

# EL ACTIVISMO CATÓLICO FEMENINO Y LA CONSTRUCCIÓN DE SU IDENTIDAD Y REDES CIUDADANAS EN MÉXICO (1912-1932)

## CATHOLIC WOMEN ACTIVISTS AND THE CONSTRUCTION OF THEIR IDENTITY AND CIVIC NETWORKS IN MEXICO (1912-1932)

Sofía Crespo Reyes\*

Fecha de recepción: 17 de mayo de 2023 • Fecha de aprobación: 23 de julio de 2024.

**Resumen:** El presente artículo tiene como objeto central analizar el proceso de construcción de la identidad ciudadana-católica, así como de las redes fundadas por el activismo católico femenino durante el periodo de la Revolución y posrevolución mexicana. Se recurre al estudio de caso de la Unión de Damas Católicas Mexicanas (1912-1932) con el fin de enfatizar la forma en que la militancia católica femenina logró defender su vida devocional y religiosa del papel tradicional de la mujer como cuidadora y encargada del espacio doméstico. Esta identidad les otorgó voz política y pública para defender a la Iglesia y a la religión frente al laicismo posrevolucionario.

**Palabras clave:** activismo; mujeres; ciudadanía; catolicismo; México.

**Abstract:** The main objective of this study is to analyze the process of construction of the Catholic-citizen identity and the networks founded by female Catholic activism during the revolution and post-revolution period. The case study of the Union of Mexican Catholic Ladies (1912-1932) is used to emphasize the way in which the Catholic women built their own civic identity around the defense of their devotional and religious life and in the constant reproduction of the traditional role of women. This identity gave them

\* Facultad de Estudios Superiores Acatlán, Universidad Nacional Autónoma de México, México, sofiarespo@gmail.com.

a political and public voice to defend the Church and religion against the ravages of the post-revolutionary secularism.

**Keywords:** activism; women; citizenship; catholicism; Mexico.

**Resumé:** L'objectif principal de cette étude est d'analyser le processus de construction d'une identité catholique-citoyenne et les réseaux fondés par l'activisme féminin catholique pendant la période révolutionnaire et post-révolutionnaire. L'étude de cas de l'Union des Dames Catholiques Mexicaines (1912-1932) est utilisée pour souligner la manière dont le militantisme catholique féminin a réussi à construire sa propre identité civique autour de la défense de sa vie dévotionnelle et religieuse, du rôle traditionnel des femmes en tant que soignantes et gestionnaires du foyer. Cette identité leur a donné une voix politique et publique pour défendre l'Église et la religion contre les ravages de la sécularisation post-révolutionnaire.

**Mots-clés:** activisme; femmes; citoyenneté; catholicisme; Mexique.

## Introducción

El presente artículo explora la construcción de una identidad ciudadana católica y de una red ciudadana que acompañó al activismo católico femenino, en particular las actividades desarrolladas por la Unión de Damas Católicas Mexicanas (UDCM) en su promoción y defensa de la Iglesia durante la Revolución mexicana, la posrevolución y la Guerra Cristera. En particular, frente al laicismo<sup>1</sup> estatal que se impulsó con la Constitución de 1917 y que los primeros gobiernos posrevolucionarios se empeñaron en llevar a cabo.

Se busca diferenciar entre identidad ciudadana-católica y ciudadanía. Desde mi punto de vista, la ciudadanía hace referencia a un estatus legal y político que determina los derechos y las responsabilidades que las leyes de un país establecen para sus ciudadanos, como el derecho al voto, se trata de un estado fijo y privilegiado de una comunidad política (Bauman 2005). En cambio, por identidad ciudadana-católica me refiero a la construcción de una relación emocional que las mujeres católicas tenían con su nación, la cual las llevó a buscar una mayor participación política para defender una serie de derechos que consideraban que se encontraban en riesgo, como el derecho a la educación religiosa o a la organización religiosa, entre otros. Es decir, abordaré la forma en que las mujeres se movían a partir de los ideales de la ciudadanía, esto es, como sujetos con derechos, intereses y deberes; pese a que no contaban con una ciudadanía legal, sí se identificaban con el sentido implícito de tener una serie de derechos y oportunidades que las empoderaba (Weithman 2002, 14).

El trabajo se divide en cuatro apartados: en el primero se describen los orígenes del asociacionismo católico femenino desde el siglo XIX, en el segundo se analiza el papel del rol maternal como eje de la construcción de una identidad ciudadana-católica y en el tercero se analizan los elementos que llevaron a la construcción de una red ciudadana. Por último, cierro con una reflexión en torno a los cambios que vivió la organización y su red ciudadana durante la Guerra Cristera.

## Los orígenes del activismo católico femenino, 1912-1917

La UDCM se fundó en el año de 1912, durante la presidencia de Francisco I. Madero, su origen estuvo ligado a los profundos cambios que experimentó la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XIX, periodo en que los procesos de secularización de los Estados nación redefinieron su naturaleza como institución política y

pública a fin de convertirla en una institución privada, encargada exclusivamente de la vida espiritual.

Con el objetivo de defender sus privilegios, una corriente de pensamiento tradicionalista dentro de la Iglesia conocida como *intransigente* observaba al mundo en dos tonalidades, «por un lado estaban los enemigos de Dios y de la Iglesia; por el otro lado estaban los buenos católicos, que debían unirse al Papa en una actitud clara y decididamente antiliberal» (Roux 2014, 35). Los intransigentes condenaron de manera indistinta todas las corrientes de pensamiento que atacaban o ignoraban a la Iglesia, como el liberalismo, el racionalismo, el positivismo y, posteriormente, el socialismo y el comunismo, al tiempo que propusieron un movimiento que pretendía «crear una opción social y política sustentada por la Iglesia y donde ésta fuera la fuente de legitimidad y aspiración» (Ceballos Ramírez 1991, 4). La fuerza del grupo intransigente dentro de la jerarquía eclesiástica se vio reflejada en las resoluciones del Concilio Vaticano I, donde se definió jurídicamente la superioridad del primado pontificio sobre todo los obispados y diócesis de la Iglesia en Occidente (Aspe Armella 2008, 51-52).

De la mano de la intransigencia, León XIII impulsó un modelo de enseñanza moral llamado *doctrina social de la iglesia o catolicismo social*, que tuvo sus orígenes en un conjunto de encíclicas publicadas entre 1880 y 1900. La encíclica *Diuturnum illud*<sup>2</sup> (1881) recalcaba la autoridad de Dios por encima de los hombres y, por ende, de la autoridad política en los Estados modernos. *Inmortale Dei*<sup>3</sup> (1885) dio pie a una campaña de defensa de los derechos de la Iglesia a nivel internacional que utilizaba a los católicos que no formaban parte de las filas de la jerarquía eclesiástica como la punta de lanza de su nueva política. *Libertas praestantissimum*<sup>4</sup> (1888) reconocía la separación entre la Iglesia y el Estado, «situación que históricamente tenía perdida la Iglesia desde hacía mucho tiempo» (Aspe Armella 2008, 53). La encíclica *Rerum novarum*<sup>5</sup> (1891) indicaba la postura de la Iglesia frente a la «cuestión obrera», es decir, se pronunciaba contra la miseria y la explotación de la clase obrera durante la Revolución Industrial. A su vez, defendía los principios de caridad, el derecho natural a la propiedad privada, el matrimonio y la familia. Se argumentaba la necesidad de atender y desarrollar un nuevo proyecto social basado en la fundación y organizaciones de asociaciones de hombres y mujeres católicos que desde las filas del laicismo apoyaran a los sacerdotes a atender las necesidades que la sociedad moderna tuviera que *aliviar* y así, defender la fe católica como eje de la vida social de las naciones modernas.

Se impulsó la creación de asociaciones católicas y ciudadanas que ayudarán a «encontrar en eficaces organizaciones a los obreros, ayudándolos de palabra y de

hecho y procurando que no les falte un trabajo honesto y productivo». Estas organizaciones también serían espacios donde se promovería «la instrucción religiosa, de modo que cada uno conozca sus obligaciones para con Dios» para fomentar en los obreros la fe y «la afición a la piedad». <sup>6</sup> Se trataba de construir vínculos de asociación para tratar de frenar los problemas sociales que según la Iglesia eran producto del liberalismo económico y la modernidad, como la pobreza, la falta de atención pública a la salud o la educación y la *relajación moral*.

