

Universidad Nacional Autónoma de México  
Facultad de Filosofía y Letras  
Colegio de Historia

LA RESISTENCIA MILITANTE DE LA UNIÓN DE  
DAMAS CATÓLICAS MEXICANAS (1920-1930)

Tesis que para obtener el grado de Licenciada en Historia  
presenta  
Karla Espinoza Motte

Asesora: Dra. Georgette José Valenzuela

México D.F.  
Junio 2011



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



## Índice

Agradecimientos -----	5
Introducción-----	8
Capítulo I. El Catolicismo social, la revolución mexicana y los militantes católicos en México, 1891-1920	
I.1.- <i>Rerum Novarum</i> y catolicismo social en México -----	17
I.2.- La encíclica <i>Rerum Novarum</i> , la “cuestión social” y las organizaciones obreras católicas en México-----	22
I.3.- La <i>Rerum Novarum</i> y la democracia cristiana -----	26
I.4.- Catolicismo social y fundación de organizaciones católicas laicas -----	33
I.5.- Los católicos militantes ante el constitucionalismo -----	35
I.6.- El gobierno de Obregón y el fortalecimiento de las organizaciones obreras laicas -----	43
I.7.-El Secretariado Social Mexicano -----	47
Capítulo II. La Unión de Damas Católicas Mexicanas en el movimiento social en México, 1920-1923	
II.1.- La fundación de la Unión de Damas Católicas Mexicanas -----	50
II.2.- El Primer Congreso Nacional de la Unión de Damas Católicas Mexicanas en 1922-----	54
II.3.- Las modas y los bailes, “invasión malsana que desquicia, enloquece y mata”-----	57
II.4.- La educación laica, causa de “irreligión e inmoralidad”-----	63
II.5.- Feminismo ¿católico? -----	69

II.6.- La Primera Asamblea General de la Unión de Damas católicas Mexicanas en 1923-----	79
Capítulo III. Agudización y estallido del conflicto Iglesia-Estado en México, 1924-1930.	
La Unión de Damas Católicas Mexicanas se inserta en la lucha en nombre de Cristo Rey	
III.1.- La coyuntura electoral de 1924, antecedente de la rebelión cristera-----	83
III.2.- La Unión Nacional de Sociedades católicas y el nombramiento de Miguel Palomar y Vizcarra como miembro del Comité de Consultas de la Unión de Damas Católicas Mexicanas-----	87
III.3.- La formación de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa -----	92
III.4.- Hacia la agudización. La Unión de Damas Católicas Mexicanas frente a los avatares políticos previos al conflicto armado-----	102
III.5.- El Segundo Congreso Nacional de la Unión de Damas Católicas Mexicanas en octubre de 1925, y una propuesta de participación política -----	107
III.6.- Atisbos de guerra, agudización del conflicto-----	111
III.7.- Boicot económico como arma de resistencia pacífica ante las reformas en materia de culto religioso y disciplina externa-----	116
III.8.- Algunas acciones de la UDCM previas al estallido del conflicto -----	120
III.9.- La educación religiosa puesta en marcha. La Unión de Damas Católicas Mexicanas vs. el laicismo -----	124
III.10.- La Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa se radicaliza, anuncio de la vía armada como mecanismo de acción -----	128
III.11.- La relación de la Unión de Damas Católicas con la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa-----	137

III.12.-La Unión de Damas Católicas Mexicanas por la restauración de la cristiandad. El caso del Centro Regional de México -----	145
III. 13.- La creación de la Acción Católica Mexicana como resultado de los “Arreglos” y la adhesión de las Damas-----	150
Conclusión-----	154
Fuentes y Bibliografía-----	159
Anexo 1. Reglamento del Primer Congreso Nacional-----	165
Anexo 2. Testimonio del acta de protocolización de los Estatutos de la Unión Nacional de Damas Católicas Mexicanas-----	167
Anexo 3. Organización social de las clases medias-----	173
Anexo 4. Informe de trabajos llevado a cabo por el Centro Regional de México de la UDCM de Agosto de 1926 a Diciembre de 1928-----	176
Anexo 5. Estatutos de la Unión Católica Femenina Mexicana-----	183

## *Agradecimientos*

Tras el primer acercamiento al arduo trabajo que exige el oficio de historiar, mi respeto y admiración hacia los investigadores e investigadoras se fortaleció sobremanera. Entre otras cosas, pude vislumbrar cómo esta labor se nutre tanto de experiencias profesionales e intelectuales, como de la cotidianidad; y que el proceso de investigación es una búsqueda incesante de respuestas que, si llegan, vienen acompañadas de más y más preguntas. Por lo tanto, esta tesis es resultado de conversaciones, lecturas y experiencias que me enriquecieron, pero también produjeron muchas dudas y cuestionamientos que, modestamente, trato de responder con una pequeña mirada al pasado.

