

# RESISTENCIA CATÓLICA Y CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA FEMENINA: SONORA, 1915-1937

## CATHOLIC RESISTANCE AND THE CONSTRUCTION OF FEMININE CITIZENSHIP: SONORA, 1915-1937

Elizabeth Cejudo Ramos\*

Fecha de recepción: 18 de mayo de 2023 • Fecha de aprobación: 10 de julio de 2024.

**Resumen:** El objetivo de este artículo es dar cuenta del proceso de construcción de la ciudadanía emprendido por las mujeres católicas en Sonora a partir de su activa participación en oposición a las políticas anticlericales impuestas por los gobiernos emanados de la Revolución durante el primer tercio del siglo xx. Se propone que el asociacionismo promovido por la diócesis sonorensis desde el periodo porfirista y la transformación social generada por la Revolución mexicana fueron incentivos para que las mujeres católicas sonorenses configuraran la cara visible de la resistencia católica en el estado. A través del análisis de sus estrategias para la defensa de la libertad religiosa en el transcurso de tres olas anticlericales (1914, 1926 y 1932) es posible observar que su respuesta a dichas políticas llevó a las mujeres católicas a la construcción de agencia humana, la identificación de sus derechos, el desarrollo de estrategias para su defensa y su autorreconocimiento como ciudadanas.

**Palabras clave:** anticlericalismo; ciudadanía; agencia humana; acción católica; Sonora.

**Abstract:** The object of this article is to give account of the process of the construction of citizenship undertaken by the Catholic women in Sonora given from their active participation in opposition to the anticlerical politics imposed by the government emanated by the Revolution during the first third period of the xx<sup>th</sup> century. It proposes that the associationism promoted by the Sonoran diocese since the beginning of the Porfirian period and the social reconfiguration berated by the Mexican Revolution, were incentives for the Sonoran catholic women to become the visible faces in the state Catholic resistance.

\* Universidad de Sonora, México, elizabetcejudo@gmail.com.

Through the analysis of their strategies for the religious liberty defense in the course of the three anticlerical waves (1914, 1926 and 1932) it is possible to observe that their response to such policies guided them to the construction of human agency, the identification of their rights, the developing of strategies for their defense and their auto recognition as citizens.

**Keywords:** anticlericalism; citizenship; agency; Catholic action; Sonora

**Résumé:** L'objectif de cet article est de rendre compte du processus de construction de la citoyenneté entrepris par les femmes catholiques de Sonora à travers leur participation active à l'opposition aux politiques anticléricales imposées par les gouvernements de la Révolution au cours du premier tiers du xx<sup>e</sup> siècle. Il est proposé que l'associationnisme promu par le diocèse de Sonora depuis la période porfirienne et la reconfiguration sociale générée par la révolution mexicaine, ont incité les femmes catholiques de Sonora à devenir la face visible de la résistance catholique dans l'État. L'analyse de leurs stratégies de défense de la liberté religieuse au cours de trois vagues anticléricales (1914, 1926 et 1932) permet d'observer que leur réponse à ces politiques les a conduites à la construction d'un agence humain, à l'identification de leurs droits, à l'élaboration de stratégies de défense et à leur auto-reconnaissance en tant que citoyennes.

**Mots-clés :** anticléricalisme ; citoyenneté ; agence ; action catholique ; Sonora.

## Introducción

La cálida noche del siete de junio de 1935, Cócorit, municipalidad ubicada al sur del estado de Sonora, perdió su habitual tranquilidad cuando una llamarada surgió de la iglesia del pueblo. La bandera rojinegra, símbolo de la campaña desfanatizadora, que ondeaba desde la cúpula del templo había sido quemada y de inmediato se iniciaron las investigaciones para dar con los responsables. El año previo, el sacerdote del pueblo fue expulsado de la iglesia y el gobierno estatal confiscó el inmueble para darlo en préstamo al Bloque Juvenil Revolucionario, cuyos integrantes aseguraban que damas católicas, enemigas del gobierno, fueron las responsables del incidente.

Las pesquisas dieron con los responsables materiales, quienes señalaron a las señoritas Elena Rosales y Artemisa Esquer, católicas de la localidad, como las artífices de la idea y quienes proporcionaron los instrumentos para cometer el delito. Aunque las mujeres negaron los hechos fueron declaradas culpables y obligadas a pagar una multa de doscientos pesos o cumplir sesenta días de cárcel por considerarlas autoras intelectuales (Cejudo Ramos 2021a, 204).

Este acto de abierta resistencia hacia las medidas anticlericales impuestas en el estado de Sonora a partir de 1931 no fue un hecho extraordinario. Ante la puesta en marcha de la campaña desfanatizadora, que buscaba eliminar la influencia social de la Iglesia católica y la dimensión religiosa de la cultura regional, la comunidad católica desarrolló diversos repertorios de acción para defender su derecho a la libertad religiosa. Se ha documentado que en gran medida estos actos de resistencia fueron encabezados por mujeres católicas laicas, quienes, a través del ejercicio de la resistencia pasiva, la desobediencia civil, los actos de protesta en espacios públicos, la negociación con autoridades y la participación en procesos electorales lograron revertir los efectos de la campaña y mantener la práctica religiosa entre el catolicismo sonorenses (Cejudo Ramos 2021a).

La participación mayoritaria de mujeres en los procesos de resistencia católica sonorenses responde a varios elementos de explicación. En esta propuesta se ponderan dos como los centrales: la consolidación de la Iglesia como un espacio de sociabilidad que permitía e incentivaba la participación de las mujeres en asuntos que traspasaban el espacio doméstico y la politización del sector femenino producto del complejo proceso que configuró la Revolución mexicana. A estos factores se les puede sumar el desinterés por parte de los varones en asuntos religiosos, observado por la jerarquía eclesiástica de la región, noción que requiere una revisión más profunda. En este escenario, la participación de las mujeres en la

resistencia católica requiere una toma de postura, el autoconocimiento de sus derechos y el desarrollo de estrategias para defenderlos, lo que supone construir un ejercicio cívico que aún no se reconocía plenamente en la Constitución mexicana.

El objetivo de este artículo es dar cuenta del proceso de construcción de ciudadanía emprendido por las mujeres católicas sonorenses a partir de su activa participación en resistencia a las políticas anticlericales impuestas por los gobiernos emanados de la Revolución. En primer término, se abordarán algunos aspectos del modelo católico femenino en el periodo que permite la incursión no castigada en la esfera pública desde el asociacionismo de la Iglesia, entendido en esta propuesta como un espacio bisagra, un puente entre la vida doméstica y la social, que pudo ser cruzado gracias a la noción de maternidad espiritual, configurando una identidad dividida entre la madre y la oradora, que le permite una expresión política desde su lugar de ángel del hogar. Igualmente, se explorarán los ejercicios de ampliación de ciudadanía catapultados por la Revolución mexicana y se reconocerán los elementos de construcción de agencia humana y ciudadanía que experimentaron las mujeres católicas ante la crisis que supusieron las tres olas anticlericales puestas en marcha en el primer tercio del siglo xx; un tercer apartado explicará la presencia de las mujeres católicas en las actividades de la diócesis de Sonora. Finalmente, se explicarán las particularidades del caso sonorenses y, posteriormente, ofreceré algunas consideraciones finales.

## **La Iglesia como espacio bisagra, entre la madre y la oradora**

La dicotomía entre lo público y privado ha sido fundamental a lo largo de la historia para construir la conceptualización entre lo masculino y lo femenino. De acuerdo con Hannah Arendt, *lo público* significa dos fenómenos estrechamente relacionados: todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo el mundo; también el término público significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él (citada en Vélez 2008, 83).

Para Amorós, la distinción entre la esfera pública y la esfera privada supone una invariante estructural que articula las sociedades jerarquizando los espacios: el espacio que se adjudica al hombre y el que se adjudica a la mujer. Así,

las actividades socialmente más valoradas, las que tienen un mayor prestigio, las realizan prácticamente en todas las sociedades conocidas los varones. Puede haber alguna rara excepción, pero son las actividades más valoradas las que configuran o constituyen el espacio de lo público... es decir cuando una tarea tiende

a hacerse valorar, tiende a hacerse pública, tiende a masculinizarse y a hacerse reconocer (citada en Vélez 2008, 75).

