba su misiva asegurando que

El País necesita hechos no halagadoras palabras, mientras no haya respeto a la libertad de conciencia, y en substitución se nos obligue ha aceptar la exótica dictadura atea, Plan judío que por espacio de más de un siglo han venido desarrollando las logias masónicas en nuestro País. Es imposible que “haya paz en las conciencias en los hogares” Cuando por todos los medios se le quiere arrebatar a un pueblo, lo más sagrado como es la RELIGIÓN, el HOGAR y la PATRIA.⁵⁷⁶

Con un tono propio de la intransigencia católica militante, este obrero de Chihuahua argumentaba que mientras no existiera libertad para los católicos no podría haber paz en el país. De cierta manera el culto se había restaurado parcial o totalmente en casi todas las entidades de la federación, y Tabasco era, a su consideración el asalto final contra aquel experimento ateo ajeno a la idiosincrasia nacional. Si por espacio de más de una década o

⁵⁷⁴ AGN, Presidentes, Lázaro Cárdenas del Río, Caja 0917, expediente 547.4/162.

⁵⁷⁵ AGN, Presidentes, Lázaro Cárdenas del Río, Caja 0917, expediente 547.4/162.

⁵⁷⁶ AGN, Presidentes, Lázaro Cárdenas del Río, Caja 0917, expediente 547.4/162. Mayúsculas en el original.

incluso en tiempos pasados se consideraba al catolicismo tabasqueño como una vertiente diferenciada y hasta olvidada de la Iglesia a nivel nacional, fue en estos momentos de crisis cuando se terminaba de integrar, Tabasco no se sentía más como un espacio exótico, ajeno ni distante de su Iglesia. Frente a esta situación, Víctor Fernández Manero quiso liquidar el movimiento por decreto, ordenó a Pilar Hidalgo que dejara de oficiar cultos, y a los católicos a desalojar el templo, en un último intento por restaurar el estado de las cosas.⁵⁷⁷

Pero la situación parecía entonces irreversible: el 2 de junio, 22 días después de iniciado el movimiento, la ambigua posición del gobierno federal cambió. A través de la Secretaría de Gobernación, el presidente Lázaro Cárdenas enviaba un mensaje a la nación por el que ordenaba otorgar garantías a los católicos.⁵⁷⁸ Esta victoria resultó pírrica pues el presidente tampoco quería confrontarse con el gobierno local ni con los garridistas que todavía eran una fuerza de respeto. El 3 de junio éste ordenó la aprehensión de Salvador Abascal y del padre Pilar Hidalgo; los católicos de Villahermosa acusaron al gobernador de haber secuestrado a sus líderes, mientras que el Frente Rojo Radical Tabasqueño felicitaba entusiasmado al presidente “por la liquidación del llamado conflicto religioso”, no sin antes recordar que el mismo no había existido propiamente debido al liberalismo del pueblo tabasqueño.⁵⁷⁹

Con esto, Cárdenas se mostraba magnánimo frente a ambos grupos inconformes. Los primeros sentían una victoria a medias, mientras que los segundos permanecían disgustados por la tolerancia de culto, pero al final de cuentas ambos tuvieron una cesión por parte del gobierno federal. Esta situación desembocó en una tensa tolerancia del culto, que con el pasar de los meses tuvo distintos niveles; en ocasiones se apagaba el conflicto, en otras se reprimían algunas manifestaciones públicas de culto. No obstante, Tabasco no volvería a experimentar una prohibición definitiva de la libertad de creencias, ni aún volvería un programa desfanatizador como el garridista. El 9 de junio arribó a Villahermosa el padre Isidro González, quien reanudó las actividades litúrgicas, ya con el silencio de las autoridades. Cuando las catequistas cordobesas retornaron a su lugar de origen, dejaron instalados un

⁵⁷⁷ Isabel Blanco, “El Tabasco garridista y la movilización de los católicos por la reanudación del culto”, 158.

⁵⁷⁸ Isabel Blanco, “El Tabasco garridista y la movilización de los católicos por la reanudación del culto”, 165.

⁵⁷⁹ Salvador Abascal, *Tomás Garrido Canabal...*, 273; AGN, Presidentes, Lázaro Cárdenas del Río, Caja 0917, expediente 547.4/162.

centro catequístico en Tamulté, 10 en Atasta y 9 en Villahermosa. La Ley Reglamentaria al artículo 4° Constitucional no se derogó, ni las demás disposiciones desfanatizadoras, pero se convirtieron en letra muerta; el 30 de junio se organizó una peregrinación rumbo al cementerio en donde se levantó una cruz “en cada una de las tumbas” de los mártires del movimiento: Camerino Vidal, de Ceiba, Chiapas, Gregorio Baeza de Playas, Tabasco, Vicente Pérez de Playas, Tabasco y Gregorio Pestaña de Atasta, Tabasco.⁵⁸⁰

5.4 Luces y sombras de la restitución diocesana en Tabasco

Después de su exilio, Abascal sostiene que viajó a la ciudad de México para convencer al obispo Vicente Camacho de ir a Tabasco a tomar posesión de su diócesis. Se trataba del sucesor de Pascual Díaz Barreto, quien falleció en 1936 sin haber retornado al estado. El 10 de diciembre de 1938 arribó a Villahermosa el obispo Camacho, y dos días después, en una ceremonia llena de significado, en pleno día de la Virgen de Guadalupe, celebró su misa pontifical en Atasta. Se restauraba formalmente la diócesis de Tabasco en el día más importante para la catolicidad mexicana, y en el poblado que había sido epicentro del movimiento de mayo. Sin embargo, esta restitución diocesana fue paulatina y enfrentó todavía algunos obstáculos; en enero de 1939, por ejemplo, fue reprimida una fiesta religiosa en los poblados de El Placer y Ocuapan, pertenecientes a Huimanguillo, acto en el que fueron apresados hombres y mujeres.⁵⁸¹

La disputa por el espacio religioso también fue un proceso que se prolongó por dos años más. El 29 de junio de 1939 un grupo de católicos de Jalpa de Méndez solicitaba permiso “para practicar sus actos religiosos en las ruinas del templo de la localidad”. Todavía el 30 de diciembre de ese año, como si del periodo garridista se tratase, un grupo de vecinos de Villahermosa pedían de regreso “los pocos templos que quedaban en el Estado, y que se permita officiar a los sacerdotes.” Pero el caso más extremo encontrado fue un manuscrito del 15 de enero de 1940 a nombre de Luz de los Ángeles Loreto, avecindada en Villahermosa (anexo 9). Se trataba de una maestra jubilada de 95 años que solicitaba el regreso de su

⁵⁸⁰ Salvador Abascal, *Tomás Garrido Canabal...*, 274 y *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 81.

⁵⁸¹ AGN, Presidentes, Lázaro Cárdenas del Río, Caja 0917, expediente 547.4/162.

templo, argumentaba que sólo en los lugares ajenos a la “civilización se prohibía un derecho básico como la libertad de culto: solo aquí estamos en el salvajismo sin ellas [las iglesias].”⁵⁸²

Estos testimonios son muestra de que la restitución de la diócesis y la completa libertad de cultos fue un proceso complejo, lleno de negociaciones, coerción y disputa por el retorno de los espacios religiosos, situación que no parecía resolverse ni con el movimiento de 1938 ni con el asentamiento del obispo. De junio de 1938 a mediados de 1940 Tabasco vivió una tolerancia tensa: los católicos pudieron retornar a sus actividades piadosas, pero el gobierno mantuvo la atribución de apropiarse de sus espacios o reprimir selectivamente alguna manifestación no deseada. Con todo, durante la década de los cuarenta, se erigieron paulatinamente los templos, tanto de la capital como del interior del estado. El templo de La Concepción terminó de construirse en 1945 y su misa de consagración fue el 8 de diciembre. En esos años también se reconstruyeron el templo de la Santa Cruz y otros ubicados en Villahermosa.⁵⁸³ En Emiliano Zapata, antiguo Montecristo, tierra donde don Bibiano había resguardado la imagen de la patrona del lugar, se comenzaron los trabajos de reconstrucción de su parroquia en 1948, gracias a la iniciativa de los católicos locales. A través de la donación vecinal del terreno y los materiales, la nueva iglesia abrió sus puertas dos años después; con ello, la imagen retornó a su espacio en una peregrinación desde su lugar de resguardo hasta el nuevo templo.⁵⁸⁴

En este capítulo cuestioné la noción de que el movimiento de mayo fuera una conquista espiritual foránea o, una alteración al orden preexistente en Tabasco. Me esforcé por exponer los factores internos como externos que posibilitaron este movimiento y a la postre la restitución diocesana. Como se ha abordado en esta investigación, era evidente que en Tabasco existía una religiosidad palpable que había configurado una cultura católica propia. Pero esta no fue estática, a través de los años mutó y respondió a los diferentes estímulos del proyecto desfanatizador más radical del México posrevolucionario. ¿Cómo transitó el catolicismo tabasqueño de manifestar su inconformidad por medio de acciones encubiertas a organizarse para defender su religión? Todo fue resultado de años de desgastes,

⁵⁸² AGN, Presidentes, Lázaro Cárdenas del Río, Caja 0917, expediente 547.4/162.

⁵⁸³ Salvador Abascal, *Tomás Garrido Canabal...*, 275.