Agradezco en primer lugar, a la Dra. Georgette José Valenzuela, quien siempre estuvo dispuesta a brindarme atinados comentarios y consejos que, incluso, se convirtieron en enseñanzas de vida. Su ayuda fue imprescindible para la realización de esta tesis.

Al Centro de Estudios de Historia de México, CARSO, por abrirme sus puertas y haber apoyado económicamente el proceso de investigación; y a su director, el Dr. Manuel Ramos Medina, por su interés en este trabajo y por la calidez que siempre brindó a los demás becarios y becarias.

Al Mtro. Alejandro Semo, quien me dio la oportunidad de participar en el Seminario de Estudios de Historia Cultural, de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, donde obtuve un sinnúmero de enseñanzas.

Un especial agradecimiento merece el Mtro. Juan Gerardo López Hernández, quien además de enseñarme paleografía y métodos de investigación, me inspiró por su pasión hacia la Historia como una forma de liberación con repercusiones en el presente.

A mis colegas, amigas y amigos, con quienes compartí alegrías y angustias en la Facultad de Filosofía y Letras: Carlos León, Carolina Martínez, Diego Argandona, Jonathan Albuero, Argel Jiménez y Selene Bastida. A Nancy Lizbeth López Salaís, por su gran apoyo y cariño; y a Oscar Sergio Zárate Miramontes, por ser ejemplo a seguir y atento escucha. También a mi colega y amiga Hilda Monraz Delgado, de la Universidad de Guadalajara, con quien compartí muy buenas experiencias y descubrí la sororidad.

A quienes integran el Seminario de Hermenéutica, Religión y Género; del Instituto de Investigaciones Filosóficas: Mónica Saloma, Héctor Conde y Karina Villegas, con

quienes comparto la convicción de que es necesario decir mucho más sobre la religiosidad desde el feminismo.

A mi familia, en especial a mis abuelas Eduwiges Fuentes y Orquídea Gutiérrez, en quienes siempre he tenido un gran ejemplo de fortaleza. A mis tías Angélica Motte y Orquídea Espinoza, por su cariño; y Gladiola Espinoza, por su incondicional apoyo.

Finalmente, agradezco a la institución más exitosa de este país: la Universidad Nacional Autónoma de México, por el privilegio de haber aprendido en sus aulas.

Muchas personas, de diversas formas y en ocasiones aún sin saberlo, contribuyeron con este trabajo, aunque los errores e inconsistencias son enteramente míos.



Dedico esta tesis a Rolando Espinoza, Alejandra  
Motte y Alejandra Espinoza.

A Josué y Oscar, por haber elegido este camino.

... para mi compañero, Iván Cadín.

Karla Espinoza Motte  
marzo, 2011.

## *Introducción*

El interés por estudiar a la Unión de Damas Católicas Mexicanas (UDCM) se originó paulatinamente durante el estudio de la licenciatura en Historia, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. De forma espontánea y sin conocimiento de las corrientes historiográficas contemporáneas, que consideran al *género* como una categoría de análisis histórico, uno de los primeros ensayos que escribí en la carrera, para la cátedra “Los mayas a través de sus fuentes coloniales” a cargo de la Dra. Nohemí Cruz Cortés, versó acerca de la cotidianidad de las mujeres mayas a partir de la visión de Fray Diego de Landa. A la distancia, la elección del tema es relevante porque avizoraba la posibilidad de estudiar la historicidad de las mujeres, aún sin contar con los conocimientos mínimos de una metodología adecuada. La inquietud por comprender el *ser* mujer a través de la Historia germinó, entonces, con cierto dejo de inconsciencia. Además, el panorama amplio que proporcionan las materias teóricas y monográficas acerca de la disciplina histórica, definió un interés particular por la Historia de México contemporáneo.

Sin embargo, el plan de estudios de la licenciatura en Historia tiene alusiones muy escasas sobre la historicidad del *género*, y la posibilidad de tomarlo en cuenta como un elemento relevante para la comprensión de las relaciones sociales, políticas, culturales y económicas del pasado. A excepción de la cátedra “Historia de las mujeres en México”, impartida por la Dra. Patricia Galeana, no se abren muchas opciones para adentrarse en el análisis del pasado de la mujer, o las mujeres.

Aún así, la apertura de algunos profesores y profesoras (y también la renuencia de algunos de ellos) hacia el concepto *género* como categoría de análisis, me permitió vislumbrar algunas cuestiones teóricas acerca de la Historia de las mujeres, e intentar aplicar estas ideas a temas específicos de la Historia de México contemporáneo. Fue fundamental para la elección y problematización del tema de esta investigación, el Seminario de Tesis de la Dra. Georgette José Valenzuela, en donde pude aterrizar la vaga noción que tenía acerca de mi objeto de estudio.