Las encíclicas *Diuturnum illud*, *Inmortale Dei*, *Libertas praestantissimum* y *Rerum novarum* funcionaron como instrumentos para encaminar y unificar alrededor del mundo la acción de las crecientes asociaciones católicas de hombres y mujeres desde la sociedad civil (Forment 2003, 1:15-25). <sup>7</sup> Por otro lado, a fin de fortalecer al clero y a la jerarquía eclesiástica, el Vaticano desarrolló una reforma educativa enfocada en formar cuadros intelectuales en las iglesias. En México, se educó al clero secular bajo la litúrgica de la renovación tomista y se les preparó como promotores de las devociones al Sagrado Corazón de Jesús y la Virgen de Guadalupe (Moreno Chávez 2013; Bautista García 2011). La educación de una jerarquía eclesial romanizada quedó a cargo de tres instituciones: la Universidad Pontificia de México, el Colegio Pío Latinoamericano y la Universidad Gregoriana, estos dos últimos ubicados en Roma. El Colegio Pío Latinoamericano estuvo dirigido por jesuitas y tenía la intención de «formar según los designios papales a la élite del clero que habría de constituir una parte importante del episcopado latinoamericano» (Roux 2014, 37).

En 1899, León XIII convocó a obispos y sacerdotes de América Latina a participar en el Concilio Plenario Latinoamericano, que tuvo el objetivo de «consolidar en esas naciones [...] el Reino de Cristo» (*Actas y decretos del Concilio* 1906, XXI-XXII), es decir, se dio pie al incremento del control de la Santa Sede sobre la Iglesia mexicana reforzando la estructura eclesial centralizada y vertical (Bautista 2011, 240-53). Las resoluciones de dicho concilio imponían normas generales encaminadas a centralizar y normalizar las relaciones de poder entre el clero, reafirmando la autoridad de Roma por encima de la política interna de la Iglesia mexicana. Este proceso comenzaba por el eslabón más básico e importante de la organización eclesial: la parroquia.

En este sentido, el concilio vino a fortalecer el proceso de creación y expansión de las asociaciones de católicos laicos que, de acuerdo con Chowning (2023), comenzó a mediados del siglo XIX, primero como una necesidad de reemplazar las cofradías tradicionales, pero, que hacia el último cuarto de siglo, habían adquirido funciones devocionales enfocadas a fortalecer la caridad y la evangelización.

Así, con el estallido de la Revolución y la subsecuente victoria de Francisco I. Madero como presidente de México, la alta jerarquía eclesiástica recurrió a sus laicos organizados para crear una militancia católica y ciudadana que influyera en los espacios políticos y democráticos que la misma revolución maderista estaba construyendo. Para ello, acudieron a organizaciones civiles que promovían la participación política masculina, como los Caballeros de Colón (Silva de la Rosa 2004), y fundaron otras, como la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), que buscaba unificar a los jóvenes católicos en torno al mejoramiento moral y la labor social (Hanson 1994; Espinosa 2003). Hacia 1911, crearon el Partido Católico Nacional (PCN) (O'Dogherty Madrazo 2001; Ávila Espinosa 2004; Curley Álvarez 2002; Serrano Ortega 1994), que impulsaba una política ciudadana basada en la búsqueda de derechos políticos de sus militantes, quienes buscaban defender los valores morales y la acción social católica en la esfera pública. De esta forma el PCN impulsó una campaña política con la que ganó veinticinco curules dentro de la xxvi legislatura federal y, desde ahí, pudo influir en el gobierno de Francisco I. Madero (Mac Gregor 2015).

De manera paralela, el arzobispo José Mora y del Río (1904-1928) fundó la UDCM (1912), bajo el lema «restaurarlo todo en Cristo» inspirado en la encíclica *Rerum novarum*. Mientras las organizaciones masculinas realizaban sus acciones políticas de manera pública, las damas católicas recurrieron a prácticas como la caridad y la filantropía para convertirse en agentes de cambio y establecer así un espacio de interlocución política constante con el Estado. Así se desarrolló una militancia católica femenina y masculina que actuó desde la sociedad civil, es decir, como parte de un conjunto de organizaciones públicas que coordinaron acciones comunicativas basadas en generar «estrategias democratizadoras que subrayan, en principio, un carácter defensivo frente al Estado» (Reverter Bañón 2008, 37).

Las socias dirigentes de la organización fueron las mujeres Trinidad Sánchez de Tamariz, Elena Lascurain de Silva, María de los Ángeles Lascurain, Concepción Vértiz de Quintanilla, Elena Piña de Sánchez Gavito, Dolores Elcoro de Fernández, Teresa Ibarrola de Elcoro, Elena Escalante de Obregón, Carlota Landero de Algara, Angelina y Clara G. Arce, Margarita O. de Elguero, Dolores M. N. Bermejillo, entre otras. Ellas pertenecían a familias de posición económica acomodada, por ejemplo, la familia Bermejillo era una de las principales familias de industriales y hacendados del estado de Jalisco (O'Dogherty Madrazo 2001, 44) o la familia Lascurain, que era dueña de una próspera empresa inmobiliaria y era reconocida

como una de las familias de alta sociedad más conservadoras de la capital (Alta-mirano 2004).

De acuerdo con la información que se encuentra en el Archivo Histórico de la Unión Femenina Católica Mexicana, los libros de actas señalan que sus reuniones se llevaban a cabo en la iglesia de La Profesa, ubicada en la esquina de la avenida San Francisco (hoy Francisco I. Madero) y Palma (hoy Isabel la Católica), en el centro de la Ciudad de México. En estas reuniones, las damas explicaban el tipo de actividades que llevaban a cabo para oponerse a las «ideas y doctrinas perversas, destructoras, anticristianas, perniciosas y antisociales. Por medio de la propaganda, fundación de catecismos, círculos obreros, conferencias y demás obras católico-sociales ya establecidas o que se establezcan»<sup>8</sup> tal y como el arzobispo de México les había encomendado en la redacción de su reglamento general.

Las damas dedicaban parte de sus diligencias cotidianas a desarrollar y fomentar un sinfín de actividades filantrópicas en distintos barrios de la Ciudad de México, principalmente en las parroquias del Sagrario, San Sebastián y Santa Veracruz, donde fundaron escuelas para obreros y niños pobres con el fin de enseñar las primeras letras y el catecismo. Por ejemplo, el día 10 de julio de 1913 señalaban que fundarían una escuela para niños en la demarcación VIII y que era necesario fomentar el trabajo de un comité especial que visitaba veinte cárceles y escuelas correccionales.<sup>9</sup>

Las acciones de las damas católicas las llevó a buscar alianzas con otros sectores sociales. De acuerdo con su reglamento, además del grupo dirigente existió un grupo llamado *socias activas* o *celadoras*, que se conformó por mujeres «críadas, trabajadoras y sirvientas», dispuestas a ayudar «en la gran obra de las Señoras Mexicanas»,<sup>10</sup> es decir, a las mujeres líderes de la élite capitalina. Para ser socia activa se debían de cumplir con los siguientes requisitos: ser mayores de dieciocho años y ser presentadas por dos socias previamente admitidas, quienes ratificaban la honorabilidad de las aspirantes.

Las socias activas permitieron a la organización construir una red de solidaridad entre mujeres. Ellas se encargarían de realizar sus actividades en sus barrios y colonias, donde llevaban a cabo una serie de acciones, como la enseñanza del catecismo y del oratorio a niños y a obreras; la fundación de círculos de estudio, atender cárceles, hospitales, hospicios y asilos.<sup>11</sup> Estas acciones de caridad eran una muestra pública de su fe y prácticas pías que se concebían como parte de una «economía espiritual de la salvación», que se puede definir como un proceso de planificación espiritual que realiza el creyente y practicante a través de su agencia para la «remisión de sus propios pecados personales» (Fogelman 2004, 17).

Cuando Victoriano Huerta fue derrotado por el ejército constitucionalista en junio de 1914, las condiciones para la Iglesia y su militancia también se modificaron. En este periodo se inició una campaña anticlerical que provocó el destierro, la persecución, el secuestro, el encarcelamiento de varios curas y la expropiación de iglesias y templos de culto (Knight 2007, 25). Muchos militantes católicos tuvieron que pasar a la clandestinidad, o bien, los más afortunados abandonaron el país. Esta situación colocó a la UDCM en una posición sumamente vulnerable, incluso durante los últimos meses de 1914, renunciaron tanto su director eclesástico, el sacerdote Manuel Díaz Santibáñez, como su presidenta, Trinidad Sánchez de Tamariz, lo que provocó que la organización tuviera que abandonar su presencia en el espacio público y actuar en la semiclandestinidad.

Díaz Santibáñez se desempeñaba como sacerdote diocesano del Oratorio de San Felipe Neri, pero se le acusó de participar en una reunión secreta en la iglesia de La Profesa, junto con Victoriano Huerta, el embajador Henry Lane Wilson y el arzobispo de México, José Mora y del Río, donde supuestamente se tramó el golpe de estado contra Madero. Por su parte, el hijo de Trinidad Sánchez de Tamariz, dirigente del Partido Nacional Cooperatista (PNC), tuvo que abandonar el país junto con toda su familia para evitar cualquier repercusión política (Curley Álvarez 2016, 108).