⁵⁸⁴ . “Historia de la Virgen del Rosario extraído del Archivo Personal de la profesora Leonor Menéndez Ramírez, conservado por María Molina Ortega, ff. 3-4.

búsqueda de vías institucionales o legales para la recuperación de sus templos o, en algunos casos, de haber apoyado a un proyecto con el que no estaban conformes, pero del que obtenían beneficios materiales.

Estos años de resistencia encubierta, lucha institucional y hasta activismo pleno en las expediciones punitivas que derrocaron a Garrido se acumularon en fracasos, frustraciones y años de letargo. El liderazgo de Abascal fue importante en este sentido porque sirvió como un aglutinador de sus causas, que no eran otras más que la devolución de sus templos y el retorno de los sacerdotes. Así, es evidente que diferentes instancias del catolicismo nacional brindaron una plataforma política u operaron como medios de presión mediática para tales fines, pero no se puede hablar de una conquista foránea o de un problema artificial *creado* por agentes externos.

Los católicos tabasqueños aceptaron unirse a Abascal, formaron contingentes, marcharon hacia Villahermosa y participaron de las actividades litúrgicas, además de que crearon redes de apoyo para la reconstrucción del templo de la Concepción y asistencia material a los manifestantes. Cuando una nueva represión llegó, no se retiraron ni cedieron hasta lograr la tensa tolerancia ya mencionada. Así pues, ni Abascal ni el sinarquismo reconquistaron espiritualmente Tabasco; fueron los mismos católicos quienes desestructuraron la maquinaria desfanatizadora garridista.

Por su parte, el gobierno local y el proyecto que se había empeñado en proteger estaba desgastado y hasta desfasado en el tiempo. Muestra de ello fue la ambigua posición del gobierno federal por apoyarlo, y el hecho de que una movilización de un mes precipitó el cambio de rumbo. El 1º de enero de 1939 tomó posesión como gobernador Francisco Trujillo Gurría, quien había hecho campaña en plena movilización católica, y a quienes sus adversarios acusaban de favorecer a los católicos. Es recordado por haber dado el *réquiem* al régimen de Tomás Garrido: declaró en 1939 que “la persecución religiosa era algo injusto y contraproducente” y un año después se refirió al proyecto garridista como obra “más demagógica y falsa, que leal y constructiva.”⁵⁸⁵ Con estas declaraciones era claro que aunque el gobierno federal pudo haber sido ambiguo debido a las difíciles circunstancias por las que

⁵⁸⁵ Carlos Méndez Moreno, *El Anticlericalismo en Tabasco...*, 225; Carlos Martínez Assad, *Breve historia de Tabasco*, 232.

atravesaba el país, su omisión también pudo deberse a sus intenciones de penetrar políticamente el estado de Tabasco, llevar sus instituciones y liquidar de una vez por todas los últimos vestigios del garridismo. Cuando su antiguo líder regresó al país el 15 de marzo de 1941 por invitación del presidente Manuel Ávila Camacho ni siquiera pisó Tabasco. Cuando un reportero le preguntó si volvería a organizar a los Camisas Rojas, respondió con una amplia sonrisa: “No hay que tener miedo... no.”⁵⁸⁶

⁵⁸⁶ *Hoy*, 22 de marzo de 1941, citado por Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la Revolución. El Tabasco garridista*, 353.

Conclusiones

Esta investigación tuvo como finalidad analizar la historia de un conjunto de católicos que, con una trayectoria institucional y devocional propia, reaccionaron activamente frente a uno de los proyectos antirreligiosos más radicales del México posrevolucionario. Ligados al asociacionismo moderno, aunado a acciones de resistencia autónoma, estos actores articularon sus luchas a través de los años mediante diferentes mecanismos por medio de los cuales mantuvieron operante no sólo su religiosidad sino su mismo obispado. A lo largo de este trabajo se explica el conflicto religioso en Tabasco desde la perspectiva de múltiples actores: los católicos laicos, tanto los clericalizados de Villahermosa como los devocionales del medio rural; la jerarquía católica personificada en Pascual Díaz Barreto; el bajo clero en sus esfuerzos sacramentales representado por Macario Fernández; el catolicismo nacionalista-militante encarnado en la figura de Salvador Abascal; así como los sectores gobiernistas y antigarridistas políticos, que legitimaban o impugnaban el proyecto oficial, pero que, en la mayoría de los casos, nunca dejaron de ser católicos.

A pesar de que recientemente la historiografía ha prestado mayor atención a las dinámicas de resistencia del catolicismo tabasqueño, su historia todavía aparece, salvo excepciones, fragmentada y eclipsada frente a los rituales desfanatizadores promovidos por Tomás Garrido Canabal. Así, en este trabajo se buscó ir más allá de los clásicos adjetivos que se han conferido a los laicos tabasqueños: los de un “pueblo liberal”, “escasamente evangelizado”, “desprovisto de fanatismos religiosos” e incluso “incrédulo”. En contraparte, también se aleja de cierta tradición historiográfica confesional y cuasi confesional en la que se exalta a los católicos como mártires de un gobierno impío.⁵⁸⁷

Sin duda sus particularidades devocionales son innegables dentro del complejo entramado religioso mexicano: se trataba de un catolicismo mayormente autónomo respecto al clero, con un sector heterodoxo que presentaba un particular arraigo de sus devociones populares, y con prácticas religiosas considerablemente secularizadas debido a lo reciente de su historia eclesiástica. Sin embargo, buscamos entender el desarrollo de la Iglesia

⁵⁸⁷ Para explorar estas tradiciones historiográficas, véase el estado de la cuestión desarrollado en la introducción del trabajo.

tabasqueña desde una perspectiva global. Este territorio no se mantuvo ajeno, ni de su Iglesia nacional y sus conflictos de principios del siglo XX, ni de las transformaciones de un “nuevo catolicismo” marcado por la centralización pontificia, la expansión de estructuras diocesanas y por un mayor protagonismo de los laicos en la vida doctrinal.

Dichos actores protagonizaron esta historia que versó sobre una serie de guerras culturales libradas en México a principios del siglo pasado. En éstas, se disputaron una serie de derechos como la libertad de cultos y se pusieron a debate los discursos hegemónicos del Estado, los valores, las prácticas cívicas y hasta los símbolos que buscaron promover los grandes proyectos culturales de la posrevolución. En resumidas cuentas, se atiende a la capacidad que tuvieron estos *diferentes* catolicismos tabasqueños de reaccionar al proyecto garridista, un aspecto que, mientras es obviado o pasado por alto en otros trabajos, aquí ocupó el eje central de análisis.

Por su parte, también se repensaron algunos conceptos utilizados tradicionalmente para categorizar el accionar del Estado mexicano posrevolucionario y sus agentes, respecto de la Iglesia católica. En el primer capítulo, además de brindar una síntesis del conflicto religioso en México y analizar las prácticas y discursos antirreligiosos promovidos en Tabasco, se pudo establecer una diferenciación clara entre los fines anticlericales, desfanatizadores y desacralizadores. El anticlericalismo respondía al deseo de una élite política por debilitar la influencia social del clero a través de un conjunto de leyes sustentadas por la Constitución. Con base en esto, en Tabasco se consiguió, a partir de 1925, expulsar a todos los sacerdotes del estado (con la notoria excepción de Macario Fernández) y apropiarse de los templos que pronto fueron resignificados.

Cuando el anticlericalismo pasaba de las leyes a la supresión de la religiosidad popular este se transformaba en un proyecto desfanatizador. Se trataba de un programa cultural de Estado en donde se exaltaba el valor del trabajo, el deporte o las actividades lúdicas profanas en detrimento de las fiestas o rituales religiosos. Esto rebasaba el tema anticlerical de la primera Cristiada y fue el *modus operandi* del régimen de Tomás Garrido. A su vez, dentro de un programa desfanatizador se ponía en marcha una desacralización de lo cotidiano, es decir, un conjunto de prácticas y discursos en donde se buscaba suprimir el carácter sagrado de una sociedad católica, por ejemplo, cuando los espacios religiosos se

convertían en escuelas racionalistas. En un territorio desacralizado se modificaba profundamente el paisaje social: todos aquellos elementos visibles en el espacio público que tuvieran alguna alusión a los símbolos, prácticas, costumbres o idiosincrasia católica eran suprimidos o resignificados.

A diferencia de lo señalado en otros estudios, que atribuyen el radicalismo del proyecto garridista, así como la aparente “pasividad” del pueblo tabasqueño frente a éste, a una supuesta debilidad histórica del catolicismo institucional, en el segundo capítulo ofrezco una mirada sucinta sobre la conformación diocesana en la entidad, en un sentido completamente opuesto. Tras años de gestiones por parte del clero local, el obispado de Tabasco fue finalmente erigido en 1880 y, aunque su constitución fue tardía, estuvo favorecida por el clima de conciliación que caracterizó al porfiriato. La creación de la diócesis no sólo respondía a una necesidad espiritual de los fieles de la región, sino también al ímpetu pastoral de la Iglesia por ampliar su presencia e influencia social en territorios considerados periféricos. Así, sostuve la hipótesis de que el garridismo fue producto del recelo por parte de las élites políticas, ante el fortalecimiento institucional de la Iglesia, la consolidación de organizaciones laicas y el incremento de la presencia eclesiástica a lo largo de Tabasco, y no como resultado de una supuesta debilidad institucional, como se ha señalado.