El acercamiento a la historiografía de las mujeres en el México del siglo XX, arrojó pistas acerca de los temas que podía tocar en la tesis de licenciatura. Así, llamó especialmente mi atención que en estas historias abundan alusiones al proceso de

participación política institucional de las mexicanas, con un especial énfasis en la obtención del sufragio.

Como una respuesta a planteamientos teóricos que se realizaron desde el feminismo, la historiografía de las mujeres en México transitó de temas relacionados con el acceso de las mujeres a las instituciones del poder político, hacia al visibilización de los mecanismos del patriarcado para legitimar las desigualdades entre los géneros en diversas esferas, tanto públicas como privadas.

Pero, aún así, los estudios sobre las mujeres en el pasado mexicano tendían a destacar la forma en la que ellas contribuyeron a la conformación del mundo actual en todos los ámbitos, sobre todo en las relaciones establecidas entre hombres y mujeres, y a la visión social acerca de la diferenciación entre los géneros. Esto llevó a que prevaleciera análisis acerca del origen y desarrollo de la “emancipación de la mujer”, tomando en cuenta situaciones en las que actuaron transgresoras del rol determinado por una sociedad patriarcal.<sup>1</sup>

Sin embargo, aunque actualmente hay grandes avances en el conocimiento del pasado de las mujeres, hay vetas que aún no han sido profundamente exploradas. Tal es el caso de las mujeres que apoyaron políticas “reaccionarias” o abiertamente conservadoras, que no enarbolaron la bandera del cambio o las transformaciones sociales y, por lo tanto, no contribuyeron con la modificación de la estructura de poder patriarcal.<sup>2</sup>

El desarrollo de una teorización alrededor de las mujeres y su papel en la sociedad y la cultura, aunado a las tendencias historiográficas que se ocupan de estudiar no sólo los cambios, sino también las permanencias (como la cultura, las mentalidades o la vida cotidiana), han enriquecido los análisis actuales sobre la Historia de las mujeres. En este sentido es de gran relevancia el esfuerzo que Carmen Ramos Escandón hizo desde 1992 por difundir las vanguardias historiográficas en su texto *Género e Historia: la*

---

<sup>1</sup>Tal como apunta Carmen Ramos Escandón, una de las pioneras en la historiografía de género en México, hacia finales de los años ochenta del siglo XX, comenzaron a publicarse estudios sobre las mujeres en el medio académico mexicano que tendían a resaltar el protagonismo de las mujeres como sujetos históricos. Sin embargo, el análisis con perspectiva de género comenzó a ensayarse hasta la década siguiente, al considerar a las mujeres a partir de una dimensión cultural de las relaciones sociales, *apud.*, Carmen Ramos, “Mujeres y género en México: a mitad del camino y de la década”, en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, invierno de 1995, pp. 113-130.

<sup>2</sup>Recientemente han surgido aportaciones significativas sobre las mujeres conservadoras. Un texto que se ocupa de este tema es el de Paola Bachetta y Margaret Power, *Right-wing Women: From Conservatives to Extremists Around the World*, Routledge, 2002.

*historiografía de la mujer*, que sigue siendo una compilación imprescindible para cualquier trabajo sobre la Historia de las mujeres con perspectiva de género. Fue entonces que, entre otros, los textos de la historiadora Joan Scott alcanzaron mayor difusión en el campo académico mexicano. Éstos proporcionaron un marco teórico en el que la categoría *género* se insertó como un elemento de análisis relacional entre las concepciones sociales y culturales de lo masculino y lo femenino.<sup>3</sup>

El proceso de obtención del sufragio, es un tema recurrente en la historiografía de las mujeres en el México contemporáneo, porque al significar el reconocimiento de su capacidad de participación pública, fue un hito de gran relevancia; dentro de las historias acerca de este proceso aparece un argumento que alude a la religiosidad de las mujeres para negarles el derecho de participación política. Fue entonces que se asomó por primera vez el interés por conocer más sobre las mujeres católicas mexicanas.

Durante el Constituyente de 1916-1917, los legisladores debatieron el estatus jurídico que tendrían las mujeres en torno a su participación política, y concluyeron que sería mejor no otorgarles el derecho de votar, debido a que “la mujer no ha salido del círculo del hogar doméstico, ni sus intereses se han desvinculado de los miembros masculinos de la familia”;<sup>4</sup> por lo que la redacción del artículo 34° de la Constitución omitió a las mujeres y, con ello, les fue negado el derecho al sufragio activo y pasivo, y con ello el de la ciudadanía.