De acuerdo con Mary Nash (1995), el varón era definido como público, se configuró una identidad masculina que suponía un sujeto político activo y un ciudadano por definición, a través del trabajo y la vida pública (245). En tanto, la identidad de la mujer seguía manteniéndose desde la reproducción, el papel maternal se mantenía en el centro de su deber-ser. La asignación de roles y espacio a partir de la diferenciación sexual llevó a una exclusión explícita de los espacios públicos bajo el argumento «de supuestas aptitudes naturales para la vida doméstica, como la afectividad, el sentimentalismo, la abnegación y la carencia de atributos “masculinos” como la racionalidad, la inteligencia, la capacidad de juicio o la competitividad» (247). Uno de los logros más importantes del movimiento feminista a través de la historia, sostiene Nash, es el cuestionamiento de esta distinción.

De acuerdo con Lucía Bracamonte, el modelo del género femenino adoptado por la Iglesia católica fue estructurado en un sentido binario y complementario, que con base biológica naturaliza lo masculino y lo femenino hasta convertirlo en esencial, en designio divino inalterable. Dicha diferencia entre sexos también supone «una complementariedad armónica», los hombres asociados a la razón y las mujeres a los sentimientos (Bracamonte 2014, 93). Esta caracterización sostiene en buena medida al «ángel del hogar» y la «perfecta casada», ideales femeninos basados en la Virgen María, que se convirtió en el modelo por excelencia a través de la definición de una doble vocación para las mujeres católicas: virginidad y maternidad (Cejudo Ramos 2021a, 197).

A pesar de que la idea de la mujer como centro del hogar, en el espacio privado, permanece durante las primeras décadas del siglo xx, el discurso de género católico sufrió variaciones en parte por la preocupación de que las mujeres abandonaran la religión en aras de seguir un feminismo liberal, que emergía como corriente dominante en la época. La maternidad vista como la característica esencial de las mujeres desde el catolicismo, no solo sería planteada para la crianza de los hijos, su misión desbordaba las barreras del hogar para extrapolarse en una suerte de maternidad social que abonaría en los objetivos de los diversos proyectos católicos. Según Mínguez (2014, 210), se entendía que la influencia femenina podía rebasar ampliamente los límites del hogar y colaborar en el denominado proyecto de recristianización de la sociedad.

A través de la caridad y el apostolado social, las virtudes de la madre católica protectora fueron aprovechadas para cuidar de las clases menesterosas en un inicio, luego para proteger a la niñez y juventud de los peligros de la modernidad. Eventos como la feminización de la Iglesia<sup>1</sup> y los procesos de secularización por parte de los gobiernos liberales provocaron que la jerarquía eclesiástica acudiera al laicado para que a través de la acción colectiva y luego la acción católica participaran de la intervención social de la Iglesia, con ello, las mujeres madres de familia serían también madres sociales, a través de la caridad y luego como parte de los programas de catolicismo social.

En seguimiento a esta idea, conviene retomar la noción propuesta por Joan Scott (2006) sobre la madre y la oradora. De acuerdo con la historiadora norteamericana, la identidad femenina se compone de dos grandes fantasías que se van sedimentando al paso del tiempo (130). La primera acude a ciertas características masculinas para formar parte de movilizaciones y transgrede visiblemente las fronteras de género a partir de una «feminidad inapropiada» (136). La segunda, si bien personifica «la feminidad aceptable, cumpliendo con el papel reproductivo asignado» (138), también ha encontrado en la maternidad un conducto para consolidar la identificación feminista, esto es, mejorar las condiciones de las mujeres para que eventualmente mejore la situación de su familia y comunidad. La fantasía maternal, construida histórica y doctrinalmente bajo el ejemplo de la Virgen María, se entrecruza con la oradora que acude al llamado de su Iglesia para ejercer la acción católica a través de la lucha por la libertad religiosa.

Así, la labor en la Iglesia se presentaba como un espacio bisagra, un puente entre lo privado y lo público que suponía una participación extradoméstica no castigada socialmente y que contribuyó en gran medida al sostenimiento de la Iglesia en los momentos más complejos. Entrado el siglo xx las mujeres mexicanas mantenían una estrecha relación organizativa en espacios generados por la Iglesia católica,<sup>2</sup> lo cual permitió su articulación cuando vieron su libertad religiosa bajo amenaza con la implementación de políticas anticlericales planteadas por los gobiernos emanados de la Revolución mexicana.

### **Ciudadanía revolucionaria: El contexto de oportunidad política**

De acuerdo con la historiadora Joan Scott (2012), cuando los artífices de la Revolución francesa anunciaron la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano en 1789 tenían conciencia de los riesgos que implicaba un

pronunciamiento tan universalista, y si bien el discurso fue útil para configurar con respaldo del ánimo popular una Constitución que significó la transición del Antiguo Régimen a un gobierno basado en la soberanía del pueblo y el orden natural de las cosas (39), también generó ruido cuando dicha estructura legal no incluyó en la ciudadanía a ciertos actores: esclavos, hombres de color libres y mujeres (39).

Con respecto al sector femenino, eventualmente se discutieron e implementaron consideraciones referentes al matrimonio, divorcio y propiedad; es así que se reconocían las mujeres como agentes civiles, pero se les excluía de manera explícita de la arena política. En dicha condición, apunta Scott (2012), se reconoce el origen del feminismo (40). Para 1791, año que enmarca las discusiones para conformar la nueva Constitución, Olympe de Gouges publicó la ya célebre Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana, que insistía en el reconocimiento de derechos iguales para ambos sexos, pues las mujeres también debían considerarse individuos.

La ampliación de la categoría de ciudadano a sectores sociales excluidos de su ejercicio constituía uno de los ejes movilizadores en las revoluciones liberales del siglo XIX y en los procesos de transformación democrática de los principales países europeos (Nash 1995, 242). La aportación de De Gouges no fue la única afirmación feminista en este contexto, sin embargo, su corta trayectoria se convirtió en un pilar para sostener las diferentes movilizaciones en la búsqueda por la ampliación de ciudadanía hacia las mujeres que se extendió por décadas, encontrando su auge en el cambio de siglo, con la crisis que significó la Gran Guerra y las movilizaciones sufragistas que se extendieron rápidamente por Occidente, pugnando por el reconocimiento de la ciudadanía plena de las mujeres y su urgente intervención en la vida política.

Justo en el contexto del cambio de siglo, explota la Revolución mexicana. Iniciada en noviembre de 1910, la lucha armada en sus diferentes etapas supuso un trastocamiento en el orden político, social y cultural del país. Como en las otras revoluciones, el caos en la lucha armada y el proceso de reconstrucción de gobiernos posteriores requería un esfuerzo en donde cabían todas las manos, incluso las femeninas, y aunque las mujeres participaron activa y consistentemente en el proceso, no se reconoció su ciudadanía plena en la Constitución emanada de la lucha revolucionaria. Este nuevo régimen construyó nuevos ciudadanos, sin embargo, mantuvo a dos sectores en la minoría de edad: los indígenas y las mujeres (Kaplan 2008, 410).

A pesar de que se registraron peticiones para el reconocimiento del voto femenino en México en el Congreso Constituyente (Cano 2014, 39), la Constitución de 1917 no reconoció la ciudadanía plena de las mujeres, a partir del siguiente argumento:

en el estado en que se encuentra nuestra sociedad, la actividad de la mujer no ha salido del círculo del hogar doméstico, ni sus intereses se han desvinculado de los miembros masculinos de la familia, no ha llegado entre nosotros a romperse la unidad de la familia, como llega a suceder con el avance de la civilización, las mujeres no sienten pues la necesidad de participar en los asuntos públicos, como lo demuestra la falta de todo movimiento colectivo en ese sentido (Tuñón 2014, 82).

Además de la citada falta de interés observada por los integrantes del constituyente, se refirió una supuesta incapacidad y falta de educación para ser electoras, a ello se sumaba el temor de que el voto femenino fuera dirigido por el clero (Cano 1999, 203), lo cual se entiende lógico en el contexto de la primera ola anticlerical emanada de la Revolución mexicana. A pesar de la restricción en la arena pública, la carta magna sí reconoció algunos derechos para las mujeres mexicanas, como la igualdad de salario, la posibilidad de ocupar cargos públicos, asociarse con fines políticos, el derecho de petición y aun el de tomar armas en defensa de la República (Cano 1999, 203). Sumado a la anterior, debe señalarse la promulgación de la Ley del Divorcio en 1914 y la Ley de Relaciones Familiares proclamada en 1917.

Si bien es cierto que la Revolución mexicana se ha considerado un evento patriarcal (Olcott 2005, 7-10) y la agenda de los hombres revolucionarios no consideraba el trastocamiento de los roles de género, un movimiento emergente de mujeres mexicanas capitalizó el contexto de oportunidad política que representó la lucha armada y la configuración del Estado nación posrevolucionario para pugnar por la ampliación de ciudadanía y el reconocimiento de derechos para el sector femenino.