Dicha hipótesis quedó comprobada en el capítulo tercero en donde se expusieron los medios de resistencia articulados por un buen número de organizaciones producto de la Doctrina Social Católica o la Acción Católica de Pío XI. Esto no significó que las manifestaciones autónomas de religiosidad desaparecieran. Los altares, la enseñanza religiosa materna y las devociones dentro de los hogares tabasqueños definieron un elemento de primera importancia en sus prácticas de resistencia como el resguardo de santos o la objeción de conciencia. Más aún, todo esto sirvió de base para nutrir algunas organizaciones laicas como las Damas Católicas o el Apostolado de la Oración, mismo que integró a diferentes sectores católicos de la entidad en un conjunto de actividades piadosas que supuso todo un desafío al gobierno.

Asimismo, pese a esa característica autonomía, el laicado tabasqueño también canalizó su resistencia a través de una actividad litúrgica básica del catolicismo: la

administración sacramental. La iniciativa personal de cientos de fieles por recibir sus respectivos sacramentos de la mano del único sacerdote en la región, Macario Fernández Aguado, marcó la cotidianidad de una diócesis que operaba clandestinamente. De este modo, no se puede asegurar que el catolicismo tabasqueño se mantuviera al margen de las acciones de oposición que se vivían en el país a causa del conflicto religioso. Pese a su lejanía respecto del epicentro cristero, éstos también encontraron mecanismos para combatir el anticlericalismo y oponerse a la proscripción de su religión. Ya fuera mediante choques directos con el gobierno (como ocurrió en San Carlos) o por acciones de resistencia encubiertas, estos fieles, usualmente calificados como “pasivos” mostraron una auténtica capacidad de agencia, tanto en organizaciones propias como en aquellas conformadas por los enemigos políticos de Garrido.

Tan importante era la base social que representaba el catolicismo en el estado, que la mencionada oposición política, tradicionalmente liberal, intentó en varias ocasiones movilizarla a favor de sus fines políticos-electorales. En el cuarto capítulo se explora la relación ambivalente que existió entre los diferentes sectores antigarridistas: por una parte, una serie de intelectuales que buscaron derrocar al régimen imperante, y por otra, la oposición confesional que muchas veces nutrió sus movilizaciones. En menos de una década, este sector, organizado en el Partido Reconstructor Tabasqueño organizó tres expediciones provenientes de la ciudad de México hacia Villahermosa; la primera en 1929, la segunda en 1932 y una definitiva en 1935. En cada una de ellas, los campesinos católicos ocuparon las plazas públicas a favor de los reestructores en una suerte de esperanza de que la caída de Garrido permitiera una apertura religiosa. Sin embargo, el exilio del líder tabasqueño no produjo la reanudación del culto y el movimiento católico se sintió traicionado por parte de esta oposición política.

Cerramos la investigación con una intensa movilización popular ocurrida en mayo de 1938 en el centro de Villahermosa, suceso que posibilitó la reanudación del culto y simbolizó el último gran asalto en la guerra cultural aquí tratada. Después de unos años en que sólo desahogaron sus críticas a través de la protesta escrita, ingresó al estado el líder sinarquista Salvador Abascal, mismo que articuló nuevamente al movimiento opositor confesional. En nuestro análisis nos rehusamos a tratar esta movilización con el clásico mote de una

“reconquista espiritual”, guiada por un caudillo católico (Abascal), que, como un agente foráneo, despertó a los campesinos locales de su letargo. En cambio, aunque se reconoce la importancia del liderazgo de Abascal y de las estructuras políticas importadas por el Sinarquismo, se considera a este movimiento católico una consecuencia de la militancia religiosa regional que durante años se había gestado y que en ese momento coyuntural se movilizó a favor de una consigna propia: la reanudación del culto en Tabasco.

De este modo, pude establecer que Salvador Abascal no conquistó espiritualmente Tabasco como un caudillo iluminado que evangelizó a poblaciones neófitas, sino que brindó a los tabasqueños un necesario liderazgo para encauzar sus recursos en una meta que habían perseguido durante años, y que sentían traicionada por el movimiento reconstructor. Era evidente que no se podía reconquistar un territorio en donde, pese a los esfuerzos de un programa desfanatizador, nunca había dejado de operar la diócesis de la mano de una serie de actores en resistencia. De manera que, el quinto capítulo ofrece al lector el epítome de la movilización católica en el estado de Tabasco, a diferencia de otras investigaciones, no se procura brindar una cronología de los hechos, sino un análisis en donde los campesinos católicos eran protagonistas de su propia historia; se toma en cuenta los recursos que movilizaron, la reanudación simbólica de culto que promovieron y los discursos y protestas que legaron como testimonio del último asalto en su guerra cultural.

Al estudiar a diferentes actores en distintas circunstancias de oposición religiosa, fue imposible abarcar todas las posibles líneas temáticas o de investigación disponibles en las fuentes; después de todo, en la historiografía, no existen tópicos definitivos o acabados. Está pendiente una historia religiosa sobre la actividad sacramental de Macario Fernández. En primer lugar, porque los sacramentos fueron un elemento de primera importancia para la resistencia religiosa y para mantener en funcionamiento el obispado, y, en segundo lugar, porque este sacerdote suele aparecer como un protagonista pasajero de las luchas antigarridistas, pero no ha recibido su justa atención. A través de su historia se pueden conocer las redes de apoyo que constituyó en las comunidades tabasqueñas, el contacto que mantuvo con el obispo en exilio, Pascual Díaz o se puede elaborar una historia económica a través de las cuentas parroquiales.

Desde la historia política surge otro tema que ha sido vagamente abordado, el garridismo tardío. Normalmente, las grandes historias sobre el Tabasco garridista terminan en 1935, año en que el otrora hombre del sureste se exilia a Costa Rica. Sin embargo, entre ese año y 1938, persisten sus estructuras políticas y, sobre todo, su proyecto antirreligioso es continuado por sus dos sucesores inmediatos. Así, resulta importante analizar aquel tránsito entre un Tabasco posrevolucionario con un sistema caciquil hacia una entidad incorporada a un proyecto de nación contemporáneo enmarcado por instituciones federales. Mi último capítulo es apenas un prólogo de esta historia que está por escribirse. En esta misma línea, vale la pena estudiar al antigarridismo político; de igual forma, los reconstructores o personajes como Rodolfo Brito o Salvador Camelo, aparecen dispersos en las obras generales sobre el garridismo, pero necesitan su oportuna atención.

La historiografía religiosa en México también puede enriquecerse con trabajos derivados de la realidad tabasqueña. En primera instancia, hace falta todavía una historia institucional de la conformación, desarrollo y actores que posibilitaron la erección de la diócesis de Tabasco. Si bien se trató de un proyecto cristalizado en el último cuarto del siglo XIX, se pueden rastrear sus antecedentes desde incluso finales del siglo XVIII. Esto muestra la importancia que tenía para el clero formar estructuras eclesíásticas en un lugar que percibían heterodoxo en lo religioso y abandonado en lo espiritual-pastoral. Por su parte, esta investigación abre las puertas al estudio de diferentes organizaciones heredadas de la Acción Católica en la entidad: las Damas Católicas, las organizaciones villahermosinas que organizaron el resguardo de la Catedral o el mismo Apostolado de la Oración son ejemplo de ello.

Se debe reconocer, empero, que varias de estas líneas de estudio todavía representan un desafío al historiador a causa del alcance de las fuentes. Una limitante, no solo para esas nuevas líneas, sino para mi propio trabajo, fue el acceso a diferentes archivos; infortunadamente no tuve acceso ni a un acervo diocesano en Tabasco ni a un fondo Poder Ejecutivo en los años que se abordaron. Además, el excesivo enfoque de varias investigaciones pertinentes a la figura de Tomás Garrido y a su proyecto, supusieron rastrear la historia de los católicos en obras donde quedan en segundo plano o permanecen dispersos. Finalmente, una tercera e importante limitante de mi trabajo fue el tiempo con el que cuenta