La idea de que las mujeres eran más religiosas que los varones y fácilmente manipulables por el clero, se observó con mayor nitidez unos años después, cuando en 1936, el presidente Lázaro Cárdenas elaboró una iniciativa con el fin de modificar la Constitución para que las mujeres pudieran ejercer el sufragio. Los legisladores iniciaron la discusión del tema, al mismo tiempo que el Frente Socialista de Abogados realizó un estudio, por encargo del Frente Único Pro Derechos de la Mujer (FUPDM)<sup>5</sup> con el fin de

---

<sup>3</sup> Gracias a la compilación de Carmen Ramos se difundió en México el importante trabajo de Joan Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. Actualmente puede encontrarse el texto en: Joan Wallach Scott, *Género e historia*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008, pp. 48-74.

<sup>4</sup>*Diario de los Debates del Congreso Constituyente 1916-1917*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985, vol. I, p. 830, citado por Enriqueta Tuñón, *¡Al fin podemos elegir y ser electas. El sufragio femenino en México 1935-1953*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés, 1992, p. 54.

<sup>5</sup>El Frente Único Pro Derechos de la Mujer (FUPDM) fue una de las más importantes organizaciones de mujeres de la primera mitad del siglo XX mexicano. Su principal demanda era la obtención del sufragio femenino. Durante su período de existencia, de 1935 a 1938, logró promover la discusión pública de esta

contribuir positivamente a los debates. Entonces, los abogados estudiaron las discusiones que se llevaron a cabo en el Constituyente para determinar la viabilidad de que las mujeres pudieran votar.

Aunque las miembras del FUPDM que promovieron el análisis de la cuestión esperaban que el estudio del Frente Socialista de Abogados arrojara argumentos a favor del sufragio femenino, ellos concluyeron que las mujeres mexicanas carecían de una educación cívica suficientemente sólida para ejercer con total conciencia ese derecho. Además, concluían que la religiosidad “innata” de las mujeres era un obstáculo para su ejercicio de la ciudadanía, porque las fuerzas “reaccionarias” del país (es decir, los grupos conservadores, en especial la Iglesia católica) podrían influir negativamente en ellas, por lo que era mejor que no les fuera otorgado ningún derecho político.<sup>6</sup>

No obstante que a nivel nacional se votó en favor de que se modificara la Constitución con el fin de que las mujeres fuesen consideradas ciudadanas, el trámite no se concluyó, al no publicarse el resultado en el *Diario Oficial de la Federación*, con lo que el trabajo legislativo se truncó. La idea de que las mujeres eran más religiosas que los varones, fue un factor que determinó la negativa para otorgarles el derecho al sufragio. La Comisión del Frente Socialista de Abogados, incluso, se pronunció porque el artículo 34° otorgara el voto a las mujeres organizadas, a las trabajadoras y a aquellas que no pertenecieran a alguna organización confesional.<sup>7</sup>

Después de realizar la lectura de una entrevista<sup>8</sup> efectuada a una de las miembras del FUPDM, Adelina Zendejas, fue para mí más clara la inquietud por conocer de cerca a las mujeres católicas en México. En dicha entrevista, esta activista feminista mexicana mencionó que un grupo de mujeres católicas habían formado parte del FUPDM, y habían

---

cuestión. Sin embargo, la desaparición de esta organización estuvo ligada al proceso de corporativización emprendido por el presidente Lázaro Cárdenas con la creación del Partido de la Revolución Mexicana (PRM) en 1938, Esperanza Tuñón, *Mujeres que se organizan: el Frente Único Pro Derechos de la Mujer, 1935-1938*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Porrúa, 1992.

<sup>6</sup> La conclusión a la que llegaron, después de un análisis de los argumentos que se expresaron al respecto durante el Constituyente de 1916-1917, era que, jurídicamente, la mujer no tenía formalmente ninguna restricción para ejercer el voto, pero sería mejor que no se le concediera ese derecho dado que “si bien es cierto que entre los hombres [...] existen aún muchos elementos controlados por el fanatismo religioso [...] al otorgársele a la mujer no se haría más que aumentar considerablemente la fuerza de ese conglomerado masculino, enemigo de la revolución”. Alberto Bremauntz, *El sufragio femenino desde el punto de vista constitucional*, México, Frente Socialista de Abogados, 1937, p. 42.

<sup>7</sup>Enriqueta Tuñón, *op. cit.*, p. 76.

<sup>8</sup> Entrevista a Adelina Zendejas, en Margarita García Flores, *¿Sólo para mujeres? Y en medio de nosotras el macho como un Dios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

causado sorpresa a las demás integrantes por su capacidad organizativa, debido a que ellas tenían ya un cúmulo importante de experiencia en torno a los mecanismos de organización y participación pública. Esta declaración contradice la caracterización que se solía hacer de las mujeres católicas,<sup>9</sup> como un grupo social poco consciente de su poder y capacidad para participar en asuntos políticos.