La mayoría de las actividades que se realizaban en al menos veintidós espacios, entre iglesias, escuelas y hospitales, tuvieron que suspenderse, y muchas de sus socias abandonaron la labor por miedo a la persecución política producto del ambiente anticlerical que pululaba entre los diversos ejércitos revolucionarios.<sup>12</sup> Ante la crisis, el futuro de las damas católicas recaería en las habilidades logísticas y negociación de la señora Elena Lascuráin de Silva, quien asumió la presidencia y la responsabilidad de mantener viva la organización. Desde 1914 hasta 1932, Elena Lascuráin se entregaría en cuerpo y alma a sostener la organización.

### **El maternalismo como vía para la construcción de una identidad ciudadana-católica**

Una vez que el conflicto bélico disminuyó, los ejércitos revolucionarios dejaron las armas para dialogar en torno a la elaboración de una nueva constitución que buscó una nueva relación entre Estado y sociedad basada en la soberanía popular, el laicismo y un proyecto cultural capaz de moldear «las mentes, crear ciudadanos, nacionalizar y racionalizar» (Knight 2013, 1:275) a los mexicanos.

El impulso al Estado laico se mezcló con un sentimiento anticlerical que pululaba entre los diputados del Congreso Constituyente y que quedó plasmado en varios artículos constitucionales, por ejemplo, en el artículo 3.º, que estableció la educación laica y prohibió la participación de las corporaciones religiosas, o el artículo 24, que instituyó la libertad de cultos (Bantjes 2009; Butler 2009; Fallaw 2009; Blancarte 2001). La Constitución de 1917 acotaba la acción política de la Iglesia y, con ello, de sus asociaciones seculares. Así, la jerarquía eclesiástica cerró filas y buscó nuevas formas de promover la participación política en sus organizaciones.

Las damas católicas no fueron la excepción y desde ese mismo año comenzó un proceso de fortalecimiento y reclutamiento de nuevas socias. El director de ese momento, el sacerdote del templo de La Profesa, Leopoldo Icaza, realizó viajes e invitó a obispos del interior de la República<sup>13</sup> a participar en la construcción de una organización con sedes en otras regiones del país.<sup>14</sup> Hacia junio de 1919, se fundó la sección de «entronizaciones» que tenía como objetivo central que se proclamara en todos los domicilios de la Ciudad de México a Jesucristo como «Rey de la familia, prometiéndole vivir una vida digna de vasallos de tal rey y bajo su ley de amor y separación».<sup>15</sup> En términos políticos, cada casa que aceptaba la entronización significaba una adhesión pública a la acción católica y una identificación con la causa política de la Iglesia. La entronización era un elemento de la devoción al Sagrado Corazón que representaba un nuevo vínculo entre los creyentes y la fe, ya que simbolizaba «el inicio del final de una era regida por el pecado y la impiedad para dar lucha al reinado social, entendiendo que la violencia era sólo un episodio para purificar la patria» (Moreno Chávez 2013, 189).

En mi opinión, las entronizaciones transformaron el acto devocional en un acto político. Mediante un acto ritual cada familia debía firmar un acta de fe que equivalía a un contrato de fidelidad en el que se aceptaba la autoridad de la Iglesia sobre la casa donde vivía la familia por encima del Estado. Esta acta de fe era entregada por las damas al arzobispado de México, que contaba con un registro de todas las familias afiliadas a Cristo Rey.<sup>16</sup> Cabe señalar que la sección de entronizaciones organizaba además misas, matrimonios eclesiásticos, bautismos y primeras comuniones, pues la intención última era imponer al catolicismo como el único y principal poder en la vida doméstica, disputándose este espacio con el Estado.

La sección de entronizaciones era una de varias secciones que muestran el desarrollo de la actividad política de las mujeres católicas, que elaboraron un discurso ciudadano basado en su fe católica y en su rol materno que se explicará a

continuación. Hacia 1920, las damas construyeron su labor en torno a veinticinco secciones, dentro de las cuales destacan: «prensa; escuelas nocturnas dominicales para adultos, [...]; catecismo [...], estudio de religión [...], la entronización, organización del magisterio católico, protección de la organización profesional de las clases trabajadoras, fomento de industrias domésticas propias, [...] visita a los hospitales».<sup>17</sup> Si se lee con detenimiento, las actividades se enfocaban al trabajo educativo y de cuidados a niños, jóvenes, enfermos y obreros, actividades tradicionalmente femeninas. Es decir, se trataba de construir un deber católico-social de la mujer, quien se convertía en la defensora innata de la fe, de la familia, de la atención al pobre y al enfermo y de la moral de la sociedad mexicana.

Aunado a esto, se exaltaba el papel de la mujer como madre como eje de sus actividades. Por ejemplo, en su Primer Congreso Nacional, las damas señalaban que tenían el deber de iniciar una campaña de defensa de la familia en todos sus flancos, la mujer católica mexicana, debía actuar para proteger:

[el] derecho primordial de la familia [que] es la educación y como parte suya, la instrucción de los Hijos. Ciertamente, en el nombre junto con la generación y la crianza física se desenvuelve la generación moral y la educación, que tiene por fin producir un ser moral a imagen y semejanza de los padres. Por esta razón, la educación es función natural de los padres y el natural complemento de la paternidad; de allí les viene a los padres el derecho de educar a sus hijos que es lo que completa el derecho moral de engendrarlos.<sup>18</sup>

Desde mi punto de vista, las damas se encontraban construyendo un discurso de corte maternalista, que ponía en el centro de la discusión educativa a la mujer, quien adquiriría la función de sostener la educación de los hijos y, por ende, de actuar en contra la educación laica que impulsaba el Estado. En este sentido, la maternidad y su catolicismo funcionarían como dos herramientas para defender el espacio doméstico, la educación de la infancia, la enseñanza del culto y de las prácticas religiosas de la intervención estatal.

El maternalismo es un concepto de las ciencias sociales que ayuda a identificar una serie de discursos y prácticas con el rol materno femenino y las actividades políticas de las mujeres. Roberta Flores y Olivia Tena dividen el maternalismo en tres tipos de discursos y prácticas, que son: 1) la maternidad como representación de la mujer como madre lo que conlleva a asumir un conjunto de actitudes ideológicas que acompañan la actividad de «lo materno»; 2) la maternidad como bandera política del feminismo para exaltar los logros al reconocimiento de los derechos de las mujeres, y 3) la maternidad como justificación por parte

del Estado enfocada en delegar en las mujeres las actividades del cuidado y de la reproducción social (Flores y Tena Guerrero 2014, 28). Desde mi perspectiva, el maternalismo como una categoría para el análisis histórico ayuda a comprender la forma en que las damas construyeron su activismo y lo vincularon con el papel tradicional de la mujer católica en sus nuevas actividades públicas.

En este sentido, las damas católicas construyeron sus propios discursos y prácticas maternalistas, que vincularon con una creciente identidad ciudadana-católica. En medio de la crisis política que trajo consigo la laicización del Estado posrevolucionario —que buscaba el libre culto, la educación laica y la prohibición de la participación de las corporaciones religiosas en el ámbito público—, las mujeres católicas observaron lo que fue una falta de derechos políticos y ciudadanos que vincularon con sus actividades dentro de la organización y las llevaron a buscar una ciudadanía que reafirmara los valores tradicionales de la mujer como encargada del espacio doméstico, de los cuidados y de la infancia. Esta ciudadanía era diferente a la ciudadanía que Inmaculada Blasco Herranz (2008) denominó como «liberal», que se puede entender como secular, librepensadora, basada en el razonamiento científico y la masculinidad (60). Por el contrario, se trataba de una ciudadanía católica y maternal basada en el fortalecimiento del papel tradicional de la mujer, en la búsqueda de espacios públicos y plataformas políticas para fomentar la educación y la moral religiosa, la protección y ayuda mutua en el espacio laboral y el apoyo espiritual en la enfermedad.