Los años posteriores a la instauración de la Constitución de 1917 fueron marco de grandes avances en el proceso organizativo de las mujeres mexicanas que se expresó con mayor fuerza durante la década de 1930 con la creación del Frente Único Pro Derechos de la Mujer, organización que aglutinaba a diversos sectores e ideologías políticas, cuyo objetivo era «pelear por beneficios inmediatos, como los molinos motorizados de nixtamal y la reforma agraria, así como objetivos políticos de largo plazo, como el sufragio y el combate al fascismo» (Olcott

2008, 355). Justamente el tema del sufragio femenino tomó gran fuerza a mediados de la década, en buena medida gracias al espaldarazo público del presidente Lázaro Cárdenas al movimiento amplio de mujeres; además del apoyo expresado a la iniciativa, el mandatario resolvió abrir los plebiscitos internos de su partido al sector femenino, de tal manera que las mujeres podrían votar para decidir quiénes serían los candidatos del Partido Nacional Revolucionario (PNR); dicho proceso generó alta expectativa y una efervescencia política que se extendió por todo el país.

Si atendemos a una concepción amplia de ciudadanía, será posible complejizar la mirada hacia la participación política de las mujeres mexicanas en las primeras décadas del siglo xx; sin obviar del horizonte de expectativa la importancia de votar y ser votadas, la construcción ciudadana no se configura solo bajo la lógica del sufragio, como lo indica la democracia minimalista (Olvera 2016, 42), sino a través de la práctica política, que busca revertir su exclusión de un sistema pensando en términos masculinos para ocupar su lugar una sociedad democrática.

Así, según Sánchez Olvera (2006, 1), la relación que establecen las mujeres con la ciudadanía se basa en un reconocimiento parcial de derechos merecidos y en una débil conciencia del derecho a tener derechos, dada la falta de habilidades y entrenamiento de las mujeres para ejercer el poder y la ciudadanía, condición que, de acuerdo con Amorós, es resultado de una socialización no política en sus orígenes (citada en Sánchez Olvera 2006, 2). En términos expresados por Joan Scott (2020): el sexo nunca llegó a ser irrelevante para el ejercicio de la ciudadanía (99), es así, que la ciudadanía activa se convierte en una forma de participación en la que se reivindica el acceso-pertenencia a un sistema diseñado para el ejercicio exclusivo del poder masculino (Ceja 2016, 21). En ese sentido, de acuerdo con Ortiz, la construcción de una ciudadanía activa por parte de las mujeres supone:

la conformación de comunidades de intereses, identidades colectivas y espacios públicos en los que las mujeres puedan desarrollarse como sujetos conscientes de sus derechos y establecer necesidades y demandas que les permitan ampliar el ejercicio de su ciudadanía. En este proceso la autonomía constituye un requisito básico puesto que designa sujetos con capacidad de apropiación y dirección respecto a la propia vida (citada en Ceja, 2016, 32).

De acuerdo con Jocelyne Olcott (2005), durante el periodo posrevolucionario, la ciudadanía se entendía «menos como un conjunto de leyes y exclusiones que como un conjunto de procesos sociales, culturales y políticos, que le dan forma y reflejan el discurso y las prácticas de la política contemporánea» (6). A pesar

de que esta ciudadanía estaba concebida en términos masculinos, Olcott sostiene que las activistas mexicanas «insistieron en tener esa ciudadanía revolucionaria, en recibir materialmente beneficios de la revolución, reconocimiento como actores públicos y políticos y un reconocimiento oficial de su centralidad en el proyecto del nuevo régimen» (7).

De la misma forma en que Olympe de Gouges puso en marcha su imaginación y creatividad para configurar una ciudadanía activa (Scott 2012, 53) que le permitió formar parte de la conversación pública en la arena política, las mujeres mexicanas participaron de forma efectiva en asuntos que traspasaron las fronteras domésticas en la búsqueda del reconocimiento de sus derechos, en muchas ocasiones bajo el amparo de los gobiernos estatales; en otros momentos, oponiendo franca resistencia a sus medidas.

La emergencia planteada por las medidas anticlericales supuso una crisis importante para la institución católica, que obligó al clero, jerarquía eclesiástica y laicado a participar en la arena política para resistir y negociar ante las autoridades cuando vieron sus derechos vulnerados. Si bien la participación de mujeres en espacios de política dentro del aparato del Estado y dentro de agrupaciones partidistas se veía con recelo, pues podría apartar a las mujeres de su misión central, la de ser madres, los momentos de crisis suelen reclamar la intervención emergente del sector femenino en la arena pública. Según Esperanza Tuñón (1999), estos episodios dan «la posibilidad de demostrar sus cualidades en la acción pública sin ser descalificadas por entrar a un ámbito que les ha sido vedado por la tradición y la cultura» (18).

La coyuntura provocada por las políticas anticlericales representó para las mujeres católicas la posibilidad de salir de sus espacios tradicionales para convertirse en actrices dentro del conflicto desarrollado entre la Iglesia y el Estado. Para muchas mujeres, las campañas en contra del catolicismo supusieron una toma de postura, un reconocimiento de su lugar en el mundo y el desarrollo de su imaginación creadora. El contexto era propicio para participar y con ello se catapultó la capacidad de agencia humana de las mujeres católicas laicas, entendida como el intento (al menos parcialmente racional) de construir una identidad, una vida, un conjunto de relaciones, una sociedad dentro de ciertos límites, y con un lenguaje, un lenguaje conceptual que marque enseguida unos límites y contenga la posibilidad de negación, de la resistencia, de la reinterpretación, del juego de la invención y la imaginación metafórica (Scott 2008, 167).

Dicha toma de conciencia y desarrollo de agencia para intervenir en asuntos públicos se reconoce como elementos que construyen ciudadanía. Si seguimos la definición de Ana Lau Jaiven (2006) y la entendemos como «la práctica política de obtención de derechos políticos, civiles, sociales y económicos y al hecho de gobernar y ser gobernados» (28), y consideramos su constitución en la conjunción de tres elementos centrales: posesión de derechos, pertenencia a una nación y participación social (Sánchez Olvera 2006, 1), podemos ver que las mujeres católicas acudían a la práctica ciudadana primero conociendo sus derechos, y luego exigiendo el reconocimiento y respeto a los mismos en el ámbito político, en este caso el derecho a la libertad religiosa (Cejudo Ramos 2021a, 153).

Las mujeres católicas laicas iniciaron repertorios de acción para recuperar su libertad religiosa en los tres episodios anticlericales planteados por los gobiernos revolucionarios. El aprendizaje de diversas estrategias utilizadas de manera previa, así como la experiencia organizativa que databa del periodo porfirista, permitió configurar una resistencia católica femenina sólida que, en algunos estados, entre ellos Sonora, significó la mayor fuerza opositora al proyecto anticlerical.

## **Las católicas en la diócesis de Sonora**

Desde su instalación hasta las postrimerías del siglo XIX, la Iglesia católica en Sonora se encontraba en un estado de franca pobreza. La escasez de sacerdotes, la falta de parroquias y la vasta extensión territorial del estado hacían difícil cultivar una religiosidad entre los sonorenses; diversos autores han asentado que en Sonora se generó una relación atípica con la formación espiritual, pues dadas las condiciones creció de forma no institucional, lo cual la jerarquía eclesiástica entendía como indiferencia religiosa, el principal problema encontrado por los obispos que llegaban a la diócesis (Enríquez 2012, 63).

Es hacia finales de siglo, con el establecimiento del Porfiriato en Sonora, cuando la Iglesia católica registra un crecimiento importante en el estado: aumentaron las parroquias, las asociaciones, la prensa católica, el asociacionismo y se fundó el seminario conciliar. Se ha documentado la activa participación femenina en el proceso de desarrollo de la diócesis, pues colaboraron en la reunión de fondos para la construcción de parroquias, escuelas y el propio seminario durante las últimas décadas del siglo XIX. Asimismo, contribuyeron, según palabras del entonces obispo Ignacio Valdespino y Díaz, a la continuidad de la práctica religiosa en los hogares (Cejudo Ramos 2021a, 49).

Este crecimiento se vio interrumpido con el estallido de la Revolución mexicana, sin embargo, para 1919 el proyecto fue retomado por el joven obispo Juan Navarrete y Guerrero, quien encontró un panorama poco favorecedor para la diócesis; para contrarrestarlo, diseñó un plan que contemplaba la recuperación material y espiritual con el apoyo del laicado. Navarrete egresó del Colegio Piolatioamericano en Roma y formó parte de una generación de sacerdotes formados en el catolicismo social y comprometidos con su articulación en los lugares de trabajo; dicha práctica involucraba de manera clara la participación de los seglares, que se convertiría en su estandarte, con eso en mente formó la Liga Diocesana de Sonora (LDS), asociación que, según palabras del propio obispo, a la postre se convertiría en la representación de la acción católica en Sonora (Cejudo Ramos 2020, 47).