Así, este primer acercamiento a la historiografía sobre las mujeres –y especialmente a las cuestiones relativas al otorgamiento del sufragio-, me llevó al estudio de las mujeres católicas, y fue entonces que su ausencia en la historiografía se hizo evidente. Surgieron así las líneas que guiarían esta investigación: conocer si efectivamente las mujeres eran más religiosas que los varones, y de ser así, cuáles eran las causas de dicha actitud; además, conocer cuál era la postura política de las católicas en una etapa en que la política mexicana tomaba un nuevo rumbo, como resultado de la Revolución, iniciada en 1910.

Si bien la religiosidad de las mujeres ha sido un tema ampliamente abordado en trabajos sobre la época novohispana,<sup>10</sup> en el estudio de las etapas históricas posteriores, estas cuestiones se soslayan para dar lugar al largo proceso de la lucha de las mujeres por la reivindicación de sus derechos<sup>11</sup> en un mundo presumiblemente secularizado.

Se suele destacar, entonces, que en el siglo XIX surgió una incipiente conciencia femenina que llegó a expresarse claramente durante el siglo XX, como una lucha abierta por modificar el orden patriarcal.

El estudio de la postura político-social de las mujeres católicas se presentó como una ventana para observar algunos rasgos de la cultura política de un sector de la militancia católica, y las consecuencias que ésta tuvo en la concepción política de las mujeres en México en una época en que la desigualdad jurídica entre los géneros era la manifestación más clara de la subordinación del sector femenino en términos de participación pública. Por

---

<sup>9</sup> Caracterización que aparece incluso en el estudio del Frente Socialista de Abogados, antes mencionado.

<sup>10</sup> Tenemos, por mencionar sólo algunos, los trabajos de Josefina Muriel, *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995; *Cultura femenina novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1994 o *Conventos de monjas en la época novohispana*, JUS, 1995, y también el texto coordinado por Manuel Ramos, *El monacato femenino en el Imperio español: Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, CONDUMEX, 1995, que recoge una importante muestra de textos realizados alrededor del tema de las mujeres y su religiosidad en la época novohispana.

<sup>11</sup> El tema de la lucha por las mujeres por sus derechos políticos, en especial el del sufragio, ha sido uno de los que más peso han tenido en la historiografía sobre las mujeres. Los trabajos más representativos son los de Enriqueta Tuñón, *op. cit.*; Esperanza Tuñón, *Mujeres que se organizan...*, *op.cit.*, y de Gabriela Cano, “Revolución, feminismo y ciudadanía en México”, en George Duby y Michelle Perrot (eds.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 2000, vol. 5, sólo por mencionar algunos.

consiguiente el estudio de las mujeres católicas debía partir del análisis de la situación político-social de la propia Iglesia católica. Por ello, este trabajo dio inicio con el estudio de la postura ideológica de esa institución, para dar paso a la búsqueda de pistas acerca de las organizaciones católicas femeninas.

Como es sabido, la Iglesia católica se opuso al liberalismo y al socialismo a partir de una condena hacia ambas ideologías políticas mediante la expedición de la encíclica *Rerum Novarum*, en 1891. Aparecieron entonces las organizaciones de obreros y obreras, formadas conforme a la postura política de la Iglesia católica hacia finales del siglo XIX, que hizo un llamado a los católicos y católicas para hacer algo por modificar las condiciones de vida de la clase trabajadora. Posteriormente, la postura de la jerarquía católica frente a la secularización cristalizaría en las acciones de los laicos y laicas, que con base en las ideas emanadas desde Roma, crearon diversos tipos de organizaciones con el fin de ejercer influencia en el terreno social -y tangencialmente en el político-. Una de estas organizaciones fue la UDCM, que nació en respuesta al llamado de la Iglesia católica para intentar contrarrestar las consecuencias de la modernidad capitalista y la secularización.

Ahora bien, esta tesis está protagonizada por las mujeres que formaron parte de la UDCM, cuya religiosidad las aglutinó en torno a la Iglesia católica mexicana. Si bien esta agrupación surgió desde 1912 como la “Asociación de Damas Católicas”, cobró fuerza a partir de 1920, año en que la jerarquía católica volvió la mirada hacia los laicos y laicas en apoyo de su organización y como aval de sus trabajos mediante la creación del Secretariado Social Mexicano (SSM). Ese año cambió su nombre por el de UDCM y llegó, incluso, a ser una de las organizaciones católicas más importantes en México; hasta que en 1930, tras los llamados “Arreglos” entre la Iglesia católica y el Estado mexicanos, se afilió a la Acción Católica Mexicana (ACM) y cambió su nombre por el de Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM).

En este trabajo se estudiará la forma en la que este grupo de mujeres se organizó internamente, así como su postura política y sus acciones durante la década de los años veinte. Tangencialmente también están presentes las ideas de algunos políticos mexicanos sobre las mujeres católicas organizadas, las que solían ser caracterizadas como una colectividad que se oponía al proyecto de nación revolucionario.