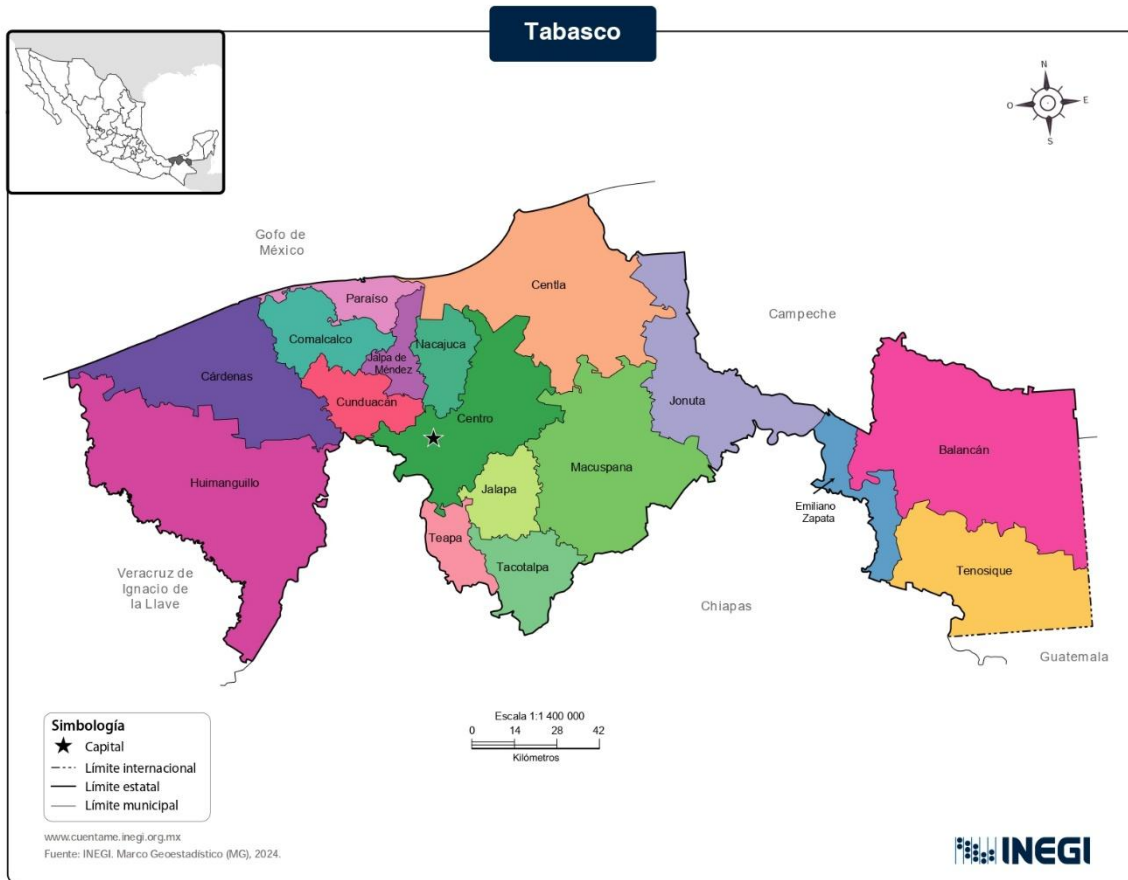
una investigación de maestría, el cual es limitado y sujeto a presiones institucionales. Sin duda, pese a sus aportaciones, esta tesis es perfectible en varios aspectos de su análisis, situación que se puede revisar, matizar y, en dado caso, corregir con el pasar del tiempo, con nuevas investigaciones, fuentes que puedan surgir y, por supuesto, diferentes perspectivas dadas por futuros trabajos.

Además de una historia del garridismo y de la oposición a éste, esta investigación ofreció al lector una mirada al conflicto religioso suscitado en México durante las décadas de 1920 y 1930 desde la perspectiva histórico-social de una de las regiones menos atendidas por la historiografía en este sentido. Tabasco ofrece un ejemplo paradigmático de cómo se vivieron diferentes Cristiadas en territorios lejanos al epicentro cristero nacional, así como la manera en que poblaciones con trayectorias históricas propias reaccionaron de diferentes formas a los proyectos culturales de la posrevolución. Que no se desarrollara en Tabasco una guerra cristera como en el Bajío no significó de ningún modo que su población fuera incrédula o que toleraran sin miramientos al proyecto garridista.

En este territorio el catolicismo tenía una historia propia, diferenciada en sus prácticas y con mecanismos propios de resistencia, pero que en última instancia no dejaba de estar integrada a su Iglesia, nacional y global. Al igual que en otras regiones del país, en Tabasco proliferó el asociacionismo laico como medida de organización y resistencia. Esto, debido a que, años antes, este territorio fue parte de un proceso de expansión diocesana en el marco de un nuevo catolicismo que tenía como fin un mayor control de los fieles a través de una jerarquía global. Aunque tardía, dicha incorporación fue clave para dotar a los laicos locales de un conjunto de herramientas que les permitió mantener operante su diócesis y garantizar la supervivencia del catolicismo como conjunto de creencias y como religión mayoritaria.

Anexos

1. Municipios de Tabasco



Fuente: INEGI. https://cuentame.inegi.org.mx/imprime_tu_mapa/doc/tab-mpios-color.pdf

2. Regiones de Tabasco



Elaborado por Alejandro Ortega-Argueta en *Informe del Programa de Fortalecimiento y Capacitación en los Municipios en Relación a Capacidades y Acciones de Adaptación ante el Cambio Climático y Vulnerabilidad en Tabasco* (2015).

3. Territorio de la diócesis de Tabasco, 1881



Fuente: Mapa digital de México, INEGI, modificado por Eddy L. González Jiménez

4. Actividades en honor al Señor de la Salud celebradas en la Catedral de Esquipulas en 1926

EN HONOR Y GLORIA
DEL *Tabasco*

Señor de la Salud

Se celebrarán en Catedral durante el mes de Septiembre dos rosarios diarios, el primero a las 9 de la mañana y el segundo a las 5 de la tarde, bajo el orden que a continuación se indica, suplicándose a los católicos la puntual asistencia.

Orden de los Resos


<p>Día 1º.—Srita. Francisca Alvarez Portafin y demás personas que toman parte en este día.</p> <p>Día 2.—Sra. Asunción Bonilla y demás personas.</p> <p>Día 3.—Guardia de Honor y Apostolado de la Oración, presididas por sus dignatarias.</p> <p>Día 4.—Srita. Carmen Gutiérrez E.</p> <p>Día 5.—Familia Cortazar Jiménez.</p> <p>Día 6.—Sras. Domitila R. de Camelo, Jacinta C. de Camelo y a las que les corresponde este día.</p> <p>Día 7.—Sra. Dolores y demás personas que les corresponde.</p> <p>Día 8.—Asociación de Hijas de María, presidida por sus dignatarias.</p> <p>Día 9. Sra. Virginia S. de Rueda y demás personas.</p> <p>Día 10. Abenamar.</p> <p>Día 11. Srita. Eustolia Esquivel y Damas de Lourdes.</p> <p>Día 12. Asociación Guadalupana, presidida por sus dignatarias.</p> <p>Día 13. Pia Unión de San Antonio, presidida por sus dignatarias.</p>	<p>Día 14. Sra. Esther Gordillo de Jiménez.</p> <p>Día 15. Sra. Josefa González Vda. de Bulnes.</p> <p>Día 16. Asociación del Carmen.</p> <p>Día 17. Srita. Armida Noverola</p> <p>Día 18. Sra. Julia San Román de Cornelio y demás personas.</p> <p>Día 19. Asociación Josefina.</p> <p>Día 20. Archicofradía del Perpetuo Socorro.</p> <p>Día 21. Sra. Lucía Ibarra Vda. de Dueñas.</p> <p>Día 22. Sra. Eusebia García y demás personas.</p> <p>Día 23. Sra. Luisa García.</p> <p>Día 24. Sra. Sarah C. S. de Maldonado</p> <p>Día 25. Sra. Juana Quiroga.</p> <p>Día 26. Vela Perpetua de Señores, Adoración Nocturna y L. D. R.</p> <p>Día 27. Srita. Lucía Escobar.</p> <p>Día 28. Sra. Clementina González Vda. de la Peña.</p> <p>Día 29. Srita. Aurora Loría.</p> <p>Día 30. Una Devota.</p>
---	--

Dillahermosa, Tab. Septiembre de 1926

AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, Serie Comité Episcopal Caja 84, Expediente 5.

5. Jefes de secciones y sus socios en las actividades de la iglesia Santa Cruz en Villahermosa

Tabasco



Distribución

de los días dedicados a honrar a
nuestra Señora DEL ROSARIO
en la Iglesia de Santa Cruz de esta Ciudad
durante todo el mes de octubre
del presente año.

DIA	1º	Sra. Presidenta Carmen C. Vda. de Jiménez y Jefe de División Leonar- da Sastré Vda. de Ruíz y Socias que corresponden a la Sección de este día y otras personas que contribuyeron con limosna.
..	2	Jefe de Sección Sra. Bartola Vasconcelos y socias.
..	3	Jefe de Sección Sra. Sebastiana Priego Vda. de Vidal y sus Socias.
..	4	Jefe de Sección señorita Leonor Jiménez y sus socias.
..	5	Jefe de Sección señorita Eva Pérez Carrillo y sus socias.
..	5	Jefe de Sección señorita Josefa Leyva y sus socias.
..	7	Jefe de Sección señorita Vicenta Palacios Vda. de Cruz y sus socias.
..	8	Jefe de Sección señorita Virginia Coyer y sus socias.
..	9	Jefe de Sección señora Rutila Collada y sus socias.
..	10	Jefe de Sección señora Cástula Hernández y sus socias.
..	11	Jefe de Sección señora Angela Garduza y sus socias.
..	12	Jefe de Sección señorita Candelaria Diaz R. y sus socias.
..	13	Jefe de Sección señora Francisca Ramírez Vda. de Jiménez.
..	14	Jefe de Sección señora Amada Castillo y sus socias.
..	15	Jefe de Sección señorita Luz María Marin López y sus socias.
..	16	Jefe de Sección señora Francisca Evia de Jesús y sus socias.
..	17	Jefe de Sección señora Soledad Duque Vda. de Alvarez y sus socias.
..	18	Jefe de Sección señora Lucrecia Fuster de Alvarez y sus socias.
..	19	Jefe de Sección señorita Francisca Alvarez Portafin y sus socias.
..	20	Jefe de Sección señor Felicitos Ramón y sus socios.
..	21	Jefe de Sección señor Alejandro Martínez y sus socios.
..	22	Jefe de Sección señor Guadalupe Castañeda y sus socios.
..	23	Jefe de Sección señor Juan Bautista de la Cruz y sus socios.
..	24	Jefe de Sección señor Pablo E. Jiménez y sus socios.
..	25	Jefe de Sección niño Jorge Deyden y sus socios.
..	26	Jefe de Sección señor Apolonio Soberanes y sus socios.
..	27	Jefe de Sección señor Cecilio Hernández y sus socios.
..	28	Jefe de Sección señora Antonia Villegas y sus socias.
..	29	Jefe de Sección señora Hilaria Martínez y sus socias.
..	30	Jefe de Sección señora María Jesús Jiménez y sus socias.
..	31	Jefe de Sección señora Juana Arueta Vda. de Ruíz y sus socias.