La LDS se integraba por personas de ambos sexos que buscaban emprender la campaña contra la indiferencia religiosa en el estado. Contemplaba una estructura jerárquica vertical encabezada por el obispo Juan Navarrete y configurada alrededor del sacerdote de cada parroquia. El resto de organigrama se concibió en femenino, desde la presidenta hasta la jefa de manzana, quien se encargaba de recolectar la cuota semanal entre quienes integraban la LDS (Cejudo Ramos 2020, 46). Aunque esta se constituía mayoritariamente por mujeres, no se ha documentado la presencia de vínculos con otras organizaciones del país o el extranjero. Para 1922, el obispo Navarrete informó a la presidenta de la Unión de Damas Católicas Mexicanas (UDCM) que sería imposible conformar una sede en Sonora, y el propio directorio de la UDCM para 1926 anota el estado como uno de los pocos que no contaban con representación (Cejudo Ramos 2021a, 79). A pesar del aislamiento, o gracias a él, los trabajos de la LDS se extendieron entre 1921 y 1926, cuando el conflicto generado por la segunda ola anticlerical provocó la suspensión del culto y la expulsión del obispo hacia Estados Unidos.

Tras los arreglos firmados en el verano de 1929, se retoman las actividades de la LDS, interrumpidas en 1932 por un nuevo embate anticlerical, la tercera ola, que se extendió hasta 1937. Aunque durante el conflicto se buscó mantener la actividad, los trabajos de la LDS se desarrollaron con mayor fuerza a partir de la llegada de un nuevo *modus vivendi*; durante la década de 1940 la LDS acogió otros grupos como el Círculo de Estudios y Acción Católica y las Damas de la Caridad,<sup>3</sup> que imprimieron una nueva vitalidad al proyecto diocesano.

Como puede verse, las mujeres sonorenses<sup>4</sup> se convirtieron en protagonistas de los proyectos pastorales propuestos en el estado desde el periodo porfirista. La escasez de sacerdotes y de recursos, aunado al gran problema de la indiferencia religiosa, hizo necesaria la intervención femenina; las católicas respondieron al

llamado de su obispo, además se involucraron en un ejercicio organizativo para lograr sus objetivos y, aunque no abandonaron la figura del «ángel del hogar», encontraron en su iglesia un espacio bisagra que les permitió realizar actividades fuera del entorno doméstico sin ser objeto de castigo social, incluso cuando fue momento de emprender resistencia contra medidas anticlericales.

### **Católicas y ciudadanas: Las mujeres sonorenses frente a las tres olas anticlericales**

Si bien en cierto que fueron tres las olas anticlericales que se expresaron a nivel nacional, cada una de ellas tuvo un impacto diferenciado en las experiencias locales. En el caso sonorense, fue la tercera, que tomó la forma de campaña desfanatizadora, la que se expresó con mayor fuerza hacia la Iglesia católica y, por tanto, la que generó una respuesta más airada por parte de la comunidad católica.

El proceso de participación organizada de mujeres sonorenses en contra de políticas anticlericales durante el primer tercio del siglo xx se observa con un crecimiento gradual, es posible notar lo que Mathew Butler (2018) identifica como la «maduración del laico como actor religioso» (1289), pues conforme pasaron los años participaron con mayor fuerza en los proyectos de la diócesis; también hay un crecimiento como actrices políticas, pues en la medida que avanzan los años la presencia femenina en la resistencia católica se percibe con mayor fuerza e impacto en el marco del conflicto, sustentada en buena medida porque la intensidad de las olas fue creciendo a lo largo de los años; igualmente fueron importantes los procesos de integración a la diócesis, la relación con el clero y la jerarquía eclesiástica, el aprendizaje de procesos anteriores, la emergencia del movimiento feminista y la propia dinámica política producida en la localidad.

#### *Primeros ejercicios de participación (1914-1929)*

Luego de un largo periodo de estabilidad durante el periodo porfirista, la tranquilidad que vivía la diócesis de Sonora fue interrumpida por el proceso revolucionario, si bien los primeros gobiernos no encontraron mayor conflicto con la Iglesia y las actividades religiosas se desarrollaban regularmente, en 1913 el entonces obispo Ignacio Valdespino partió hacia Aguascalientes dejando a la diócesis en sede vacante.

De acuerdo con Adrian Bantjes (2007), sin mayor estructura legal y simbólica, en 1914, los carrancistas dieron inicio a una primera ola anticlerical, que abarcó todo el país (112). Dicha movilización incluyó el vandalismo y cierre de templos, confiscación de propiedades de clero, encarcelamiento, extorsión y expulsión de sacerdotes, excomunión de religiosas, intentos por cerrar escuelas católicas, así como la prohibición de ritos y sacramentos (112). Este «anticlericalismo constitucionalista» tuvo sus expresiones más fuertes en Guanajuato, Jalisco, Nuevo León, Querétaro y Yucatán.

En Sonora, el general Manuel M. Diéguez confiscó el edificio del seminario conciliar en Hermosillo para convertirlo en cuartel y hospital militar (Enríquez 2010, 252). Como gobernador, Plutarco Elías Calles expulsó a todos los sacerdotes de Sonora en marzo de 1916, debido a su «participación criminal [...] en labor antipatriótica desarrollada por los enemigos del constitucionalismo [y apoyar] la intervención norteamericana» (253).

Las peticiones de damas que solicitaban el regreso de los ministros de culto se hicieron presentes, sin embargo, el gobierno respondió que se les permitiría volver una vez que fuera restablecida por completo la paz en el estado (254-55). El propio Venustiano Carranza recomendó al gobernador permitir el regreso de algunos sacerdotes que no se hubieran visto envueltos en cuestiones políticas, a lo cual se respondió que se iniciaría una averiguación para deslindar responsabilidades en cada caso. Elías Calles permitió el paso de algunos sacerdotes en situaciones extraordinarias, siempre y cuando salieran del estado al terminar su labor (254-55).

Por instrucciones del presidente, Plutarco Elías Calles dejó su puesto de gobernador para atender asuntos militares. En su lugar llegó Adolfo de la Huerta, quien tomó protesta el 19 de mayo de 1916, y continuó con la política de purificación y moralidad pública de sus instituciones (De la Cruz 2012, 55). De la Huerta también recibió solicitudes para el regreso de los sacerdotes al estado, las cuales fueron negadas, según lo explica en su informe de gobierno, debido a cuestiones políticas y no a un enfoque anticlerical.

El 4 de mayo de 1919 se publicó en el *Diario Oficial* la ley que fijaba el número de ministros de cultos religiosos que deberían ejercer su ministerio en el estado, la cual definió en uno por cada veinte mil habitantes, tomando como base el último censo de la población.<sup>5</sup> A nivel nacional, los templos se reabrieron en junio de 1919 (Padilla 2015, 270).

El 19 de junio de 1926 se publicó la llamada «Ley Calles», que reformó «el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre delitos de fuero común

y delitos contra la federación en materia de culto religioso y disciplina externa» (Mutolo 2005, 121). Dicha ley entró en vigor el 31 de julio de 1926 y sus artículos prohibían la enseñanza religiosa en las escuelas, los cultos católicos fuera de los templos, cualquier intervención de los curas en la vida política y la vestimenta sacerdotal fuera de los templos (Quesada 2011, 32). Quien faltara a estas disposiciones podría terminar en prisión.

En protesta, la Liga Nacional de la Defensa Religiosa (LNDR) convocó a un boicot económico nacional, pero sus dirigentes fueron apresados y su archivo confiscado (García Ugarte 2009, 226). Con el respaldo de la Santa Sede, el episcopado mexicano reaccionó decretando la suspensión de culto el mismo día que entró en vigor el decreto presidencial (Mutolo 2005, 122). En agosto de 1926, el conflicto tomó tintes violentos cuando se presentaron los primeros levantamientos armados al grito de «¡Viva la religión!», en el Estado de México y Oaxaca. En noviembre, gavillas comenzaron a asaltar trenes al grito de «¡Viva Cristo Rey!», lo que ocasionó que la Secretaría de Guerra emitiera un boletín en el cual responsabilizaba al clero de los hechos violentos, acusación que negó el episcopado mexicano (García Ugarte 2009, 230-33).