Elegí a la UDCM, porque fue la organización femenina católica mejor organizada y supeditada a la Iglesia en aquella época, e ilustra bien los paradigmas y estereotipos del comportamiento y la postura política de las mujeres católicas en un período de álgidas controversias entre diversos grupos políticos. Su participación pública en el contexto del conflicto entre la Iglesia y el Estado en México, arroja pistas acerca de un sector de mujeres, caracterizado por su filiación con la religión. El objetivo principal es estudiar la concepción de aquellas mujeres en torno a la sociedad y la política mexicanas, así como la influencia que tuvo la religión tanto en su estructura de pensamiento como en sus acciones a lo largo de la década de 1920.

Se tomó en cuenta la categoría de *género* como el elemento que contribuye a explicar a la UDCM, porque la organización se diferenciaba de las demás asociaciones católicas por estar conformada únicamente por mujeres, lo que determinó las acciones que llevaron a cabo.

Entendemos el concepto de *género* como la diferenciación cultural entre lo masculino y lo femenino que se establece a partir de las diferencias biológicas, pero deriva en concepciones estereotípicas sobre lo que corresponde a cada sexo, dentro de los parámetros considerados como normales y “funcionales” en una sociedad. Esta categoría nos ayudará a comprender tanto el comportamiento de las Damas, como las atribuciones y cargas que les fueron asignadas a partir de referentes católicos.

No puede comprenderse el origen y rumbo de la UDCM sin tomar en cuenta los conflictos latentes entre la Iglesia católica y el Estado en México, y los principios que apoyaban dicha postura. Por ello, se dedica el primer capítulo al nacimiento de la doctrina que emanó de la mencionada encíclica *Rerum Novarum*, denominada “catolicismo social”. Describe cómo, desde Roma, comenzó a difundirse una condena hacia los principios políticos liberales, socialistas y secularizadores a partir de que el Papa León XIII caracterizó al mundo moderno como una etapa de decadencia, como consecuencia de la pérdida de los valores religiosos. Se relata así el origen ideológico de la UDCM, a través de la descripción del nacimiento de la doctrina social católica que fomentó la participación tanto de los laicos y las laicas, como de la jerarquía católica mexicana.

En México, la respuesta tanto de la jerarquía como de la militancia católica fue tardía con respecto a otras partes del mundo. Sin embargo, la intensidad de la respuesta fue



muy fuerte, e incluso se desató por la vía más radical posible: la toma de las armas. La guerra cristera fue un movimiento político y social que en gran medida se justificó mediante la ideología surgida desde la propia Iglesia. La militancia católica mexicana -que incluía a las mujeres católicas organizadas-, fue portadora de las ideas que llamaban a luchar –desde diversas trincheras-, en contra de la secularización.

Luego de presentar un esbozo de las ideas emanadas desde Roma, que respaldaron la búsqueda de mecanismos de participación por parte de los católicos y las católicas militantes, describo en el segundo capítulo el proceso de formación de la UDCM, a partir de su primer e infructuoso intento en 1912 por tener presencia dentro de las asociaciones católicas mexicanas.

Sólo unos días después de que Francisco I. Madero tomara posesión como presidente de la república mexicana, se reunió en la ciudad de México un grupo de mujeres católicas para formar la “Asociación de Damas Católicas” cuya labor era colaborar con el proyecto de la Iglesia católica mexicana para formar cuadros de laicos y laicas que difundieran los valores católicos entre la población. La Asociación de Damas no tuvo una presencia importante, y dos años después contaba únicamente con 8 miembros.<sup>12</sup> Aún así, continuaron trabajando hasta que en 1920 tanto el número de socias como el territorio que abarcaban, comenzó a crecer. En ese año cambiaron su nombre al de “Unión de Damas Católicas Mexicanas”, estableciendo su centro de actividades en la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe del Templo de la Profesa en la ciudad de México.

La formación y fortalecimiento de la UDCM fue posible gracias a que el Episcopado mexicano se interesó por darle formalidad institucional a las asociaciones laicas a través del SSM. Luego de explicar la importancia de este mecanismo de organización de la militancia católica, explico el proceso de reglamentación de la UDCM a partir de la celebración de sus Congresos Nacionales, en 1922 y 1923. Analizo entonces los temas que discutieron en ellos, a partir de su relación con el catolicismo social y con las atribuciones que desde la cúpula eclesiástica se les adjudicaban a las mujeres católicas por su condición de género y, por lo tanto, las acciones que se consideraron apropiadas para ellas en el movimiento católico organizado.

---

<sup>12</sup> *Archivo Histórico de la Unión Femenina Católica Mexicana* (en adelante *AHUFM*), “Informe de trabajos llevados a cabo por el Centro Regional de México de la Unión e Damas Católicas Mexicanas de agosto de 1926 a diciembre de 1928”, Ciudad de México, 1929, caja 2, folder 13. Ver Anexo 4: “Informe de trabajos llevado a cabo por el Centro Regional de México de la UDCM de Agosto de 1926 a Diciembre de 1928”.