A diferencia de otros grupos feministas de la época —por ejemplo, el Consejo Nacional de Mujeres (Dios Vallejo 2014) y la Liga de Mujeres Sufragistas (Macías 2002, 133), que buscaban la igualdad de derechos, garantías individuales y, sobre todo, el sufragio femenino, para dotar a las mujeres de una ciudadanía liberal—, en términos de Blasco Herranz, las damas se concibieron a sí mismas como «feministas moderadas»<sup>19</sup> y proponían mantener el papel de la mujer dentro del sistema de valores tradicionales para no confrontar su función doméstica con la función pública de los hombres, quienes apelaban por una ciudadanía que abarcara todos los derechos civiles y democráticos. Aunque en ningún momento mencionan que se oponen al sufragio femenino, sí hacen hincapié en que ellas no abogaban «por la supremacía de la mujer sobre el hombre, ni por la descabellada idea de que la mujer deje su misión tan santa en el hogar y el templo y se lance a los puestos públicos»,<sup>20</sup> en cambio, su feminismo promovía la idea de que «la mujer mejicana (sic), deje de ser cosa y [...] empiece a demostrar que tiene también derecho a pensar».<sup>21</sup>

Las damas católicas no proponían desarrollar ningún tipo de movimiento de defensa de los derechos ciudadanos de la mujer, como sí lo hacían otros grupos feministas de la época. Sin embargo, su discurso señalaba que se reconociera su rol materno y su responsabilidad en el hogar como parte de su identidad ciudadana-católica. Por *identidad ciudadana-católica* me refiero a la conexión emocional y cultural que las damas católicas sostenían con el país. Esta identidad va más allá de una ciudadanía legal, hace referencia a un sentido de pertenencia, a la búsqueda de valores compartidos, a una historia y una cultura común basada en la religión católica y en su rol de género. Fue esta construcción identitaria la que llevó a las damas a actuar en su entorno, a involucrarse en la defensa del catolicismo, pero fue su maternalismo el que les otorgó un espacio político de participación pública.

Así, señalaban que el papel de la mujer era «por su propia naturaleza» el de madre y esposa y propusieron «que la mujer, sin dejar su encantadora misión del hogar, si quiere que su hogar viva pacífico en un ambiente social puro, trate de ocupar las horas que el hogar le deje libres en formar ese medio social como ella lo conciba [...]». <sup>22</sup> Para las damas, lo esencial era promover la identidad ciudadana-católica como parte del trabajo social en defensa del catolicismo y de los valores tradicionales del hogar y, por ende, de la mujer. Es así, que su postura *feminista* debe entenderse no como una respuesta a la condición social de la mujer ni como una lucha por sus derechos políticos, sino como reivindicación política de su ciudadanía católica, del espacio doméstico y los valores tradicionales de la mujer.

A partir de este momento, vincularon sus prácticas con su maternalismo, es decir, sus actividades se desarrollaron estratégicamente y con una clara visión del papel de la mujer en el espacio doméstico como la principal educadora moral de la juventud y cuidadora de la familia y de los valores católicos, y reafirmando, a la par, el papel del hombre como proveedor del hogar y cabeza de la familia. Asimismo, impulsaron su propia agenda enfocada en desarrollar acciones educativas que fomentaran las prácticas religiosas y promover el papel doméstico de la mujer, es decir, las damas llevaron a la esfera social una serie de preocupaciones y cuidados que hasta entonces formaban parte de las preocupaciones maternas del espacio doméstico para visibilizar y fortalecer públicamente el papel tradicional de la mujer católica y con ello su identidad ciudadana-católica. En este sentido, se fomentó su maternalismo y la fe como espacios de participación.

## Los ámbitos, su acción y la construcción de una red de solidaridad ciudadana (1920-1926)

Como mencioné con anterioridad, el maternalismo permitió a las damas católicas abordar sus actividades políticas como un medio para la defensa de su identidad ciudadana-católica. Estas actividades se desarrollaron en torno a cuatro ejes centrales: la defensa de la fe en espacios públicos, la educación religiosa, el trabajo obrero y la promoción de la moral católica. Desde mi mirada, fue a partir de estos cuatro ejes que lograron reforzar su red de solidaridad ciudadana y que les permitieron consolidarse públicamente y sobrevivir al periodo de mayor persecución religiosa: la Guerra Cristera.

Entre 1920 y 1926 la efervescencia política y el anticlericalismo estatal llevó a la creación de nuevos espacios de participación pública de una ciudadanía que se enfrentaba a los rezagos de la guerra. En la Ciudad de México, por ejemplo, surgieron intentos por construir, desde la sociedad civil, organizaciones y movimientos sociales con demandas urbanas capaces de coordinar acciones y estrategias enfocadas a defender espacios para la sociedad desde una actitud defensiva ante el Estado (Reverter Bañón 2008, 37).

Durante 1922, varias colonias populares de la capital iniciaron una huelga contra el aumento de los alquileres; a este movimiento se le sumaron las huelgas de panaderos del molino de Euskaro, el movimiento de choferes contra la tarjeta horaria, manifestaciones de los electricistas, la huelga de actores y movilizaciones de los obreros textiles (Jiménez Muñoz 1993; Durand 1989; Taibo II 1983). Este mismo año, los habitantes de la ciudad, azuzados por la prensa, y diversas organizaciones obreras se lanzaron a las calles para forzar al ayuntamiento la reparación de la planta de bombeo de agua de la Condesa, cuya descompostura había provocado el desabasto del líquido; en palabras de Rodríguez Kuri (2010) esta serie de eventos fueron un «acto colectivo de violencia dentro del nuevo universo de valores y prácticas de la revolución» (179). La Ciudad de México se enfrentaba a la creación de un nuevo ciudadano marcado por las acciones colectivas llevadas a cabo por sindicatos, organizaciones de la sociedad civil, partidos políticos y asociaciones privadas, que exigían al Estado mayores derechos ciudadanos mientras transfería problemas privados a la dinámica política, al grado de forzar al todavía endeble Estado posrevolucionario a intervenir directamente, o bien mediante promulgaciones de leyes.

Las damas también aprendieron a transitar por estas estrategias de acción, por eso, el primer eje se enfoca en el desarrollo de una serie de acciones que

buscaban defender la fe en el espacio público. Durante los meses iniciales de 1921, se enfrentaron a los primeros actos de intolerancia religiosa por parte del gobierno de Álvaro Obregón. Ese mismo año, durante la manifestación del Día del Trabajo, un asistente apuñaló la imagen de la Virgen de Guadalupe ubicada en la catedral de la capital michoacana. Como acto de repudio, las damas y otras agrupaciones católicas organizaron una serie de actos de protesta por toda la República y dos peregrinaciones, la primera a la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México y la segunda al Santuario de Guadalupe ubicado en Monterrey.<sup>23</sup>

En octubre de ese mismo año, a iniciativa de los Caballeros de Colón y de la Unión de Damas Católicas de Guadalajara, se acordó enviar un manifiesto al presidente de la República y a las Cámaras de Diputados y Senadores, que solicitaba la derogación absoluta del artículo 130 de la Constitución de 1917, el cual impedía la participación política y pública de los ministros de culto, la supresión completa de los párrafos noveno y décimo (marcados con los numerales II y III) del artículo 27, en los que se impedía a las asociaciones religiosas y a las instituciones de beneficencia pública o privada poseer o administrar bienes raíces o capitales impuestos; la reforma del artículo 30, con el fin de permitir la libre enseñanza privada y respetar la voluntad de los padres de familia de enseñar religión en las escuelas; la reforma del artículo 5 para permitir el establecimiento de órdenes monásticas; la restitución inmediata de los bienes pertenecientes a instituciones católicas y particulares destinados a la caridad, la instrucción, la beneficencia, etcétera.

En noviembre una bomba de dinamita colocada debajo del altar de la Virgen de Guadalupe en la antigua Basílica de Guadalupe, ubicada en el cerro del Tepeyac, explotó. Aunque la imagen no sufrió ningún daño, las damas católicas organizaron de inmediato una serie de actos y manifestaciones públicas. Difundieron miles de hojas propagandísticas mostrando su indignación contra el «brutal atentado anarquista cometido a los pies de la santa imagen de Guadalupe» y convocaron a los habitantes de la ciudad a salir a las calles contra el agravio en una manifestación para el viernes 18 de ese mismo mes en el Zócalo de la ciudad, los citaron frente a la catedral para peregrinar hacia la Basílica de Guadalupe. Esta fue la única participación directa de la UDCM en una manifestación pública en las calles de la Ciudad de México.<sup>24</sup> La manifestación propició la confrontación directa entre las damas católicas y el procurador de justicia del Distrito Federal:

quien diciendo de paso una blasfemia sobre la virginidad de María, hizo agravio a las Damas Católicas expresando que a ellas les contestaría en el combate floral de la próxima primavera; ellas hicieron constar que el insulto de quien insulta a

María [sic], es una gloria para ellas y lo aceptan gozosas; pero rehúsan cortésmente unas flores que se mancharían.<sup>25</sup>

A la movilización a la Basílica de Guadalupe acudieron diez mil personas.<sup>26</sup> Esta experiencia nos ayuda a observar que las damas católicas, junto con los Caballeros de Colón y la ACJM, contaban con una importante red de mujeres que atendían a sus llamados. Por ejemplo, el periódico *El Demócrata* señalaba que las personas que mayoritariamente acudieron a esta peregrinación eran mujeres. Asimismo, las damas católicas invitaron al cierre del comercio del centro de la ciudad, actividad que se llevó a cabo durante siete horas.<sup>27</sup> Esta red se encontraba inmersa en momento de cambio y de exigencia de nuevos derechos ciudadanos, que fueron aprovechados por las damas para actuar como una organización de la sociedad civil con reivindicaciones y demandas públicas; su intención era hacerse escuchar, impactar en las políticas y lograr que el Estado valorara la fe como un interés colectivo; en este sentido, su acción no era una mera peregrinación conservadora y tradicional, sino que se inserta como parte de una moderna forma de participación pública de masas. Estas manifestaciones y actos públicos fueron nuevos movimientos urbanos de corte ciudadano no solo en la Ciudad de México, sino también en otras ciudades como Puebla, Morelia y Guadalajara, y representan un cambio en la dinámica social y política entre la militancia católica y el Estado.