El conflicto Iglesia-Estado desarrollado entre 1926 y 1929, que tuvo su expresión más violenta en la llamada Guerra Cristera ubicada en la región del Bajío, también tuvo sus ramificaciones en el estado de Sonora, que, aunque no registró episodios armados, sí presentó una resistencia católica importante. A través de cartas, manifestaciones públicas, adopción del boicot económico promovido por la LNDR, contrabando de propaganda religiosa, entre otras actividades, la comunidad católica sonorensis manifestó su inconformidad hacia las distintas políticas anticlericales emanadas del régimen revolucionario (Cejudo Ramos 2021b, 10-14).

Quizás una de las medidas más controvertidas fue la orden de aprehensión hacia el obispo Juan Navarrete por el delito de sedición. Desde el exilio, Navarrete protestó airadamente ante su feligresía por la injusticia que consideraba que se cometía en su contra. La expulsión del obispo y su comunicado generaron reacciones en la sociedad sonorensis. El sector católico mostró su inconformidad a través de varios canales, un ejemplo de ello es la carta de protesta dirigida al presidente de la República y el gobernador del estado por la salida forzada de Navarrete. La misiva fue firmada por damas y señoritas. Según el agente número 9 fue redactada por el licenciado Agustín Aguilar, quien se hacía cargo de recibir la correspondencia de Navarrete en Hermosillo. Igualmente asentó que quien se hizo cargo de recopilar las firmas fue la señora Luisa Montijo (Cejudo Ramos 2021b, 11).

La carta, fechada el 28 de septiembre de 1926, representó una enérgica protesta ante la expulsión del obispo, así como una dura crítica al régimen posevolucionario y sus políticas en materia de cultos, puesto que «tanta ignominia que se han cometido y están cometiendo contra nuestra desgraciada patria nos llena de rubor y el pensar que los males que se ciernen sobre ella, se debe a unos hijos ingratos de Sonora en su mayor parte, por no decir que en su totalidad, nos avergüenza» (Cejudo Ramos 2021b, 12).

La LDS, organización con una estructura mayoritariamente femenina, publicó una hoja que fue repartida entre la población, en la cual invitaban a unirse al boicot promovido por la LNDR, ante el ataque que consideran que recibía su iglesia:

Católicos: si una enorme catástrofe hubiera sembrado luto en los hogares de nuestro pueblo, si todos tuviéramos que llorar la muerte, la enfermedad, el encarcelamiento o la ruina de nuestros padres, hermanos o seres queridos, ¿cuál sería nuestra actitud si aún conserváramos una brizna del humano sentimiento?

¿Tendríamos valor para dejarnos llevar por la corriente del mundo que nos arrastra al placer, a la diversión, a las comodidades?

**SIN DUDA QUE NO.**

Una corriente de ignorancia religiosa o de sectarismo viene arrasando en toda su extensión nuestro patrio suelo y ha dejado nuestros hogares, que se formaron al calor de los principios católicos y con la bendición de nuestra Santa Madre la Iglesia, llenos del más profundo duelo.<sup>6</sup>

Un elemento que influyó en buena medida en las estrategias de resistencia planteadas por la comunidad católica fue la construcción de un espacio de frontera con el estado de Arizona, cuya diócesis cobijó al obispo Navarrete durante su exilio. La cercanía con el vecino estado ofrecía la posibilidad de asistir a misa, visitar sacerdotes y obispo, además de regresar a Sonora con propaganda religiosa; estas actividades eran generalmente atribuida a las mujeres. De acuerdo con una denuncia anónima recibida por el ministro de Gobernación, Adalberto Tejeda, la profesora Felicitas Zermeño, parte de la Sociedad de Señoritas Auxiliares,<sup>7</sup> asociación ligada a la diócesis de Sonora, viajaba constantemente a Nogales, Arizona, donde se sospechaba que tenía conferencias con el obispo Navarrete, pues a su regreso «hay más actividad entre los mochos de este lugar». Igualmente, el agente número 9 informó en uno de sus reportes que frecuentemente familias cruzaban la frontera a «oír misa», lo cual era riesgoso «por creer que las mujeres puedan pasar propaganda» (Cejudo Ramos 2021b, 14).

Si bien la resistencia católica presentada en el periodo no permitió delinear negociaciones con las autoridades, sí logró mantener en buena medida las prácticas religiosas entre la comunidad católica; asimismo se observan estrategias que provocan aprendizajes, como la escritura de peticiones públicas y la desobediencia civil, que serían retomadas en posteriores ocasiones para consolidar una fuerte oposición ante medidas anticlericales.

*Radicalismo revolucionario y su laboratorio en Sonora:  
La campaña desfanatizadora*

Luego de los arreglos firmados entre el Estado mexicano y la Santa Sede en el verano de 1929, el obispo Navarrete regresó a Sonora para reiniciar sus actividades sin mayores problemas. El primero de diciembre de 1931, Rodolfo Elías Calles Chacón, primogénito del general Plutarco Elías Calles, tomó protesta como gobernador de Sonora. El joven mandatario se planteó el objetivo de contribuir al mejoramiento social que había ofrecido la Revolución y que no se había logrado hasta ese momento. Con esto en mente, puso en marcha una suerte de reeducación forzada de los sonorenses en un proyecto que abarcó diversos ámbitos a través de proyectos como la modernización del campo, reparto agrario, formación de centrales obreras, reformas fiscales y educativas, expulsión de la comunidad china, campaña antialcohol, entre otras.

Uno de los proyectos más importantes en el programa de gobierno de Rodolfo Elías Calles fue la campaña desfanatizadora, diseñada para eliminar la intervención social de la Iglesia católica, que se había desarrollado con fuerza en el estado gracias al proyecto pastoral del obispo Juan Navarrete. Dicha campaña fue coordinada a nivel nacional por el PNR y tuvo diferentes expresiones locales; en Sonora, incluyó la expulsión de la totalidad de los sacerdotes, el cierre de todos los templos en el estado, además de las casas curales, las escuelas y hospicios que formaban parte del proyecto pastoral. Igualmente implementó programas para eliminar la religiosidad entre los sonorenses, como la educación antirreligiosa, la realización de actos iconoclastas y la prohibición del culto público (Cejudo Ramos 2021a, 89).

La tercera ola anticlerical significó el golpe más fuerte hacia la diócesis sonoreNSE, pues la expulsión de los sacerdotes y la orden de aprehensión hacia el obispo Juan Navarrete dejaba pocas posibilidades al clero y la jerarquía eclesiástica para organizar la resistencia católica. Ante esto, las mujeres católicas laicas sonorenses

construyeron estrategias de resistencia pasiva y activa. Al inicio de la campaña encontraron cómo mantener la religiosidad en la comunidad realizando misas en domicilios particulares, bautizos, matrimonios y otros sacramentos por parte de seglares, además de la distribución de propaganda católica. De la misma forma promovieron el ausentismo como boicot a la educación socialista y apoyaron al obispo Navarrete a fin de mantener su locación en secreto, a través del hospedaje temporal, préstamos de coches, así como la recepción y envío de correspondencia del prelado a sus superiores (Cejudo Ramos 2021a, 120). Estos repertorios de acción, si bien no representaron una confrontación abierta con la autoridad estatal, sí constituyeron un factor que desgastó la implementación de las medidas y una forma efectiva de conservar las prácticas religiosas entre los sonorenses.

Además de la resistencia pasiva, que contrarrestó uno de los efectos deseados de la campaña, es decir, eliminar la influencia religiosa entre la ciudadanía, las mujeres católicas desplegaron estrategias en el terreno de lo público, lo cual las convirtió en las únicas actoras visibles en el conflicto por parte del catolicismo, pues los sacerdotes habían sido expulsados del país y el obispo, además, contaba con una orden de aprehensión y pasó años refugiado en la alta sierra de Sonora. Entre los repertorios de acción podemos contar las protestas públicas, algunos actos considerados violentos, como la quema de banderas rojinegras (símbolo de la campaña desfanatizadora) y la apertura forzada de algunos templos (Cejudo Ramos 2021a, 163).

Hay dos repertorios de acción que considero centrales en el proceso de construcción ciudadana de las mujeres católicas en este contexto específico: las solicitudes escritas para la reapertura de templos y regreso de sacerdotes, y la participación en las elecciones de 1936 a favor de un candidato que se reconocía en menor conflicto con el catolicismo: Román Yocupio.

El llamado del papa Pío XI en la encíclica *Acerba animi*, publicada el 29 de septiembre de 1932 a propósito de la nueva ola anticlerical en México, fue claro: ante la restricción ejercida hacia el clero y jerarquía católica por parte del Estado, correspondía al laicado asumir la defensa de la Iglesia y la libertad religiosa. En el documento conminó a toda la comunidad católica a que reclamasen «combatiendo y reprobando por todos los medios legítimos esta demanda contra las autoridades públicas» (Cejudo Ramos 2021a, 48).