En el tercer y último capítulo, abordo la participación de las socias de la UDCM y su visión con respecto a los acontecimientos políticos y sociales mexicanos, y su relación con las otras organizaciones de católicos laicos, mediante la creación de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR) desde la primera mitad de 1925; además narro la participación de las Damas en el enfrentamiento directo entre la Iglesia católica mexicana y el Estado a partir de 1926, y hasta que se firmaron los llamados “Arreglos” entre el gobierno mexicano y las autoridades eclesiásticas en junio de 1929, para dar fin con el conflicto armado entre los cristeros y los callistas.

Huelga decir que aún queda mucho por estudiar acerca de la historia de las mujeres en cuanto a las permanencias y los procesos de larga duración. Para la elaboración de esta tesis sirvieron como ejemplos y guías los trabajos de Valentina Torres Septién: “Una familia de tantas. La celebración de las fiestas familiares católicas en México (1940-1960)” incluido en el tomo V de la *Historia de la vida cotidiana*; y “Bendita sea tu pureza: relaciones amorosas de los jóvenes católicos en México (1940-1960)”, de la misma autora, que se encuentra en el libro *Tradiciones y conflictos. Historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica*. Otros dos textos que se concentran en las mujeres católicas en la etapa posrevolucionaria fueron fundamentales para este estudio. El primero es el de Laura O’Dogherty, “Restaurarlo todo en Cristo. La Unión de Damas Católicas Mexicanas. 1920-1926”, en el que se hace un análisis cuantitativo sobre las mujeres objeto de estudio de esta tesis. Y el segundo, el trabajo de Kristina Boylan, “Gendering the Faith and Altering the Nation. Mexican Catholic Women’s Activism. 1917-1940”, publicado originalmente en inglés y recientemente traducido al español; ambos resultaron imprescindibles para realizar un primer acercamiento al tema de las mujeres católicas.

*Capítulo I. El catolicismo social, la revolución mexicana y los militantes católicos en México, 1891-1920.*

*I.1.- Rerum Novarum y catolicismo social en México.*

El *catolicismo social* fue el resultado de un proceso de renovación doctrinal de la Iglesia católica, que esbozó un conjunto de ideas en torno a la situación política, económica y social en el mundo moderno, en el que había triunfado el liberalismo. Si bien durante prácticamente todo el siglo XIX el clero católico, desde la Santa Sede y al interior de los países, se manifestó en contra de la secularización y de la implantación del liberalismo político, fue con la expedición de la encíclica *Rerum Novarum*<sup>13</sup> que la Iglesia católica, apostólica y romana mostró su postura oficial ante la situación mundial.

Este documento, dado a conocer por el Papa León XIII el 15 de mayo de 1891, expresó una fuerte crítica hacia el liberalismo y el socialismo por ser, dice, sistemas políticos y económicos que fomentaban la explotación del hombre en aras de la “modernización”, al promover valores que atentaban contra un orden, que a los ojos de los católicos había sido establecido por Dios, y más que nada, que dejaba a la religión en el campo de las libertades privadas y alejaba su “sana” influencia de los asuntos públicos, tanto políticos como sociales.

Así, la encíclica *Rerum Novarum* puso de manifiesto la preocupación de la Iglesia católica por la situación de los obreros en las sociedades modernas e industrializadas, al caracterizar al capitalismo como un sistema económico nacido del liberalismo en el que los trabajadores sufrían una explotación sin precedente. Por otra parte, el socialismo se había erigido como una propuesta para resolver estos problemas, pero mediante el fomento de la oposición entre la clase trabajadora y los propietarios, al promover los conflictos obrero-patronales y el desconocimiento de la autoridad. Además, la encíclica manifestaba que la igualdad del socialismo no era posible, sino que los seres humanos más bien debían “acomodarse” a las desigualdades de la condición humana y soportar los padecimientos que habían resultado del pecado original. La solución a los males de la clase obrera, concluye,

---

<sup>13</sup>Si bien esta encíclica se considera el punto de partida de la doctrina del catolicismo social, las ideas de las que se nutrió la Iglesia católica para formular una postura oficial hacia la situación política, económica y social en el mundo moderno, se pueden localizar al menos desde la segunda década del siglo XIX, con los intentos de algunos católicos militantes por atender los problemas sociales. Un texto que recorre ampliamente este proceso es Manuel Ceballos, *Política, trabajo y religión*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1990.

se solucionarían mediante la enseñanza católica de profesar la fraternidad entre las clases, y no la lucha entre las mismas.