Por otro lado, como se mencionó con anterioridad, el segundo eje buscaba defender a la religión de la educación laica. Durante el Congreso Constituyente de 1917, Carranza había presentado un proyecto educativo muy semejante al de 1874, el cual sostenía que la educación laica sería solo para las escuelas dependientes del gobierno, mientras que se permitiría que las instituciones particulares quedaran en entera libertad de acción y se impedía al Estado intervenir en las políticas y programas educativos de estas (Torres Septién 1997, 90). Los congresistas optaron por incorporar a la Carta Magna el proyecto de la comisión encargada de la redacción del artículo tercero, donde se propuso extender el laicismo a las escuelas particulares de educación primaria, se prohibió a miembros de asociaciones religiosas establecer, dirigir o impartir cátedra. El discurso de libertad de enseñanza «entendida a la manera constitucionalista, [...] fue la manera cómo el Estado ejerció “democráticamente” un fuerte control ideológico, aniquilando a uno de los contendientes por el poder educativo» (91). Impedir la orientación religiosa en las escuelas significaba frenar la penetración de las ideas religiosas entre la población joven de México.

Aquí hicieron uso de su maternalismo para promover los cuidados y el papel afectuoso y cariñoso de las mujeres católicas. Las actividades se encaminaron a responsabilizar a las mujeres-madres de procurar la educación religiosa de la niñez. Esta tarea significaba transgredir el espacio doméstico para formar parte de la acción educativa, que en su conjunto tendió a la especialización y profesionalización de las labores de gestión y logística efectuadas por las damas en sus actividades cotidianas. El refinamiento en el diseño de su programa les permitió construir las condiciones para defender la capacidad de las mujeres para decidir el modelo educativo de sus hijos, «de los hijos de Dios y de la nación» (Torres Septién 1997, 91). En este sentido, fundaron alrededor de doce escuelas que atendían a niños de todas las clases sociales y que por la noche se convertían en centros educativos para obreros (Crespo Reyes, 2021).

De esta forma, el punto educativo de las damas católicas se vincula directamente con su tercer eje, que buscaba atender los problemas de las mujeres obreras, siguiendo las enseñanzas y propuestas de la encíclica *Rerum novarum*. En el año de 1920 se fundó dentro de la organización una sección llamada «del trabajo». Un año después, en agosto de 1921, los miembros de esta sección inauguraron la Asociación de Empleadas Católicas de Nuestra Señora del Sagrado Corazón (AECNSSC), bajo el patronato de la señora Ofelia Montes de Oca de Martínez. Ambas organizaciones, la UDCM y la AECNSSC, crearon una academia nocturna para empleadas y obreras que tuvo la finalidad de «impartir instrucción a las clases necesitadas y darles formación cristiana evitando de este modo que asistan a aquellas escuelas donde, si bien se las instruye, también se les pervierte».<sup>28</sup> Se ofrecían clases de religión, español, inglés, francés, aritmética, taquigrafía, entre otras.<sup>29</sup>

Además, realizaban visitas a fábricas, talleres, tiendas, hospitales, con el objetivo de fundar sindicatos católicos y otras organizaciones laborales femeninas para defender «los justos derechos del obrero y su elevación social»,<sup>30</sup> pero se opusieron a los principios producto del pensamiento socialista como la lucha de clases, las huelgas, los procedimientos violentos y revolucionarios y, sobre todo, a las actividades políticas de los obreros; por el contrario, buscaban «los medios prácticos para hacer el mayor número de pequeños propietarios, dentro de los límites de la justicia en las ciudades como en los campos».<sup>31</sup>

Para las damas, los problemas obrero-patronales debían resolverse entre empleadores y empleados. Las socias trabajaron tanto en las instalaciones como en las calles, esperaban en las banquetas el fin de la jornada laboral para promocionar los objetivos y ventajas de su sindicato católico. Aquellas que mostraban interés eran citadas en la sede de la UDCM para afiliarse oficialmente. Para agosto de 1921, esta

estrategia les permitió tener una presencia en diversas fábricas de la ciudad, por ejemplo, en camisas La Britania, chocolates Larín, velas La Moderna, La Pasa-manería Francesa y La Esperanza.<sup>32</sup>

Asimismo, denunciaron el maltrato laboral hacia las dependientas del comercio, quienes debían mantenerse de pie de ocho a diez horas diarias. Ellas buscaron persuadir a los señores comerciantes sobre la necesidad de dar un poco de comodidad a sus empleadas. Con ayuda de un abogado consultor se elaboró la «Ley de la Silla de la Empleada».<sup>33</sup>

Esta ley declaraba que era un sacrificio inútil para la empleada de comercio permanecer de pie durante toda su jornada laboral, pues además de ser una práctica «durísima y arbitraria» era perjudicial para la salud de la mujer, asimismo, el cansancio que implicaba mantenerse de pie más de ocho horas diarias ponía en detrimento los intereses del comerciante. Por lo tanto, proponía que se otorgara un asiento que permitiera el descanso de la empleada durante el tiempo en que un cliente no demandara su atención.

Las damas presentaron la Ley de la Silla de la Empleada ante la Comisión Ejecutiva de la Confederación de Cámaras de Comercio, que decidió adoptarla en beneficio de las señoritas que trabajaban en la Ciudad de México. La victoria fue publicada en *La Dama Católica*, junto con un pequeño poema escrito por el Abate Benigno.<sup>34</sup> Este es un ejemplo de cómo su programa laboral iba más allá del discurso político, puesto que lograron materializar su acción en torno a una demanda que, aunque pareciera frívola o intrascendente, resultaba muy femenina y necesaria entre las empleadas del comercio.

Por último, promovieron la socialización, recreación y esparcimiento, así como clases de catecismo y entronizaciones que contaban con la presencia y participación de curas y, en ocasiones, de la jerarquía eclesiástica que, además de avalar sus labores, les permitieron influir en el ámbito de lo privado de manera constante. Esta estrategia estuvo sustentada en acciones de propaganda permanente que las insertó en el espacio público. Por ejemplo, organizaban festivales, kermeses y fiestas en diversas partes de la ciudad a fin de promover actividades de recreación para niños, jóvenes y padres de familia. Estos difundían un discurso moral que se oponía a las actitudes y modas de la época para evitar, por ejemplo, que las mujeres y niñas se interesaran en la moda —como usar el cabello corto estilo bob y evitar el uso del corsé, que para las damas eran inspirados «por judíos y francomasones como medios de corrupción y perversión»<sup>35</sup>—, o bien en cierto tipo de música —con el fin de prohibir bailes y danzas como el fox-trot, que para ellas no tenían «ritmo, ni paso, ni elegancia... no son más que movimientos inmorales»<sup>36</sup>—. Estas actividades de

esparcimiento les permitía mantener presencia pública, fomentaban el desarrollo de lazos comunitarios e identitarios y, a su vez, forjaban y sostenían sus redes ciudadanas de las cuales hablaré con mayor detalle en el siguiente apartado.

## La Guerra Cristera y la puesta en marcha de las redes ciudadanas

Durante la Guerra Cristera (1926-1929) se puede observar la forma en la que las redes ciudadanas de las damas católicas actuaron ante la crisis y la persecución política. Estas redes funcionaron como un *ejército-hormiga*, compuesto por mujeres que llevaban la fe de puerta en puerta para reafirmar el papel de la Iglesia como un actor clave en la vida social.