Durante la primera mitad de la década de 1930, jerarquía, clero y feligresía católica acudieron a las peticiones escritas hacia la autoridad para expresar su inconformidad ante las nuevas leyes y sus interpretaciones que vulneraban la libertad religiosa, estas misivas acudían al lenguaje liberal, esto es, a la utilización del

marco legal dotado por la carta magna producto de la lucha revolucionaria, para identificar y defender sus derechos. Así, decenas de cartas firmadas en gran mayoría por mujeres llegaban diariamente a los funcionarios locales, estatales y federales para solicitar la devolución y apertura de los templos, así como el regreso del clero y el obispo.

En las misivas, las firmantes se presentaban ante el escenario público como sujetos de razón (quizá tratando de escapar al epíteto de «beatas», «ignaras» o «elemento fanático» otorgado por los hombres revolucionarios), dejaban claro que su intención era solo recuperar la libertad religiosa y no atentar contra el proyecto revolucionario, que en buena medida apoyaban. Igualmente puede verse que en sus discursos se autorrepresentan como ciudadanas; como católicas y ciudadanas.

Las señoras Josefina viuda de Contreras y Ana Luis de Riego, del poblado de Arivechi, enviaron un comunicado al gobernador del estado solicitando la reapertura de sus templos y el regreso de los sacerdotes, dejando claro que estaban al tanto de sus derechos, establecidos en la carta magna:

También porque se nos quitan los derechos de ciudadanía. En efecto la misma Constitución mexicana otorga garantías personales que fueron nulificadas por el destierro ilegal de nuestros sacerdotes; reconoce la libertad de conciencia y de practicar el culto, dentro de ciertas reglamentaciones, y se nos ha impedido practicar como se debe nuestro culto católico. Las disposiciones relativas hacen depender los templos de la federación, y fueron autoridades locales las que se apoderaron de ello, para dejarlos en manos de particulares que impunemente los profanaron y expoliaron. Fue transgredida aun la ley del estado que determina el número de sacerdotes, desde el momento en que ninguno se le permitió ejercer, pero ni aun vivir en el estado.<sup>8</sup>

Las Señoras Carmen T. Rodríguez y María de Genesta, de Empalme, específicamente hablaron de su derecho a la petición, que consideraban que había sido violentado, igual que su derecho a ejercer la religión católica, lo que representaba un quebranto constante de las leyes establecidas en la Constitución y un agravio a las garantías individuales:

Repetidas instancias se presentaron ante el ejecutivo para que fueran reconsideradas las medidas que se dictaron y para que se nos reconociera nuestro derecho de profesar nuestras creencias religiosas y practicar las ceremonias, devociones y actos de nuestro culto en los templos, pero tales gestiones nunca tuvieron resultado, pues ni siquiera merecimos contestaciones categóricas, faltándose el

respeto a nuestro derecho de petición y así han continuado las cosas hasta ahora, con notoria infracción de las leyes, un positivo agravio de nuestras garantías constitucionales que continúan violándose y teniéndose como letra muerta las disposiciones legales en materia de culto que son del resorte exclusivo del gobierno federal y por lo mismo no compete al estado su aplicación; con lo que por otra parte se ha hecho [...] la prevención terminante de la Constitución política local, que solamente faculta a los funcionarios y autoridades locales para ejecutar los actos que según las leyes del mismo estado, le competen.<sup>9</sup>

Además de los derechos establecidos en la Constitución mexicana, Ana Luisa de Riego y Josefa N. viuda de Contreras, de Ciudad Obregón, acudieron a los derechos humanos universales para plantear su solicitud:

Sentimos profundamente contrariados nuestros sentimientos como creyentes y como ciudadanos, por la violación de los derechos que el ser supremo tiene a ser honrado y glorificado por la obstrucción del ejercicio de la divina misión de la iglesia católica, por la negación de una libertad que, siendo congénita al hombre, es anterior a toda ley la libertad de conciencia.<sup>10</sup>

Las cartas no solo se dirigieron al gobernador; por lo expuesto en las misivas, se infiere que las damas católicas establecieron contacto con autoridades municipales y federales, asimismo con actores políticos de sus localidades, con quienes debieron negociar la desocupación de los templos para retomar el culto. Esta vía de comunicación con las autoridades se mantuvo en los siguientes años, claro ejemplo es la contribución de funcionarios de gobierno a la construcción de hospital para la atención a enfermos de tuberculosis, promovida por las Damas de la Caridad, asociación de beneficencia ligada a la diócesis de Sonora.<sup>11</sup>

El rompimiento entre el presidente Cárdenas y el grupo callista en 1936 decantó en la desaparición de poderes en el estado y la convocatoria a elecciones para gobernador, con ello ocurrió una baja de intensidad en la campaña desfanatizadora y un contexto de oportunidad política que les permitiría apoyar a un candidato que se reconocía en menor conflicto con la Iglesia.

El PNR establecía en sus estatutos que sus militantes no debían practicar un credo religioso y la jerarquía eclesiástica prohibió a sus feligreses participar del PNR y sus gobiernos, so pena de excomunión, pero lo cierto es que en las localidades no siempre se tomaron en cuenta estas limitaciones. Para el caso sonorenses, el propio obispo Juan Navarrete justificaba el ingreso de algunos católicos al partido con la esperanza de que su presencia aminorara el espíritu anticlerical del

gobierno estatal (Cejudo Ramos 2021, 171). En este contexto, las mujeres católicas participaron activamente en la promoción de la figura del candidato Román Yocupicio, a través de marchas y asistencias a actos de campaña (Cejudo Ramos 2021a, 170); asimismo, participaron de los plebiscitos internos del PNR para seleccionar a su candidato.

Finalmente, Yocupicio logró la candidatura y triunfó en las elecciones; ya como gobernador, mantuvo comunicación con las damas católicas y con el propio obispo, a quien invitó a colocar la primera piedra de la Universidad de Sonora en 1939, justo ese año vio luz *Hacia el Ideal*, publicación del Círculo de Estudio y Acción Católica (Cejudo Ramos 2021a, 221), un periódico dirigido por y para mujeres, que podemos entender como una nueva estrategia de ingreso a lo público por parte de las mujeres católicas, ahora a través de la prensa.

## Comentarios finales

A pesar de que en el periodo posrevolucionario predominaba una concepción tradicional de los roles femeninos, que destinaban a las mujeres al centro del hogar y la crianza de los hijos, las actividades desplegadas en el ámbito público a través de la acción católica no eran socialmente castigadas, pues la Iglesia presentaba un espacio bisagra entre la esfera privada y la pública, la extensión de su vocación materna en un lugar seguro, fuera de su hogar. La emergencia de la mujer moderna promovida con el cambio de siglo y la participación masiva del sector femenino en el proceso revolucionario provocó un contexto de oportunidad que permitió a las mujeres mexicanas empujar por ser consideradas parte de la ciudadanía revolucionaria que catapultó el posicionamiento político de sectores que anteriormente no formaban parte de la discusión pública.

La formación social y política con que las mujeres participaron en espacios promovidos por la diócesis católica y la configuración de esta ciudadanía revolucionaria permitió que, durante el periodo en el que se expresaron las tres olas anticlericales a inicios del siglo xx, ellas se convirtieron en actrices visibles en la crisis y protagonistas de la discusión pública generada con el conflicto Iglesia-Estado en la región. Las mujeres sonorenses se presentaron como ciudadanas católicas en la arena política y utilizaron los recursos construidos por el propio proyecto revolucionario para combatir sus políticas anticlericales. Esta idea pudimos verla expresada en dos aspectos centrales: el uso de peticiones en las cuales se hacía uso del lenguaje liberal, del marco legal contenido en la carta magna y de un discurso

racional, alejado de elementos religiosos, para discutir en la arena pública con los hombres de la Revolución. En segundo término, se encuentra la activa participación de mujeres en los plebiscitos internos del PNR con el objetivo de apoyar al candidato Román Yocupicio, esto significa el uso de la propia estructura partidista del Estado para lograr su objetivo central: el derecho a la libertad religiosa.

Para el caso sonoreense, se observa con claridad que las mujeres que se presentaron como católicas en el ámbito de lo político no expresaron, al menos en discursos públicos, un rompimiento con el proyecto revolucionario, sus argumentos claramente señalaban un respeto a las autoridades y a su proyecto, con excepción de la expresión anticlerical. Las mujeres católicas sonorenses buscaron su inclusión en la ciudadanía revolucionaria propuesta por Olcott, que contemplaba en una de sus dimensiones más importantes la posibilidad de ejercer libremente su derecho a la libertad religiosa. Cuando vieron vulnerada esa posibilidad, se integran a la resistencia contra el gobierno, pero dejando claro que el ámbito de la protesta no se extendía hacia todo el proyecto revolucionario.