Villahermosa, Tabasco, Octubre 1º de 1926.

Imprenta La Económica.—Juárez 22.

AHAM, Fondo Pascual Díaz, Sección Arzobispal, Serie Comité Episcopal Caja 84,
Expediente 5.

6. Escenificación desfanatizadora en el Distrito Federal



Juventud Roja, 22 de diciembre de 1934. AGN, Tomás Garrido, expediente 10.

7. Ernesto Malda, joven rojinegro linchado en Coyoacán



Juventud Roja, 3 de enero de 1935. AGN, Tomás Garrido, expediente 16.

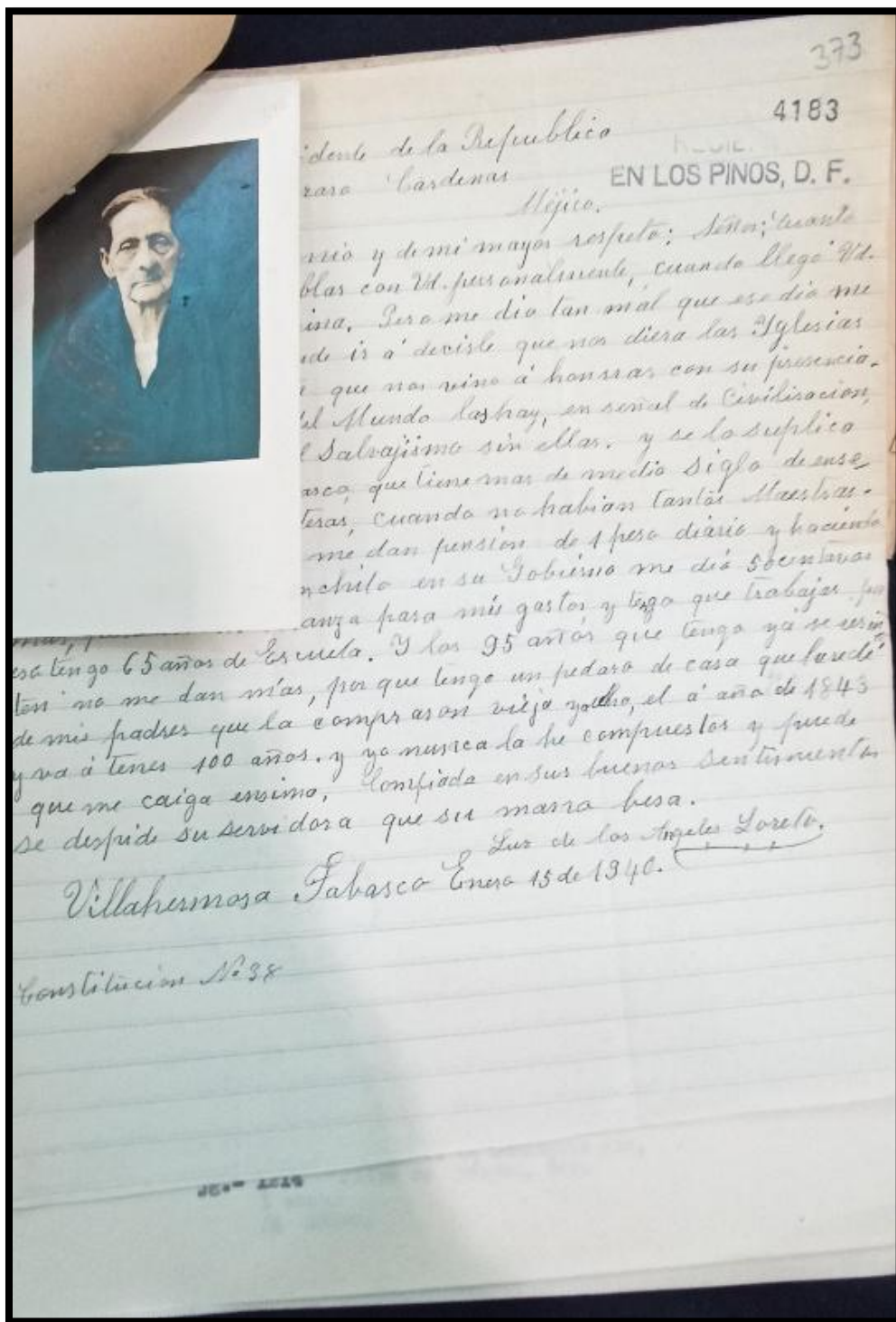
8. Cuentas parroquiales desde el 29 de enero de 1929 hasta el 30 de abril del mismo año

Cuentas parroquiales desde el 29
de enero de 1929 hasta el 30 de abril de 1929.

	Debo Haber
Derechos de 311 bautizos	\$939. ⁰⁰
" " 5 Matr. ^o de solteros	\$50. ⁰⁰
" " 3 " " anasios	\$15. ⁰⁰
" " 2 " " " "	\$8. ⁰⁰
Derechos	\$111. ⁵⁰
Derechos deducidos para mí	\$50. ⁵⁰
" de la Sgda. Mitra	\$514. ⁵⁰
Sumas iguales	\$1017. ⁵⁰ \$1017. ⁵⁰

AHAM, Fondo Pascual Diaz, Sección Arzobispal, serie diócesis de Tabasco, Caja 31, expediente 1.

9. Carta con fotografía de Luz de los Ángeles Loreto, maestra jubilada que solicitaba entrega de templo en 1940



AGN, Fondo Presidentes, Ramo Lázaro Cárdenas del Río, Caja 0917, expediente 547.4/162.

Referencias

Archivos y bibliotecas

Archivo General de la Nación (AGN)

- Fondo Presidentes, Obregón-Calles, Emilio Portes Gil, Lázaro Cárdenas
- Fondo Tomás Garrido Canabal

Archivo General del Estado de Yucatán (AGEY)

- Fondo Poder Ejecutivo

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM)

- Fondo Pascual Díaz Barreto

Archivo Histórico de la Secretaría de Educación Pública (AHSEP)

Archivo de la Palabra del Instituto José María Luis Mora

Archivo Particular de la Profesora Leonor Méndez Ramírez (APPLMR), Emiliano Zapata, Tabasco

Biblioteca Pública del Estado de Tabasco José María Pino Suárez

Biblioteca Histórica José Martí de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco

- Fondo antiguo

Biblioteca Yucatanense

- Fondo reservado

Colección Francisco J. Santamaría de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco

Hemeroteca Nacional Digital de México

Hemerografía

El Tiempo, 1899

El Faro, 1907

El Hijo del Garabato: El semanario de los tabasqueños, 1947

El Informador, 1935

El Maestro Rural, 1935

Juventud Roja, 1935

La Voz del Estudiante, 1934

Redención, 1929-1930, 1932, 1934

Tabasco. Revista mensual, 1942-1943

Vibración. Magazine de Ideas Revolucionarias, 1934

Entrevistas

- Entrevista al profesor Rodolfo Montiel Hernández, realizada por Marcela Tostado, el día 25 de abril de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/8.
- Entrevista al señor Trinidad Malpica Hernández, realizada por Marisol Arbeláez el día 25 de abril de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/9.
- Entrevista al profesor Adolfo Pulido Pulido, realizada por Marisol Arbeláez el día 27 de abril de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/10.
- Entrevista a la profesora Ana Vidal, realizada por Marcela Tostado los días 28 y 29 de abril de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/11.
- Entrevista al profesor Tomás Taracena Hernández, realizada por Marisol Arbeláez el día 29 de abril de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/13.
- Entrevista al profesor David Montiel, realizada por Marcela Tostado los días 1º y 6 de mayo de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/16.
- Entrevista al profesor Humberto de Dios Veites, realizada por Marisol Arbeláez el día 3 de mayo de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/18.
- Entrevista al profesor Jesús Núñez Fierro, realizada por Marcela Tostado los días 3 y 4 de mayo de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/19.

- Entrevista al profesor José Lehmann Ocampo, realizada por Marisol Arbeláez, los días 30 de noviembre y 1º de diciembre de 1979 en Emiliano Zapata, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/31.
- Entrevista a la profesora Luz Bolívar de Gil, realizada por Marcela Tostado los días 1º y 5 de diciembre de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/33.
- Entrevista a la profesora Marietta Fuentes, realizada por Marisol Arbeláez, el día 27 de febrero de 1979 en Villahermosa, Tabasco. México, Archivo de la Palabra del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO/3/37.
- Entrevista a Salvador Abascal Infante, realizada por Isabel Blanco Velasco, el día 26 de marzo de 198 en La Alameda, Distrito Federal, extraída en Isabel Blanco Velasco, *Tabasco. ¿Rojo o creyente?*, 1ª ed. (Secretaría de Educación, Cultura y Recreación, Dirección de Educación Superior e Investigación Científica de Tabasco, 1992).