Conforme avanzó el conflicto entre la Iglesia y el Estado, las damas se unieron a la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR). Aunque para septiembre de 1926, poco antes de que iniciara el conflicto armado, las dos organizaciones se distanciaron parcialmente, las damas mantuvieron sus actividades de apoyo a la LNDLR, por ejemplo, organizaban protestas, llevaban a cabo actividades de desobediencia civil y promovían el boicót económico. Asimismo, ambas organizaciones elaboraron un pergamino dirigido al papa Pío XI como agradecimiento por las manifestaciones de «paternal bondad que ha tenido para México en estos tiempos de persecución».<sup>37</sup> En mayo de 1927, se acordaba la impresión y publicación de la exhortación completa y la oración al Espíritu Santo para repartir por todo el centro del país.<sup>38</sup> En enero de 1928, la LNDLR felicitaba a las damas por «todas las buenas obras que llevan a cabo las señoras que trabajan en diferentes sentidos»,<sup>39</sup> en beneficio de la LNDLR. Hacia agosto de ese mismo año, la LNDLR apoyaba a la UDCM con una donación de sesenta pesos destinados a la alimentación de los prisioneros católicos.<sup>40</sup>

Aunque no hubo enfrentamientos armados en la Ciudad de México, la persecución y el acoso por parte del gobierno estuvo presente, sin embargo, su *ejército-hormiga* logró realizar diversos actos públicos que se enmarcan en torno a la identidad ciudadana-católica. Por ejemplo, promovieron el festejo de la fiesta de Cristo Rey, que en la Ciudad de México incluyó una peregrinación a la Basílica de Guadalupe el 23 de octubre de 1926.<sup>41</sup> Cabe señalar que las peregrinaciones contaron, de acuerdo con Butler, con alrededor de doscientos mil participantes, es decir, una quinta parte de la población de la Ciudad de México tomó las calles para realizar, de manera política, actos litúrgicos. Las peregrinaciones se convirtieron en rituales de resistencia civil frente al Estado. En palabras de Butler

(2007), las peregrinaciones también permitieron la militancia católica, en particular a las damas, que como organizadoras y activistas realizaron actos «cuasi-sacramentales» similares a los de los párrocos, pues pudieron dar sermones, oficiar comuniones y hacer consagraciones (155).

Este tipo de acciones las convirtieron en blanco del Departamento Confidencial de la Secretaría de Gobernación, órgano de inteligencia policiaca que se dedicó a infiltrarse en las filas de la militancia católica para tomar nota de sus actividades (Valdez Chávez 2021). En un principio las mujeres católicas fueron concebidas por los agentes como simples benefactoras, pero no pasó mucho tiempo en que les prestaran más atención. En junio de 1925, el agente encubierto S. Villar indicaba que en Guadalajara se había logrado «la clausura de algunas escuelas católicas», lo que había provocado que se formara una Liga de Defensa de la Educación Religiosa integrada por «damitas jóvenes de la aristocracia del dinero» y que desde su perspectiva «estas damitas se han comprometido a convertir a sus novios en soldados de la religión; y las que habían concretado su matrimonio para el curso del presente año, le han aplazado hasta que sus novios prueben de manera eficaz su adhesión a la obra».<sup>42</sup> En este sentido, se consideraba que las mujeres católicas utilizaban la seducción para que los hombres se incorporaran a la guerra.

La persecución se convirtió en un acto constante y cotidiano. A partir de 1926, los agentes localizaban los lugares donde se llevaban a cabo reuniones de distintas organizaciones católicas; estas investigaciones provocaron redadas, clausuras a templos y parroquias, pero también a las oficinas centrales de las damas y a casas particulares. Entre estas, se destacan el Seminario Conciliar, la sacristía del templo de Santa Brigada y el templo de La Profesa, así como la Basílica de Guadalupe y algunos domicilios particulares, como la casa del ingeniero Simón Sierra, ubicado en la esquina de Garrido y avenida Hidalgo, como uno de los principales centros de reuniones.<sup>43</sup> Lo mismo ocurrió con colegios y conventos.

Una vez firmados los *arreglos* el 21 de junio de 1929, se suspendieron las hostilidades por todo el territorio, se indicaba obligatorio el registro de los ministros, se mantuvo la prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas primarias, superiores, oficiales y particulares y se reanudó el culto. A partir de entonces las actividades de las damas se transformaron radicalmente.

A fin de contener a las corrientes radicales de la militancia católica, se les impuso una nueva organización bajo el esquema de la acción católica propuesta por Pío XI como una estrategia que pretendía controlar y vigilar los diversos movimientos católicos por todo el mundo. De esta forma, el 24 de diciembre de 1929, a seis meses de pactados los *arreglos*, se firmó el acta constitutiva de la nueva

organización del catolicismo social: la Acción Católica Mexicana (ACM), que centralizó, jerarquizó e incorporó en una sola agrupación a todas las organizaciones católicas del país (Aspe Armella 2008, 144-45).

La ACM se definió a sí misma como «la cooperación organizada y multiforme de los católicos seculares mexicanos en el apostolado de la jerarquía eclesiástica bajo directa dependencia de la misma autoridad, con el fin de cristianizar a la sociedad».<sup>44</sup> Buscaba formar, actuar, difundir y defender los principios cristianos en la vida individual, familiar y social, así que, por ende, reorganizó a las antiguas organizaciones católicas seculares. La UDCM fue incorporada de manera automática a la ACM y fue dividida en la Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM) y la Juventud Católica Femenina.

De acuerdo con los estatutos de la organización, el trabajo realizado por ese *ejército-hormiga* ahora quedaría restringido al espacio de los templos y bajo la estricta supervisión de los párrocos locales. Hay que recordar que durante la guerra cristera los templos se habían cerrado, los sacerdotes fueron perseguidos y muchos vivieron en la clandestinidad. Las damas tuvieron que adaptarse a esta situación y concentrar sus esfuerzos en sostener la práctica y la fe religiosa mediante la fortificación de sus redes. Hacia 1930, su acción tuvo que dirigirse hacia la recuperación de la vida parroquial y de la influencia territorial de cada templo y de los sacerdotes locales de los distintos barrios y colonias de la capital.

Este proceso no fue automático, ni estuvo exento de confrontaciones. Aunque las socias no se quejaron ni se opusieron abiertamente al cambio de nombre, ni a su adhesión a la ACM, durante su primera asamblea general, en 1932, señalaron que su labor se había desenvuelto «con cierta lentitud, probablemente debido a la transformación sufrida en su estructura, de la antigua UDCM a la actual UFCM». Si bien no cuento con fuentes que indiquen la postura de las damas católicas ante su integración a la ACM, estas pequeñas quejas y justificaciones dejan ver que los dos primeros años de adaptación fueron un reto para las socias. Las damas que destacaban por «su disciplina a la autoridad de sus amados prelados» hicieron de tripas corazón y acataron las modificaciones estructurales que la ACM impuso a su vida asociativa (UFCM 1933, 14).

El esfuerzo para construir una identidad ciudadana-católica y maternal quedaba ahora en manos de pequeños grupos locales que enfocaron sus acciones al trabajo catequístico y a mantener la postura maternal de la mujer como eje de la vida doméstica y de la familia, pero esta vez desde el espacio privado, en los hogares de las socias más reconocidas o en los templos, lejos del espacio público y con una reducida voz política.

## Comentarios finales

Si bien el interés de la Iglesia por formar una militancia católica femenina provenía del siglo XIX y del catolicismo social, fue la crisis provocada por los procesos políticos revolucionarios y posrevolucionarios la que dio pauta al crecimiento y consolidación del activismo católico femenino y permitió la construcción de una identidad ciudadana-católica y de una red ciudadana que fue esencial para su participación política.

La militancia católica femenina en estos años logró establecer una identidad ciudadana-católica basada en un discurso maternalista, que les otorgó una voz política que utilizaron para defender a la Iglesia frente a los embates de la construcción del México posrevolucionario, donde el laicismo se elevó como una de sus principales banderas. Su identidad fungió como una herramienta para la consolidación de la participación política de las mujeres de clases altas de la sociedad, quienes actuaron rescatando el papel tradicional de la mujer: su maternidad, catolicismo, fe, caridad y honradez; sin embargo, sus actividades daban paso a otro tipo de mujeres, mujeres activistas, con posturas políticas y acciones beligerantes, dispuestas a abandonar sus espacios tradicionales para defender su ideología y construir su identidad ciudadana.

Ser ciudadana y católica en el paso del siglo XIX al XX significaba romper con el papel tradicional de la mujer como «ángel del hogar», es decir, abandonar su lugar en el espacio doméstico para asumir una postura activa y beligerante a fin de ubicar sus derechos ciudadanos y actuar en su defensa, por ejemplo, al reafirmar el papel de la familia, los valores católicos y la fe cristiana como el núcleo básico del orden nacional. Esta postura se oponía directamente al proyecto de reconstrucción nacional que impulsaba una ciudadanía masculina e individualista, basada en una ética laica, libre de fanatismo religioso y racializada en torno a la figura del mestizaje cultural (Urías Horcasitas 2007).

En este sentido, las damas católicas ofrecían una alternativa femenina y devocional que se consolidó gracias a su red ciudadana de mujer a mujer por medio de la cual lograron enfrentar su contexto, transformar sus actividades y superar eficazmente guerras, persecuciones religiosas y crisis políticas que las enfrentó directamente con el Estado. De esta forma, construyeron una ciudadanía católica femenina que respondió a las necesidades locales y contingentes de su momento y, a su vez, se confrontó con una serie de políticas nacionales elaboradas por el Estado y de difícil construcción a escala local.