Tomando en consideración que la autonomía está en el centro de la construcción de los individuos, es decir, aquellos que no se encuentran en estado de dependencia, y por tanto gozan de la condición de ciudadanos (Scott 2020, 100), surge la cuestión de la libertad de acción por parte de las mujeres católicas movilizadas en un marco restringido, definido por un modelo normativo fundado en la maternidad y una estructura de poder vertical dirigida con el clero y la jerarquía eclesiástica: ¿podemos reconocer a las mujeres católicas que defienden su libertad religiosa como seres racionales que participan en el ámbito político con independencia?

Como se ha señalado, los procesos de secularización promovidos por los Estados liberales catapultaron un proceso de feminización y privatización de la Iglesia, principalmente la católica, cuya influencia internacional amenazaba la adhesión a la nación (Scott 2020, 48). Scott señala que la religión se feminizó y se privatizó a la vez, con base en la división sexual del trabajo, como uno de los pilares de la modernidad. Es así, que «la identificación de las mujeres con la religión o como religión, no es el producto de una enseñanza religiosa eterna, sino más bien un efecto de la manera en que el discurso secularista ha organizado nuestra visión del mundo» (Scott 2020, 79).

La definición de roles y espacios femeninos a partir de la diferencia sexual permitió identificar a las mujeres con lo natural y lo emocional, características útiles para el ámbito privado, esfera asignada para la práctica religiosa, entendida como parte de una estructura del Antiguo Régimen. Es así que tanto las mujeres

como la religión se consideraban parte de lo irracional y lo violento, también de lo tradicional y lo jerárquico (Scott 2020, 49). A pesar de que el clero y la propia jerarquía eclesiástica formaban parte de dicha estructura, no se invalidaba su capacidad de acción, pues una preocupación importante de los hombres revolucionarios era la influencia que particularmente los sacerdotes tendrían sobre sus esposas: una lucha entre el varón secular y el religioso por la autoridad.

Es entonces que la noción de un control total y explícito por parte del clero hacia las mujeres laicas ha dominado las interpretaciones de su activismo, eliminando casi por completo la categoría de agencia cuando se narran sus procesos de participación. Esta perspectiva ha sido retada por la historiografía de los últimos veinte años, que se ha dedicado al estudio del asociacionismo católico, la resistencia a políticas anticlericales y las diferentes campañas de moralización en el marco de la Guerra Fría. Dichos abordajes han dejado constancia de la capacidad organizativa de las organizaciones religiosas, de la heterogeneidad dentro de la comunidad católica y de la necesidad de complejizar nuestra concepción de Iglesia para llevarla más allá del clero, la jerarquía eclesiástica y de una estructura normativa interpretada de forma unívoca por los feligreses.

Como ejemplo de estas nuevas interpretaciones se encuentran las aportaciones de Ben Fallaw (2013), quien da cuenta de los procesos de resistencia y negociación de actores políticos definidos como católicos en el proceso de construcción del Estado-Nación en la posrevolución mexicana; el estudio de Jaime Pensado (2023), que reconoce la relevancia de los grupos juveniles religiosos para la comprensión de las rupturas y continuidades durante los llamados sesenta globales; así también podemos recuperar el trabajo de Margaret Chowning (2023), quien nos recuerda la centralidad de las mujeres católicas laicas en la política mexicana a partir de la segunda mitad del siglo XIX a través de asociaciones de laicos que forman parte de la discusión pública cuando encuentra alguna amenaza. Estas aportaciones evidencian una potente participación de actores y actrices católicas en el ámbito político que permite construir agencia, sin ignorar las constricciones que supone una institución como la Iglesia católica.

Para el caso específico del espacio y periodo que atiende esta propuesta se observa una lógica similar. Desde finales del siglo XIX, un activo asociacionismo, consolidado con la conformación de la LDS en 1920, da cuenta de una capacidad organizativa fundamental para el crecimiento material de la diócesis y de la religiosidad en el estado. Así también se percibe un protagonismo en la resistencia constituida contra los embates anticlericales, que se expresan con mayor contundencia en la década de 1930. Sin obviar que dichas actividades contaban, en

mayor o menor grado, con la dirección del obispo y las directrices marcadas desde la Santa Sede, es importante reconocer las particularidades locales como condiciones de posibilidad que potencian la agencia femenina en este contexto.

El estado de Sonora cuenta con una extensión territorial de casi 180 000 kilómetros cuadrados, dividido en 72 municipios y cientos de poblados, los cuales debían ser atendidos por apenas una veintena de sacerdotes, quienes, de acuerdo con el obispo Juan Navarrete, eran de avanzada edad o de pocos ánimos por contribuir en su proyecto diocesano (Cejudo Ramos 2021a, 217). En este sentido, parecería imposible un control estricto sobre las asociaciones católicas que se desplegaron por todo el estado para convertirse en espacios de socialización y formación política.

En el marco de las tres olas anticlericales, particularmente la desarrollada en la década de 1930, la expulsión y órdenes de arresto hacia el obispo y sacerdotes, la ausencia de vías de comunicación y transporte eficientes, así como la vigilancia estricta por parte de las autoridades hacen inviable la idea de una dirección cercana por parte del clero, pues la emergencia provocada por las medidas por los gobiernos revolucionarios hacían necesario tomar decisiones y acción inmediata: construir agencia.

Finalmente, es importante recalcar que las mujeres son sujetas históricas multidimensionales; para el caso de este estudio, se recupera su presencia en el campo político como católicas en defensa de la defensa religiosa, sin embargo, estamos ante un grupo heterogéneo: profesoras, obreras sindicalistas, oficinistas, amas de casa, mujeres jóvenes y de mayor edad, casadas, viudas y solteras. Algunas de ellas esperanzadas en el proyecto revolucionario, otras que lo veían con reserva, unas más que lo reprobaban. Es complejo hablar de una mujer católica, podemos hablar de un colectivo de mujeres que comparten una base espiritual y escala de valores marcados por la religión católica, quienes en un momento de crisis toman la decisión de posicionarse en la discusión pública como católicas.

Esta definición implica una construcción de ciudadanía por parte de las mujeres, pues apunta al autorreconocimiento como individuo y como colectivo, hacia su capacidad de identificar problemas en el entorno social, el conocimiento de sus derechos, la posibilidad de organizarse, de resistir y de negociar con autoridades civiles, de diseñar discursos y formar parte de la esfera pública. Lo anterior aparece complejo bajo un régimen que constituyó una doble exclusión para la conformación del ciudadano: a la mujer, todavía considerada menor de edad y centro del hogar, y a la religión, comprendida como la reacción al proyecto revolucionario.

## Referencias

- Bantjes, Adrian. 2007. «The regional dynamics of anticlericalism and defanaticization in revolutionary Mexico». En *Faith and impiety in revolutionary Mexico*, editado por Matthew Butler, 111-30. Londres: Palgrave Macmillan.
- Boylan, Kristina. 2008. «Género, fe, y nación: El activismo de las católicas mexicanas, 1917-1940». En *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, editado por Gabriela Cano, Mary Kay Vaughan y Jocelyne Olcott, 309-38. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bracamonte, Lucía. 2014. «Catolicismo y condición femenina: Representaciones de género sobre la maternidad y la domesticidad en la prensa del suroeste bonaerense argentino a principios del siglo xx». *Secuencia*, 88: 88-108.
- Butler, Matthew. 2018. «Su hija Inés: Católicas laicas, el obispo Luis María Martínez y el conflicto religioso michoacano, 1927-1929». *Historia Mexicana* 67 (3): 1249-93.
- Ceja, Mónica. 2016. «Introducción: Las paradojas de la ciudadanía desde la crítica feminista y los estudios de caso». En *Las mujeres frente a las paradojas de la ciudadanía*, editado por Mónica I. Ceja, 11-36. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Cano, Gabriela. 1999. «Revolución, feminismo y ciudadanía en México». En *Historia de las mujeres*, editado George Duby y Michelle Perrot, 685-95. Madrid: Taurus.
- . 2014. «Sufragio femenino en el México revolucionario». En *La revolución de las mujeres en México*, editado por Patricia Galeana, 33-46. México: Instituto de Estudios Históricos de las Revoluciones en México / Secretaría de Educación Pública.
- Cejudo Ramos, Elizabeth. 2020. «Participación de mujeres católicas laicas organizadas en la construcción de la pastoral social de Juan Navarrete y Guerrero en Sonora (1919-1926)». En *Mujeres y participación pública en Sonora: De la exclusión a la paridad electoral (1890-2018)*, editado por Mercedes Zúñiga, Elizabeth Cejudo y Leyla Acedo, 35-51. Hermosillo: El Colegio de Sonora.
- . 2021a. «*El gobierno no puede más que Dios*»: *Género, ciudadanía y conflicto Iglesia-Estado en el Sonora posrevolucionario*. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- . 2021b. «“Ingratos hijos de Sonora”: Conflicto entre la Iglesia y el Estado en una entidad del noroeste mexicano, 1926-1929». *Región y Sociedad*, 33. doi:10.22198/rys2021/33/1506.
- Chowning, Margaret. 2023. *Catholic woman and Mexican politics, 1750-1940*. Princeton: Princeton University Press.
- De la Cruz, Marcos. 2012. *Conciliación y discordia en la Sonora revolucionaria: Un estudio histórico sobre elecciones «no competitivas» al gobierno local, 1916-1919*. Hermosillo: El Colegio de Sonora.