Manuscrito

“Historia de la Virgen del Rosario”. Archivo Particular de la profesora Leonor Méndez Ramírez (APPLMR).

Fuentes digitales

- Bautizo de Domingo Salvador, 14 de enero [febrero] de 1909, *FamilySearch*, *bautismos 1908-1909*, Sagrario de Villahermosa, diócesis de Tabasco, Tabasco, México, imagen: 122, <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939L-4ZSX-QH?view=index&cc=1909106&lang=es&groupId=M98C-FBX>.
- Bravo Rubio, Berenise, “Cultura católica frente al Tabasco Anticlerical. El proceso de beatificación de Leonardo Castellanos y Castellanos 1919-1924”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Coloquios, Publicado el 10 diciembre 2018, página web: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/74446?lang=es>.
- Breve historia de vida de Fernando Alipi Oropeza, 23 de noviembre de 1895-6 de junio de 1961, *FamilySearch*. <https://www.familysearch.org/es/tree/person/about/L4B8-W5S>.

- Colección Especial Francisco J. Santamaría, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, <https://fjsantamaria.ujat.mx/>.
- *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Provisional de la República Mexicana*, 5 de febrero de 1917, página web: <https://www.constitucionpolitica.mx/versiones-antteriores/1917>.
- Diócesis de Tabasco, página web: <https://diocesisdetabasco.org.mx/historia/>
Hernández Jaimes, Jesús, “Un obispo antiguadalupano” en *Relatos e Historias*, página web: <https://relatosehistorias.mx/nuestras-historias/un-obispo-antiguadalupano>.
- INEGI, “imprime tu mapa”. https://cuentame.inegi.org.mx/imprime_tu_mapa/doc/tab-mpios-color.pdf.
- “Periódico oficial del gobierno del estado libre y soberano de Campeche” 16 de febrero de 1899. http://periodicooficial.campeche.gob.mx/sipoec/public/archivo_historico/1899_307.pdf.
- “Rodolfo Brito Foucher. Archivo Histórico de la UNAM”, 24 de junio de 2025. http://www.ahunam.unam.mx/consultar_fcu?id=3.33.
- *Tea Pan “Río de Piedras”*. <https://historicasteapa.blogspot.com/2019/05/la-fundacion-de-la-diocesis-de-tabasco.html>.

Bibliografía

- Abascal, Salvador. *La reconquista espiritual de Tabasco*. 1ª ed. Editorial Tradición, 1977.
- *Mis recuerdos. Sinarquismo y María Auxiliadora*. 1ª ed. Editorial Tradición, 1980.
- *Tomás Garrido Canabal. Sin Dios, Sin Curas, Sin Iglesias*. 1ª ed. Editorial Tradición, 1987.
- Acha, Pilar. “El Apostolado de la Oración”. en *El caminar histórico de la santidad cristianad: de los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II*, coordinado por Josep Ignasi Saranyana Closa, Juan Antonio Gil Tamayo, María

- Rosario Bustillo, Eduardo Flandes, Santiago Casas Rabasa. Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, 2004.
- Adame Goddard, Jorge. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*. 1ª ed. Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- Arenal Fenochio, Jaime del. “Derecho natural versus Estado revolucionario: el iusnaturalismo en tres juristas “conservadores” del siglo XX.” en *Conservadurismo y derechas de México*, tomo II, coord. por Erika Pani. Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009.,
- Aspe Armella, María Luisa. *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*. 1ª ed. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, 2013.
- Bantjes, Adrian A. “Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De-Christianization Campaigns, 1929-1940”. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 13, núm. 1, (1997): 87-120. Doi: <https://doi.org/10.2307/1051867>.
- “Saints, Sinners, and State Formation: Local Religion and Cultural Revolution in Mexico”. En *The Eagle and the Virgin. Nation and Cultural Revolution in Mexico, 1920-1940*, editado por Mary Kay Vaughan y Stephen E. Lewis. Duke University Press, 2006.
- Barranco, Bernardo. “Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana”. En *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, compilado por Roberto Blancarte. Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Barrón, Luis. “Conservadores liberales: Luis Cabrera y José Vasconcelos, reaccionarios y tráfugas de la Revolución”. En *Conservadurismo y derechas de México*, T. II, coordinado por Erika Pani. Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009.
- Bastian, Jean –Pierre. *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. 1ª ed. Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2015. Kindle.
- Bautista García, Cecilia Adriana. “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX”. *Historia Mexicana*, 41, núm. 1, (2005): pp. 99-144.

- *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México, 1856-1910*. 1ª ed. El Colegio de México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Fideicomiso de las Américas, 2012.
- Bennett Charles. *Tinder in Tabasco: a study of church growth in tropical*. 1ª ed. B. Eerdmans, 1968.
- Betancourt Pérez, Antonio. *La pedagogía del Anarquismo, la escuela racionalista*. 1ª ed. Estudios y Ensayos, 1969.
- Blancarte, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en México*. 1ª ed. Fondo de Cultura Económica, El Colegio Mexiquense, 1992.
- “La Doctrina Social del Episcopado católico mexicano”. En *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, compilado por Roberto Blancarte. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Blanco Velasco, Isabel. *Tabasco. ¿Rojo o creyente?* 1ª ed. Secretaría de Educación, Cultura y Recreación, Dirección de Educación Superior e Investigación Científica de Tabasco, 1992.
- “El Tabasco garridista y la movilización de los católicos por la reanudación del culto”. En *Religión, política y sociedad. El sinarquismo y la Iglesia en México (nueve ensayos)*, coordinado por Rubén Aguilar y Guillermo Zermeño. Universidad Iberoamericana, 1992.
- Bremauntz, Alberto. *La educación socialista en México: antecedentes y fundamentos de la reforma de 1934*. 1ª ed. Sin Editorial, 1943.
- Brito Foucher, Rodolfo. “Mi expedición a Tabasco”. En *Rodolfo Brito Foucher. Escritos sobre la revolución y la dictadura*, selección y estudio introductorio por Beatriz Urías Horcasitas. Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 2005.
- Butler, Matthew. “The Church in ‘Red Mexico’: Michoacan Catholics and the Mexican Revolution, 1920–1929”. *The Journal of Ecclesiastical History*, 55, núm. 3, (2004): 520-541. doi: <https://doi.org/10.1017/S0022046904009960>.
- Cabrera Bernat, Ciprián Aurelio, Rico Medina, Samuel, García Alcaraz, María Guadalupe, et al. *Historia general de Tabasco, Tomo I, Historia Social*. 1ª ed. Gobierno del Estado de Tabasco, Secretaría de Educación, Cultura y Recreación, 1994.

- Camelo Soler, Salvador. *Jóvenes, salud*. 1ª ed. Sin editorial, 1974.
- *Tabasco. La historia y el mito*. 1ª ed. I. A. G. en Color, S. A., 2010.
- Canudas, Enrique. *Trópico Rojo, Historia política y social de Tabasco: los años garridistas 1919/1934*, Tomo I. 1ª ed. Gobierno del Estado de Tabasco, 1989.
- Caparroso, Amado Alfonso. *Tal cual fue Tomás Garrido Canabal*. 1ª ed. Talleres de la Editorial Libros de México, 1985.
- Cárdenas, Lázaro. *Obras, I. Apuntes 1913-1940*. 1ª ed. Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Castillo, David Benjamín. “A la extrema derecha del conservadurismo mexicano: el caso de Salvador Abascal y Salvador Borrego”. Tesis de doctorado en Historiografía, Universidad Autónoma Metropolitana, 2012.
- Ceballos, Manuel. *El catolicismo social, un tercero en discordia, Rerum Novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. 1ª ed. El Colegio de México, 1991.
- “La Iglesia católica en el Porfiriato y en la Revolución”. En *Historia Mínima de la Iglesia Católica en México*, coordinado por Antonio Rubial, Brian Connaughton, Manuel Ceballos y Roberto Blancarte. El Colegio de México, 2021.
- Chávez Zamora, Isabel. *Tomás Garrido de líder carismático a líder institucional*. 1ª ed. Gobierno del Estado de Tabasco, 1987.
- Clark Christopher, y Wolfram Kaiser, “Introduction: The European culture wars”. En *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, editado por Christopher Clark y Wolfram Kaiser. Cambridge University Press.
- “The New Catholicism and the European Culture Wars”. En *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, editado por Christopher Clark y Wolfram Kaiser. Cambridge University Press.
- Connaughton, Brian. “Una Iglesia fracturada”. En *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*, tomo I, coordinado por Margarita Moreno Bonett y Rosa María Álvarez González. UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2010.
- Correa, Eduardo. *El Partido Católico Nacional y sus directores. Explicaciones de su fracaso y deslinde de Responsabilidades*. 1ª ed. Fondo de Cultura Económica, 1991.