Al finalizar la Guerra Cristera, y ante la modificación de su estructura interna en el año de 1932, la intención de construir un identidad ciudadana, católica y femenina perdió fuerza frente al trabajo cotidiano que llevarían a cabo los pequeños grupos locales, quienes, desde los templos, se enfocarían en labores de propaganda en torno al fortalecimiento de la figura maternal de la mujer, como base de la vida doméstica y familiar, desde los espacios privados y con limitada participación política.

## Referencias

- Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina celebrado en Roma el año del Señor de MDCCCXCIC*. 1906. Roma: Tipografía Vaticana.
- Altamirano, Graziella. 2004. *Pedro Lascuráin: Un hombre en la encrucijada de la revolución*. México: Instituto Mora.
- Aspe Armella, María Luisa. 2008. *La formación social y política de los católicos mexicanos: La acción católica mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*. México: Universidad Iberoamericana.
- Ávila Espinosa, Felipe Arturo. 2004. «Una renovada misión: Las organizaciones católicas de trabajadores entre 1906 y 1911». *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 27: 61-94.
- Bantjes, Adrian A. 2009. «Mexican revolutionary anticlericalism: Concepts and typologies». *The Americas* 65 (4): 467-80.
- Bauman, Zygmunt. 2005. *Identidad*. Buenos Aires: Losada.
- Bautista García, Cecilia Adriana. 2011. *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México, 1856-1910*. México: El Colegio de México / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Fideicomiso Historia de las Américas.
- Blancarte, Roberto J. 2001. «Laicidad y secularización en México». *Estudios Sociológicos* 19 (57): 843-55. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59805712>.
- Blasco Herranz, Inmaculada. 2008. «Feminismo católico». En *Historia de las Mujeres en España y América Latina*, editado por Isabel Morant, 4: 55-73. Madrid: Cátedra.
- Butler, Matthew. 2007. *Faith and impiety in revolutionary Mexico*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

- \_\_\_\_\_. 2009. «Sotanas rojinegras: Catholic anticlericalism and México's revolutionary schism», *The Americas* 65 (4): 535-58. doi:10.1353/tam.0.0110.
- Ceballos Ramírez, Manuel. 1991. *Catolicismo social: Un tercero en discordia; Rerum novarum, la «cuestión social» y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. México: Colegio de México.
- Chowning, Margaret. 2023. *Catholic women and Mexican politics, 1750-1940*. Princeton: Princeton University Press.
- Crespo Reyes, Sofía. 2021. «Los cambios constitucionales en materia educativa y la oposición de la Unión de Damas Católicas Mexicanas (1917-1926)». En *Las derechas mexicanas frente a la Constitución, siglos XX y XXI*, editado por Tania Hernández Vicencio, Austreberto Martínez Villegas, Laura Camila Ramírez Bonilla y César Enrique Valdez Chávez, 271-308. México: Universidad Iberoamericana.
- Curley Álvarez, Robert. 2002. «Los laicos, la democracia cristiana y la Revolución mexicana, 1911-1926». *Signos Históricos* 4 (7): 149-70. <https://signohistoricos.izt.uam.mx/index.php/historicos/article/view/90/85>.
- Curley Álvarez, Robert. 2016. «Transnational subaltern voices: Sexual violence, anticlericalism and the Mexican revolution». En *Local church, global church: Catholic activism in Latin America from Rerum novarum to Vatican II*, editado por Julia G. Young y Stephen. J. C. Andes, 91-116. Washington DC: Catholic University of America Press.
- Dios Vallejo, Delia Selene de. 2014. «La participación de las mujeres en la democracia». En *La revolución de las mujeres en México*, editado por Patricia Galeana, 117-152. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- Durand, Jorge. 1989. «Huelga nacional de inquilinos: Los antecedentes del movimiento urbano popular en México». *Estudios Sociológicos* 7 (19): 61-78. doi:10.24201/es.1989-v7n19.1076.
- Espinosa, David. 2003. «Restoring christian social order: The mexican catholic youth association (1913-1932)». *The Americas* 59 (4): 451-74. doi:10.1353/tam.2003.0037.
- Fallow, Ben. 2013. «The seduction of revolution: Anticlerical campaigns against confession in Mexico, 1914-1935». *Journal Latin American Studies* 45 (1): 91-120. doi:10.1017/S0022216X12001216.
- Flores, Roberta Liliana y Olivia Tena Guerrero. 2014. «Maternalismo y discursos feministas latinoamericanos sobre el trabajo de cuidados: un tejido en tensión». *Íconos: Revista de Ciencias Sociales* 18 (50): 27-42. doi:10.17141/iconos.50.2014.1426.
- Fogelman, Patricia. 2004. «Una economía espiritual de la salvación: Culpabilidad, purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial». *Andes*, 15. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701502>.

- Forment, Carlos A. 2003. *Democracy in Latin America 1760-1900*. Vol. 1, *Civic Selfhood and Public Life in Mexico and Peru*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hanson, Randall Scott. 1994. «The day of ideals: Catholic social action in the age of the mexican Revolution, 1867-1929» (tesis doctoral, Indiana University). <https://www.proquest.com/openview/e5fdb15501ce3b15fbd2413ed7c47063/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>.
- Jiménez Muñoz, Jorge H. 1993. *La traza del poder: Historia de la política y los negocios urbanos en el Distrito Federal, desde sus orígenes a la desaparición del Ayuntamiento (1824-1928)*. México: Códex Editores.
- Knight, Alan. 2007. «The mentality and *modus operandi* of revolutionary anticlericalism». En *Faith and impiety in revolutionary Mexico*, editado por Matthew Butler, 21-56. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- . 2013. *Repensar la Revolución mexicana*. Vol. 1. México: Colegio de México.
- Mac Gregor, Josefina. 2015. *La XXVI legislatura: Un episodio en la historia legislativa de México*. México: El Colegio de México.
- Macías, Anna. 2002. *Contra viento y marea: El movimiento feminista en México hasta 1940*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Moreno Chávez, José Alberto. 2013. *Devociones políticas: Cultura católica y politización en la arquidiócesis de México, 1880-1920*. México: El Colegio de México.
- O'Dogherty Madrazo, Laura. 2001. *De urnas y sotanas: El Partido Católico Nacional en Jalisco*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas.
- Reverter Bañón, Sonia. 2008. «Sociedad civil, ciudadanía y género». *La Aljaba: Revista de Estudios de la Mujer*, 7: 33-52. [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1669-57042008000100003&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-57042008000100003&lng=es&tlng=es).
- Rodríguez Kuri, Ariel. 2010. *Historia del desasosiego: La revolución en la Ciudad de México 1911-1922*. México: El Colegio de México.
- Roux, Rodolfo de. 2014. «La romanización de la Iglesia católica en América Latina: Una estrategia de larga duración». *Pro-Posições* 25 (1): 31-54. doi:0.1590/S0103-73072014000100003.
- Serrano Ortega, José Antonio. 1994. «Reconstrucción de un enfrentamiento: El Partido Católico Nacional, Francisco I. Madero y los maderistas renovadores (julio de 1911- febrero de 1913)». *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad* 15 (58): 155-195. <https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/7722955>.

- Silva de la Rosa, A. P. 2004. «Los Caballeros de Colón y su participación en el conflicto religioso de 1926 a 1929» (tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México). <https://hdl.handle.net/20.500.14330/TES01000334808>.
- Taibo II, Paco Ignacio. 1983. «Inquilinos del D. F. a colgar la rojinegra. *Historias*, 3: 77-98. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/15365>.
- Torres Septién, Valentina. 1997. *La educación privada en México (1903-1976)*. México: El Colegio de México.
- Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM). 1933. «Convocatoria». *Acción Femenina* 1 (1).
- Urías Horcasitas, Beatriz. 2007. *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. México: Tusquets.
- Valdez Chávez, César Enrique. 2021. *Enemigos fueron todos: Vigilancia y persecución política en el México posrevolucionario (1924 -1946)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Bonilla Artigas Editores.
- Weithman, Paul J. 2002. *Religion and the obligations of citizenship*. Nueva York: Cambridge University Press.