- Di Giorgio, Michella. 1993. «El modelo católico». En *Historia de las mujeres en el mundo occidental*, t. 4, «El siglo XIX», editado por Geneviève Fraisse y Michelle Perrot, 206-40. Madrid: Taurus.
- Enríquez, Dora Elvia. 2010. «Variantes del conflicto Estado-Iglesia en la Revolución: Sonora (1911-1929)». En *De los márgenes al centro: Sonora en la Independencia y la Revolución, cambios y continuidades*, editado por Zulema Trejo y José Marcos Medina, 239-76. Hermosillo: El Colegio de Sonora / El Colegio de Bachilleres.
- . 2012. *Pocas flores, muchas espinas. Iglesia católica y sociedad en Sonora (1779-1912)*. Hermosillo: Pearson / Universidad de Sonora.
- Fallow, Ben. 2013. *Religion and state formation in postrevolutionary Mexico*. Durham: Duke University Press.
- García Ugarte, Marta. 2009. «La jerarquía eclesiástica y el movimiento armado de los católicos (1926-1929)». En *Movimientos armados en México: Siglo XX*, v. 1, editado por Verónica Oikion y Marta García Ugarte, 203-62. Zamora: El Colegio de Michoacán / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Kaplan, Telma. 2008. «Género, caos y autoridad en tiempos revolucionarios». En *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, editado por Gabriela Cano, Mary Kay Vaughan y Jocelyne Olcott, 407-29. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lau Jaiven, Ana. 2006. «Expresiones políticas femeninas en el México del siglo XX: El Ateneo Mexicano de Mujeres y la Alianza de Mujeres de México (1934-1953)». En *Orden social e identidad de género: México, siglos XIX y XX*, editado por María Teresa Fernández, 93-124. Guadalajara: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad de Guadalajara.
- Mínguez, Raúl. 2014. «La paradoja católica ante la modernidad: Modelos de feminidad y mujeres católicas en España (1851-1874)» (tesis doctoral, Universidad de Valencia).
- Mutolo, Andrea. 2005. «El episcopado mexicano durante el conflicto religioso de 1926 a 1929». *Cuicuilco* 12 (35): 117-36.
- Nash, Mary. 1995. «Género y ciudadanía». *Ayer*, 20: 241-58.
- Olcott, Jocelyne. 2005. *Revolutionary woman in postrevolutionary Mexico*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- . 2008. «El centro no puede sostenerse: Las mujeres en el Frente Popular». En *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, editado por Gabriela Cano, Mary Kay Vaughan y Jocelyne Olcott, 347-74. México: Fondo de Cultura Económica.
- Olvera, Alberto. 2016. *Ciudadanía y democracia*. México: Instituto Nacional Electoral.
- Padilla, Yolanda. 2015. «Anticlericalismo carrancista y reorganización religiosa: El caso de las religiosas de la pureza en Aguascalientes». *Revolución, resistencia y modernidad*

- en Aguascalientes*, editado por Yolanda. Padilla, 37-64. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Pensado, Jaime. 2023. *Love and despair: How catholic activism shaped politics and the counterculture in modern Mexico*. Oakland: University of California Press.
- Quesada, Claudia. 2011. «La mujer cristera en el occidente de Michoacán» (tesis de licenciatura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo). <https://www.yumpu.com/es/document/read/14123565/la-mujer-cristera-en-el-occidente-de-michoacan-1926-1929>.
- Sánchez Olvera, Alma Rosa. 2006. «El feminismo en la construcción de la ciudadanía de las mujeres en México». *Revista Itinerario de la Miradas*, 63: 1-17.
- Scott, Joan. 2006. «El eco de fantasía: La historia y la construcción de la identidad». *Ayer* 62 (2): 111-38.
- . 2008. *Género e historia*. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- . 2012. *Las mujeres y los derechos del hombre: Sufragismo y sufragio en Francia, 1789-1944*. México: Siglo XXI Editores.
- . 2020. *Sexo y secularismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios de Género / El Colegio de México / Programa Interdisciplinario de Estudios de Género.
- Tuñón, Esperanza. 1999. «La lucha de las mujeres en el cardenismo: El Frente Único Pro-Derechos de la Mujer (FUPDM)». En *También somos protagonistas de la historia de México*, editado por María Arcelia González, 27-55. México: EMAS.
- Tuñón, Enriqueta. 2014. «Tres momentos claves en el movimiento sufragista en México». En *La revolución de las mujeres en México*, editado por Patricia Galeana, 81-98. México: Instituto de Estudios Históricos de las Revoluciones en México / Secretaría de Educación Pública.
- Vélez, Graciela. 2008. *La construcción social del sujeto político femenino*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

## Archivos y siglas

- AGES Archivo General del Estado de Sonora
- AGN Archivo General de la Nación
- AHCS Archivo Histórico del Congreso del Estado de Sonora

## Notas

- <sup>1</sup> Según Di Giorgio (1993), en las primeras décadas del siglo XIX el alejamiento de la Iglesia y el anticlericalismo, pasivo o activo, son fenómenos exclusivamente masculinos. Los sacerdotes se lamentaban por la partida de los hombres y la instalación de su fe en posiciones políticas, en tanto, la fe de las mujeres se mantiene plena, entonces «el catolicismo del siglo XIX se escribe en femenino» (209).
- <sup>2</sup> La organización femenina más importante de México en los inicios del siglo XX fue la Unión de Damas Católicas Mexicanas (UDCM), que conformó una red nacional de participación que atendía el ámbito escolar, sindical y moral. La UDCM se convirtió en uno de los activos más importantes para la construcción de la acción social del país (Boylan 2008, 318-19). Aunque en Sonora no se concretó una filial de la UDCM, las actividades femeninas se concentraron en la Liga Diocesana de Sonora, cuya estructura y base fue constituida por mujeres.
- <sup>3</sup> «La acción católica», *Hacia el Ideal*, 1 de febrero de 1940, p. 1.
- <sup>4</sup> La indiferencia religiosa era marcadamente masculina en el estado, y así fue señalado por los diferentes obispos, y aunque no participaron de forma visible en las movilizaciones, tampoco se registró una censura hacia las católicas por su parte, al contrario, en algunas protestas públicas fueron acompañadas por varones, familiares en la mayoría de los casos, que actuaron con la fuerza física cuando fue necesario (Cejudo Ramos 2021a, 176).
- <sup>5</sup> Serie Leyes, caja 88, legajo 180, t. 222, expediente 69. AHCES.
- <sup>6</sup> A los católicos por parte de la Liga Diocesana de Sonora, s. f. Fondo Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales, expediente 15, caja 246. AGN.
- <sup>7</sup> Agrupación creada por el obispo Navarrete a su llegada a Sonora, integrada por mujeres laicas que se comprometían al apostolado católico sin tomar los hábitos. Entre sus actividades se encontraba asistir casas curales, docencia y dirección de escuelas confesionales, organización de casas mutualistas y participación en diferentes posiciones dentro de la LDS.
- <sup>8</sup> Ana Luisa de Riego y Josefa M. Vda. de Contreras al gobernador, 23 de marzo de 1936. Fondo Oficialía Mayor, serie Cultos y templos, t. 3. AGES.
- <sup>9</sup> Carmen T. de Rodríguez y María V. de Genesta al gobernador, 23 de marzo de 1936. Fondo Oficialía Mayor, serie Cultos y templos, t. 4. AGES.
- <sup>10</sup> Ana Luisa de Riego y Josefa M. Vda. de Contreras al gobernador, 23 de marzo de 1936. Fondo Oficialía Mayor, serie Cultos y templos, t. 3. AGES.
- <sup>11</sup> «Damas de la caridad», *Hacia el Ideal*, 12 de diciembre de 1939, p. 5.