- Crespo Reyes, Sofía. *Entre la filantropía y la práctica política: la Unión de Damas Católicas Mexicanas en la Ciudad de México, 1860-1932*. 1ª ed. UNAM, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2022. Kindle.
- Delgado Ruiz, Manuel. *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*. 1ª ed. Editorial Ariel, 2001.
- Díaz Patiño, Gabriela. *Católicos, liberales y protestantes. El debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848-1908)*. 1ª ed. El Colegio de México, 2016.
- Domínguez Gómez, Rafael, “De la vida cotidiana”. En *Tabasco, textos de su historia*, vol. 2, compilado por María Eugenia G., Ana Lau F. y Ximena Sepulveda G. Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, Gobierno del Estado de Tabasco, 1985.
- Dromundo, Baltasar. *Tomás Garrido. Su vida y su leyenda*. 1ª ed. Editorial Guarania, 1953.
- Dulles, John W. F. *Ayer en México. Una crónica de la Revolución (1919-1936)*. 1ª ed. Fondo de Cultura Económica, 2018.
- ECOSUR. *Informe del Programa de Fortalecimiento y Capacitación en los Municipios en Relación a Capacidades y Acciones de Adaptación ante el Cambio Climático y Vulnerabilidad en Tabasco*. El Colegio de la Frontera Sur, Unidad Villahermosa, Secretaría de Energía, Recursos Naturales y Protección Ambiental del Estado de Tabasco, 2015.
- Fallow, Ben. “Varieties of Mexican Revolutionary Anticlericalism, iconoclasm and otherwise, 1915-1935”. *The Americas* 65, núm 4, (2009): 481-509. Doi: <https://doi.org/10.1017/S0003161500062234>.
- *Religion and State Formation in Postrevolutionary Mexico*. 1a ed. Duke University Press, 2013.
- Fernández Manero. “Primer informe de gobierno (1936)” en *Tabasco a través de sus gobernantes 1936-42*, tomo 4. Gobierno del Estado de Tabasco, 1988.
- Ferrer Guardia, Francisco. *La Escuela Moderna*. 2ª ed. Tusquets, 2002.
- Filigrana Rosique, Jesús Arturo. *El Tabasco de Tomás Garrido*. 1ª ed. Ediciones Monte Carmelo, 2007.
- “La construcción del Estado nacional posrevolucionario en la perspectiva del sureste de México 1915-1935”. Tesis de doctorado en Historia, Universidad Veracruzana, 2016.

- *Leviatán y su caja negra. Tabasco, 1870-1935*. 1ª ed. Secretaría de Cultura de Tabasco, 2020.
- Galeana, Patricia. “Prólogo: un recuento histórico sobre la secularización del Estado y de la sociedad en México”. En *Secularización del Estado y la sociedad*, coordinado por Patricia Galeana. Siglo XXI Editores, Senado de la República, 2010.
- Galván, Luz Elena. “Educación durante el cardenismo”. En *Lázaro Cárdenas: Modelo y legado*, Tomo III, dirigido por José Manuel Villalpando. Instituto Nacional de Estudios Históricos de las revoluciones en México, 2009.
- García, Severo. *El indio Gabriel (La matanza de San Carlos)*. 1ª ed. Editorial Jus, 1957.
- Gaytán, Felipe. “Laicidad y secularización en el marco de la modernidad”, en *Para entender y pensar la laicidad III*, coordinado por Pedro Salazar Ugarte, et al. UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- Gil y Sáenz, Manuel. *Compendio histórico, geográfico y estadístico del Estado de Tabasco*. 1ª ed. Tip. de J. M. Ábalos, 1872.
- Giuseppe, Massimo de. “El Tabasco racionalista frente a lo indígena: entre laboratorio social y experimentación cultural (1922-1934)”. *Historia Mexicana* 61, núm. 2, (2011): 643-706.
- González Calzada, Manuel. *Tomás Garrido: (Al derecho y al revés)*. 1ª ed. S.E, 1940.
- González, Luis. *Historia de la Revolución mexicana. 1934-1940, vol. 14. Los artífices del cardenismo*. 1ª ed. El Colegio de México, 1979.
- *Historia de la Revolución mexicana. 1934-1940, vol. 15. Los días del presidente Cárdenas*. 1ª ed. El Colegio de México, 1979.
- Greaves, Cecilia. *Del radicalismo a la unidad nacional: una visión de la educación en el México contemporáneo (1940-1964)*. 1ª ed. El Colegio de México, 2008.
- Greene, Graham. *El poder y la gloria*. 2ª ed. Editorial Porrúa, 2014.
- *Caminos sin ley*. 2ª ed. Editorial Porrúa, 2014.
- Guerra Manzo, Enrique. “El fuego sagrado. La Segunda Cristiada y el caso de Michoacán (1931-1938)”. *Historia Mexicana* 55, núm. 2, (2005): 513-575.
- “La salvación de las almas. Estado e Iglesia en la pugna por las masas, 1920-1940”. *Argumentos (Méx.)* 20, núm. 55. (2007): 121-153.

- Guerra, François-Xavier. *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, Tomo I. 2ª ed. Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Guevara Niebla, Gilberto, (compilador). *La educación socialista en México (1934-1945)*. 1ª ed. Ediciones El Caballito, Secretaría de Educación Pública, 1985.
- Gutiérrez Portillo, Ángel. *El rostro religioso de Tabasco: la conquista católica de las almas y el advenimiento del protestantismo, 1519-1940*. 1ª ed. Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2024.
- Hale, Charle. “Emilio Rabasa: liberalismo, conservadurismo y revolución” en *Conservadurismo y derechas de México*, tomo II, coord. por Erika Pani. Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009.
- Huerta, Yasir Armando. “La cofradía del Señor de la Salud, San Cosme y San Damián de la ciudad de México (siglo XVIII)”. Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- Javier Quero, Julio César. *Manuel Gil y Sáenz. Primer historiador de Tabasco*. 1ª ed. Universidad Olmeca, A.C., 2023.
- Joseph, Gilbert. *Revolución desde afuera, Yucatán, México y los Estados Unidos, 1880-1924*. 1ª ed. Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Jrade, Ramón. “Inquiries into the Cristero Insurrection Against the Mexican Revolution”. *Latin American Research Review* 20, núm. 2, (1985): 53-69. Doi: <https://doi.org/10.1017/S0023879100034488>.
- Kirshner, Alan. *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*. 1ª ed. Secretaría de Educación Pública, 1976.
- Knight, Alan. “El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución (una interpretación)”. *Historia mexicana*, vol. 35, núm. 1, (1985): 59-91.
- “Armas y arcos en el paisaje revolucionario mexicano”. En *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, compilado por Gilbert Joseph y Daniel Nunget. Ediciones Era, 2002.
- *La Revolución Mexicana*. 1ª ed. Fondo de Cultura Económica, 2010.
- “La mentalidad y el modus operandi del anticlericalismo revolucionario”. en *Repensar la Revolución Mexicana*, tomo II, México, El Colegio de México, 2013.
- Kubli, Luciano. *Cárdenas en Tabasco*. 1ª ed. Sin editorial, 1935.

- León XIII. *Encíclica Rerum Novarum sobre la cuestión obrera de S.S. León XIII y radiomensaje de S.S. Pío XII en el cincuentenario de la "Rerum Novarum"*. 1ª ed. Ediciones Paulinas, 1976.
- Mac Gregor Campuzano, Javier. "La derecha mexicana en los años veinte: tradición católica y conservadurismo". *Revista de Historia de América*, núm. 160, (2021): 275-303. Doi: <https://doi.org/10.35424/rha.159.2020.636>.
- Martínez Assad, Carlos. *Los Lunes Rojos, la educación racionalista en México*. 1ª ed. Secretaría de Educación Pública, Ediciones El Caballito, 1986.
- *Los rebeldes vencidos. Cedillo contra el Estado cardenista*. 1ª ed. Fondo de Cultura Económica, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1990.
- *Breve historia de Tabasco*. 2ª ed. Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2006.
- *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*. 1ª ed. Fondo de Cultura Económica, 2020.
- Martínez Hernández, Walter Raúl. "El movimiento de los Camisas Rojas: política, modernidad y religión en el Tabasco de Tomás Garrido Canabal, 1931-1935". Tesis de doctorado en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.
- Matute, Álvaro. *Historia de la Revolución Mexicana. 1917-1924, vol. 8. La carrera del caudillo*. 1ª ed. El Colegio de México, 1980.
- Medina, Luis. "Origen y Circunstancia de la Idea de Unidad Nacional". *Foro Internacional* 14, núm. 3, (1974): 265-290.
- *Historia de la Revolución Mexicana. 1940-1952, vol. 18. Del Cardenismo al Avilacamachismo*. 1ª ed. El Colegio de México, 1978.
- Méndez Moreno, Carlos Domingo. *El Anticlericalismo en Tabasco: entre prácticas, símbolos y representaciones*. 1ª ed. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016.
- Meyer, Jean. "La segunda Cristiada en Michoacán, 1932-1940". En *Actas del II Coloquio de Historia y Antropología Regional*. El Colegio de Michoacán, México, 1980.
- *La Cristiada I. La guerra de los cristeros*. 9ª ed. Siglo XXI Editores, 1985.
- *La Cristiada, II. El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*. 9ª ed. Siglo XXI Editores, 1985.
- *La Cristiada III. La guerra de los cristeros*. 9ª ed. Siglo XXI Editores, 1985