## Archivos

|        |                                                          |
|--------|----------------------------------------------------------|
| AHACM  | Archivo Histórico de la Acción Católica Mexicana         |
| AGN    | Archivo General de la Nación                             |
| AHAM   | Archivo Histórico del Arzobispado de México              |
| AHUFCM | Archivo Histórico de la Unión Femenina Católica Mexicana |

## Notas

- <sup>1</sup> Se retoma la propuesta de Blancarte (2001), quien señala que el laicismo mexicano, es decir, la independencia del Estado frente a cualquier organización religiosa, se desarrolló en México «debido a una sociedad secularizada, que le da sustento y es a su vez retroalimentada por las medidas políticas legales laicas y secularizadoras de nuestra historia; que estas corrientes ideológicas forman parte importante de la identidad nacional, que tiene fuertes tonos laicos anticlericales» (844).
- <sup>2</sup> León XIII. 1881. «Carta encíclica *Diuturnum illud* del sumo pontífice León XIII sobre la autoridad política», acceso 24 de agosto de 2022, [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_29061881\\_diuturnum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061881_diuturnum.html).
- <sup>3</sup> León XIII. 1885. «Carta encíclica *Immortale Dei* del sumo pontífice León XIII sobre la constitución cristiana del Estado», acceso 24 de agosto de 2022, [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_29061881\\_diuturnum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061881_diuturnum.html).

- <sup>4</sup> León XIII. 1888. «Carta encíclica *Libertas praestantissimum* del sumo pontífice León XIII sobre la libertad y el liberalismo», acceso 24 de agosto de 2022, [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_29061881\\_diuturnum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061881_diuturnum.html).
- <sup>5</sup> León XIII. 1891. «Carta encíclica *Rerum novarum* del sumo pontífice León XIII sobre la situación de los obreros», acceso 24 de agosto de 2022, [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html).
- <sup>6</sup> Ibid.
- <sup>7</sup> En este caso, *sociedad civil* se entiende como el espacio donde se desarrolla la vida pública a través de los grupos religiosos, de obreros, de vecinos, educativos, étnicos, recreacionales, en los que los ciudadanos establecen y forjan lazos de solidaridad, y que al mismo tiempo se reconoce en cada uno de ellos a miembros de la misma comunidad. En estos grupos los ciudadanos también adquieren la práctica y las habilidades deliberativas que necesitan para convertirse en ciudadanos competentes.
- <sup>8</sup> José Mora y del Río, «Asociación de Damas Católicas Mexicanas. Idea General», 1912. Fondo Arzobispo José Mora y del Río, sección Secretaría Arzobispal, serie Asociaciones piadosas, caja 186, exp.11, p. 4. AHAM.
- <sup>9</sup> «Sesión del Consejo de General del 10 de julio de 1913». Sección Libros, serie Comité Central, caja Libro de Actas 1, años 1913-1923, fol. 2. AHUFM.
- <sup>10</sup> José Mora y del Río, «Asociación de Damas Católicas Mexicanas. Idea General», 1912. Fondo Arzobispo José Mora y del Río, sección Secretaría Arzobispal, serie Asociaciones piadosas, caja 186, exp.11, p. 4. AHAM.
- <sup>11</sup> «Segunda época (noviembre de 1914 a 1919)». Acción Femenina, 1 de septiembre de 1937, p. 11.
- <sup>12</sup> «Segunda época (noviembre de 1914 a 1919)». Acción Femenina, 1 de septiembre de 1937, p. 15.
- <sup>13</sup> «Sesión del Consejo de General del 10 de agosto de 1914». Sección Libros, serie Comité Central, caja Libro de Actas 1, 1913-1923, fols. 27-28. AHUFM.
- <sup>14</sup> «Sesión del Consejo de General del 10 de mayo de 1920». Sección Libros, serie Comité Central, caja Libro de Actas 1, 1913-1923, p. 44. AHUFM.
- <sup>15</sup> «Acta de entronización del Sagrado Corazón de Jesús en la familia \_\_\_\_\_», s. f. Fondo Arzobispo José Mora y del Río, sección Secretaría Arzobispal, serie Asociaciones piadosas, caja 186, exp. 11. AHAM.
- <sup>16</sup> El texto general del acta de fe contenía la siguiente información:  
 «ACTA DE ENTRONIZACIÓN DEL SAGRADO CORAZÓN DE JESÚS EN LA FAMILIA \_\_\_\_\_. En la Ciudad de México a los \_\_\_\_ días del mes de \_\_\_\_ del año \_\_\_\_ estando reunidos todos los miembros de la familia antes mencionada en la casa no. \_\_\_\_ de la calle \_\_\_\_\_ después de bendecida imagen del Sagrado Corazón de Jesús fue colocada por el \_\_\_\_\_ en el sitio mejor, más frecuentado y embellecido de la casa. Además, todos proclamaron por Rey de la familia, prometiéndole vivir una vida digna de vasallos de tal Rey y bajo su ley de amor y separación. Finalmente, el modo de entronizar al Sagrado Corazón de Jesús, en este hogar, ha sido solemne, festivo, familiar y estable, según el ceremonial establecido. En la fe de la familia, llena de alegría, amor y gratitud para el Sagrado Corazón de Jesús, da este testimonio, firmando el presente documento \_\_\_\_\_», *ibíd.*
- <sup>17</sup> «Testimonio del Acta de Protocolización de los Estatutos de la Unión de Damas Católicas Mexicanas», 4 de diciembre de 1922. Sección Correspondencia, serie Comité Central, caja 1, exp. 1, fols. 2-3. AHUFM

- <sup>18</sup> Guadalupe Cárdenas de González, «En la sesión matinal fue aprobado el trabajo de la srta. Rosa Lavín y Revilla». *El Amigo de la Verdad*, 9 de noviembre de 1922, p. 1.
- <sup>19</sup> «La Dama Católica». *La Dama Católica*, 1 de septiembre de 1920, p. 2.
- <sup>20</sup> *Ibid.*
- <sup>21</sup> *Ibid.*
- <sup>22</sup> *Ibid.*
- <sup>23</sup> «Combates y triunfos». *La Dama Católica*, 31 de mayo de 1921, pp. 4-5.
- <sup>24</sup> «Nuestra Madre». *La Dama Católica*, 30 de noviembre de 1921, p. 4.
- <sup>25</sup> «Sacrilégio». *Acción Femenina*, 1 de septiembre de 1937, p. 20.
- <sup>26</sup> «Imponente y conmovedora fue la manifestación por el atentado cometido contra la Guadalupeana». *El Excelsior*, 19 de noviembre de 1921, p. 1.
- <sup>27</sup> «Ayer se celebró la manifestación de los católicos». *El Demócrata*, 19 de noviembre de 1921, pp. 1, 10.
- <sup>28</sup> «Informe general del Centro de México, desde su fundación hasta abril de 1923». *La Dama Católica*, 1 de mayo de 1923, p. 32.
- <sup>29</sup> «Lo que hacen las damas». *La Dama Católica*, 1 de diciembre de 1924, p. 16.
- <sup>30</sup> «Normas Sociales». *La Dama Católica*, 1 de agosto de 1923, p. 12.
- <sup>31</sup> *Ibid.*
- <sup>32</sup> «Informes y Sugestiones». *La Dama Católica*, 31 de agosto de 1921, p. 15.
- <sup>33</sup> «La Ley de la Silla. Un triunfo de la UDCM». *La Dama Católica*, 1 de julio de 1924, p. 7.
- <sup>34</sup> «Dictamen que el abogado Consultor del Centro de la Unión de Damas Católicas Mexicanas rinde al Centro Regional de la misma Unión en la ciudad de México. Reivindicaciones femeninas: la Ley de la Silla», 21 de mayo de 1924. Sección Correspondencia, serie Comité Central, caja 1, exp. 3, fol. 265. AHUFCM.
- <sup>35</sup> «Los bailes modernos, las modas imperantes y la trata de blancas. Una campaña de las Damas Católicas». *El Universal*, 10 de noviembre de 1922, p. 8.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, p. 1
- <sup>37</sup> «Sesión del Consejo de General del 30 de septiembre de 1926». Libro de Actas del Consejo General, acta número 128, pp. 32-34. AHUFCM.
- <sup>38</sup> «Sesión del Consejo de General del 25 de mayo de 1927». Libro de Actas del Consejo General, acta número 151, pp. 81-83. AHUFCM.
- <sup>39</sup> «Sesión del Consejo de General del 19 de enero de 1928». Libro de Actas del Consejo General, acta número 172, p. 123. AHUFCM.
- <sup>40</sup> «Sesión del Consejo de General del 23 de agosto de 1928». Libro de Actas del Consejo General, acta número 184, pp. 145-148. AHUFCM.
- <sup>41</sup> «Sesiones del Consejo de General de los días 28 de octubre y 4 de noviembre de 1926». Libro de Actas del Consejo General, actas no. 132-133, pp. 39-45. AHUFCM.
- <sup>42</sup> «Informe de S. Villar». Fondo Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales, caja 0228, exp. 33, p. 59. AGN.
- <sup>43</sup> «Informe». Fondo Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales, caja 0228, exp. 33, p. 61. AGN.
- <sup>44</sup> «Estatutos de la Acción Católica Mexicana». Fol. 2. AHACM.