- “La cuestión religiosa de México (1926-1929)”. En *La participación política del clero en México*, coordinado por Luis J. Molina Piñeiro. Universidad Autónoma de México, Facultad de Derecho, 1990.
- *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*. 1ª ed. Tusquets Editores, 2003.
- *Pro domo mea: La Cristiada a la distancia*. 1ª ed. CIDE, 2004.
- “La Iglesia católica en México, 1929-1965”. En *Conservadurismo y derechas de México*, T. II, coordinado por Erika Pani. Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009.
- Meyer, Lorenzo. *México y los Estados Unidos en el conflicto petrolero (1917-1942)*. 2ª ed. El Colegio de México, 1972.
- Cayetano Reyes García, y Enrique Krauze. *Historia de la Revolución Mexicana. 1924-1928, vol. 11. Estado y sociedad con Calles*. 1ª ed. El Colegio de México, 1977.
- *Historia de la Revolución Mexicana. 1928-1934, vol. 12. Los inicios de la institucionalización: la política del Maximato*. 1ª ed. El Colegio de México, 1978.
- Meza Huacuajua, Ivonne. “Entre libros y fusiles: la formación ideológica de la juventud garridista y los ‘Camisas Rojas’ en Tabasco, 1922-1935”. *Secuencia*, núm. 105, (2019): 1-28. Doi: <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i105.1565>.
- Mijangos, Pablo. *Entre Dios y la República. La separación Iglesia-Estado en México, siglo XIX*. 1ª ed. CIDE, Tirant Lo Blanch, 2018.
- Moctezuma, Aquiles. *El conflicto religioso de 1926. Sus orígenes, su desarrollo, su solución*, Tomo II. 1ª ed. Editorial Jus, 1960.
- Moreno Chávez, José Alberto. “Quemando Santos para Iluminar Conciencias. Desfanatización y Resistencia al Proyecto Garridista, 1924-1935”. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, núm. 42, (2011): 37-74. Doi: <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2011.42.30389>.
- Negrete, Marta Elena. *Relaciones entre la iglesia y el Estado en México: 1930-1940*. 1ª ed. El Colegio de México, Universidad Iberoamericana, 1988.
- Noyola Gómez, Alonso. “Sinarquismo: el psicodrama fascista, 1934-1949”. Tesis de licenciatura en Ciencias Política y Administración Pública, Escuela Nacional de Estudios Profesionales “Acatlán”, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

- Ocampo, Javier. "José Vasconcelos y la Educación mexicana". *Revista historia de la Educación Latinoamericana* 7, (2005): 137-157.
- O'Dogherty, Laura. *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*. 1ª ed. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.
- Olivera Sedano, Alicia. *La guerra cristera. Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929*. 1ª ed. Fondo de Cultura Económica, 2019.
- Plasencia de la Parra, Enrique. *Personajes y escenarios de la rebelión delahuertista 1923-1924*. 1ª ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Miguel Ángel Porrúa.
- Pérez Castro, Judith. "Avatares y desafíos del Instituto Juárez de Tabasco". *Secuencia*, núm. 91, (2015): 151-170. Doi: <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i91.1252>.
- Pérez-Rayón, Nora. "El anticlericalismo en México. una visión desde la sociología histórica". *Sociológica* 19, núm. 55 (2004): 113-152.
- Pérez Sánchez, Beatriz. "Los Partidos Políticos en Tabasco (1988-1994)". Tesis de maestría en Ciencia Política, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Pérez Vidal, Armando. *El Indio Gabriel, apóstol y mártir chontal. La resistencia pacífica de los indígenas chontales del siglo XX. Memorias y documentos*. 1ª ed. Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2022.
- Ramírez Rancaño, Mario. *La reacción mexicana y su exilio durante la Revolución de 1910*. 1ª ed. Miguel Ángel de Porrúa, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Sociales, 2002.
- Rius Facius, Antonio. *La juventud católica y la Revolución mejicana, 1910-1925*. 1ª ed. Editorial Jus, 1963.
- Ribera Carbó, Anna. *Francisco J. Múgica. El presidente que no tuvimos*. 1ª ed. Fondo de Cultura Económica, 2024.
- Ridgeway, Stan. "Monopoly, and the Mexican Revolution: Tomás Garrido Canabal and the Standard Fruit Company in Tabasco (1920-1935)". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 17, núm. 1, (2001): 143-169. Doi: <https://doi.org/10.1525/msem.2001.17.1.143>.
- Rodríguez Lapuente, Manuel. "El Sinarquismo y Acción Nacional: las afinidades conflictivas", *Foro Internacional* 29, núm. 3 (1989): 440-458.

- Rosas Salas, Sergio. “La Ley Tejeda y el anticlericalismo en las regiones: las razones y las bases sociales de una reglamentación constitucional (Veracruz, 1931)”. En *La Constitución de 1917 y las relaciones Iglesia-Estado en México. Nuevas aportaciones y perspectivas de investigación*, coordinado por Pablo Mijangos, Tomás de Híjar y Juan Carlos Casas. Universidad Pontificia de México, 2020.
- “Fe, ciencia y patria: guerras culturales y escuelas católicas en Puebla (1870–1900)”. *Letras Históricas*, núm. 27 (2022): 28 pp. Doi: <https://doi.org/10.31836/lh.27.7378>.
- “Nuevo catolicismo en una ciudad episcopal: sociedad, culto y devoción en Puebla, 1885–1914”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 50, núm. 2, (2023): 321-349. Doi: <https://doi.org/10.15446/achsc.v50n2.103730>.
- “El episcopado mexicano en tiempos del Concilio Vaticano I: entre la Reforma Liberal y la Reforma Ultramontana”. en *México y el Concilio Vaticano I*, coordinado por Pablo Mijangos, Matthew Butler y Sergio Rosas. Universidad Pontificia de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, 2024.
- Roseberry, William. “Hegemonía y lenguaje contencioso”. En *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, compilado por Gilbert Joseph y Daniel Nunget. Ediciones Era, 2002.
- Roselló Soberón, Estela. “De Iglesias, catedrales, capillas y conventos: paradojas y claroscuros de nuestro patrimonio colonial”. En *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*. editado por Pablo Escalante. CONACULTA, 2011.
- Ruiz Abreu, Carlos, Torruco Saravia, Geney y Balcázar Elías, Antonio. *Historia general de Tabasco, Tomo II, Historia Económica*, 1ª ed. Gobierno del Estado de Tabasco, Secretaría de Educación, Cultura y Recreación, 1994.
- y Jorge Luis Capdepon Ballina. *Las fronteras del agua. Historia de los límites territoriales de Tabasco*. 1ª ed. Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2015.
- Scott, James. *Weapons of the Weak, Everyday Forms of Peasant Resistance*. 1a ed. Yale University Press, 1985.
- *Los dominados y el arte de la resistencia*. 1ª ed. Ediciones Era, 2000.
- Serrano Álvarez, Pablo. “El sinarquismo mexicano en el Bajío mexicano (1934-1951). Historia de un movimiento social regional”. *Estudios de Historia Moderna y*

Contemporánea de México, núm. 14 (1991): 195-236, doi: [10.22201/iih.24485004e.1991.014.68856](https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.1991.014.68856).

- Servín, Elisa. “Entre la Revolución y la reacción: los dilemas políticos de la derecha”, en *Conservadurismo y derechas de México*, tomo II, coord. por Erika Pani. Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009.
- Sosa Elízaga, Raquel. *Los códigos ocultos del cardenismo*. 1ª ed. UNAM, Plaza y Valdés Editores, 1996.
- Torres Septián, Valentina. “La educación entre sombras: los años de persecución”. En *Los Cristeros. Conferencias del Ciclo de Primavera de 1996*. Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1996.
- Torres Vera, Trinidad. *Mujeres y utopía, Tabasco Garridista*. 1ª ed. Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2001.
- Torruco Saravia, Geney. *Villahermosa. Nuestra ciudad*, Tomo III. 1ª ed. Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 1992.
- Tostado, Marcela. *El Tabasco porfiriano*. 1ª ed. Gobierno del Estado de Tabasco, 1985.
- *El intento de liberar a un pueblo, educación y magisterio tabasqueño con Garrido Canabal: 1924-1935*. 1ª ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991.
- Vaughan, Mary Kay. “Cambio ideológico en la política educativa de la SEP: Programas y libros de texto, 1921-1940”. En *Escuela y sociedad en el periodo cardenista*, editado por Susana Quintanilla y Mary K. Vaughan. Fondo de Cultura Económica, 1997.
- *La política cultural en la revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México 1930-1940*. 1ª ed. Secretaría de Educación, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Townsend, William C. *Lázaro Cárdenas, demócrata mexicano*. 1ª ed. Editorial Grijalbo, 1954.
- Vega, Hans Martz de la y Cecilia González Morales. “Las orientaciones de las iglesias en el sureste mexicano. Tres casos en el Estado de Tabasco: Oxolotán, Tenosique y San Juan Bautista-Villahermosa”. *Cosmovisiones/Cosmovisões* 1, núm. 3, (2021): 15-46.
- Urías Horcasitas, Beatriz. “El perfil de un contrarrevolucionario”. En *Rodolfo Brito Foucher. Escritos sobre la revolución y la dictadura*, selección y estudio introductorio por Beatriz Urías Horcasitas. Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 2005.

----- “Prólogo”. En *Rodolfo Brito Foucher. Escritos sobre la revolución y la dictadura*, selección y estudio introductorio por Beatriz Urías Horcasitas. Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 2005.

----- *Historias Secretas del Racismo en México*. 1ª ed. Tusquets Editores, 2007.

Wolff, Elias. “Sacramentos, símbolos de comunhão: elementos para um mútuo reconhecimento entre as igrejas”. *Horizonte* 21, núm. 64, (2023): 32 pp. Doi: [10.5752/P.2175-5841.2023v21n64e216413](https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2023v21n64e216413).

Zazo Jiménez, Eduardo. “Dos conceptos de la modernidad: religión y secularización”. *Bajo Palabra* 2, núm. 19 (2018): 149-170. Doi: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.19.007>.