En la *Rerum Novarum* se consideraba además que el socialismo era una solución falsa a los males del liberalismo, porque la abolición de la propiedad privada era un ideal que atentaba contra un orden natural. Según la encíclica, a diferencia de los animales, los seres humanos tenían naturalmente la facultad de gozar y poseer bienes. Entonces, la propiedad privada era anterior a la existencia de todo Estado, y por lo tanto no se podía legislar en contra de ella, y su abolición implicaría la esclavitud de los trabajadores, ya que ellos trabajaban para obtener bienes, además de que el motor de la producción era precisamente ese anhelo por la propiedad privada. Por eso, pretender acabar con ella traería consecuencias negativas en la dinámica social y económica.<sup>14</sup>

Con base en esa crítica a la situación social y económica de los trabajadores, el Papa León XIII consideró que la Iglesia católica debía asumir la misión de modificar la realidad mediante las enseñanzas evangélicas, para transformar a los hombres en su interior, mediante los valores cristianos y las obras benéficas. Además, consideraba que las atribuciones del Estado debían modificarse, para que se concentrara en cumplir ciertas obligaciones para el bienestar social, tales como el fomento de la prosperidad colectiva y la justicia distributiva; el establecimiento de una participación política con base en la aportación de bienes y las necesidades; asegurar la paz, el orden y la moralidad pública; y limitándose a intervenir sólo en caso de que el bien común se encontrara amenazado. El Estado debía, además, garantizar y fomentar la propiedad privada defendiéndola de los “agitadores”, al velar especialmente por la clase trabajadora.

Dentro de este esbozo de principios políticos y sociales, la encíclica también propuso la formación de asociaciones católicas para “promover el bienestar de sus asociados, en orden y con subordinación al fin último” (o sea, al mejoramiento de la clase obrera en su conjunto).<sup>15</sup> En el ideario que estaba formulándose a través de este documento pontificio, esta última propuesta fue un concreto llamado de acción tanto para los laicos y laicas, como para la jerarquía católica y los sacerdotes para modificar la situación de los obreros, y con ello contribuir a contrarrestar las consecuencias del capitalismo.

---

<sup>14</sup> La encíclica *Rerum Novarum* que se consultó para este trabajo se encuentra en la edición de la Comisión Episcopal de Apostolado Social en España. *Doctrina social de la Iglesia. Desde la “Rerum Novarum” a la “Mater et Magistra”*, Madrid, Rialp, 1963.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

El mensaje eclesial era que los problemas sociales, que se vislumbraban a través de las malas condiciones de vida de la clase trabajadora, podrían solucionarse. Por ello, a partir de la expedición de este documento pontificio fueron apareciendo en el mundo diversas estrategias, encabezadas no sólo por los clérigos, sino también por laicos y laicas católicos que respondieron al llamado eclesial de acción social. Estas estrategias tomaron diversos rumbos, desde la creación de partidos políticos católicos, hasta el trabajo directo con la sociedad a través de organizaciones que tenían la misión de difundir el pensamiento católico, con el fin de tratar de implantar una moral de inspiración religiosa para contrarrestar el proceso de secularización.

Paulatinamente, los católicos laicos y las católicas laicas tomaron un lugar cada vez más importante en la estructura de la Iglesia católica, como elementos clave para avanzar en la recuperación de espacios públicos y privados, tanto políticos como sociales.

Pero, según la Iglesia católica ¿cuál era la causa real de la situación social? Para esta institución el problema primordial, o la “cuestión social”, era que la humanidad estaba alejándose cada vez más de los valores cristianos, como consecuencia de que el liberalismo<sup>16</sup> había establecido una separación tajante entre el mundo público y el privado, dejando a la religión como un asunto privado, alejándola de las decisiones políticas. Para la Iglesia católica, esta ausencia de valores católicos en la administración pública, era una fatalidad cuyas consecuencias comenzaban a vislumbrarse en las sociedades, cuyo síntoma más claro era la explotación de la clase trabajadora.

Antes, ya la Iglesia católica había hablado acerca de la necesidad de participación política de la militancia católica en el mundo moderno, mediante la encíclica *Inmortale Dei*,<sup>17</sup> en la que hizo un llamado a los católicos para que no se apartaran del mundo político, y más aún, para que salieran del mundo privado del que estaban relegados desde la

---

<sup>16</sup> En la *Rerum Novarum* se afirma que el socialismo es una especie de subproducto del liberalismo. El principal blanco de los ataques de la encíclica fue el liberalismo, que había hecho aparecer a la política y a la religión como cosas separadas.

<sup>17</sup> Este documento llegó a México en enero de 1886. En él, se reconocía que había pueblos en los que la participación política del clero y la militancia católica no era conveniente. Ese era precisamente el caso mexicano en esa época, debido al contexto de tolerancia hacia la Iglesia católica por parte de la administración de Díaz, pero hacia las postrimerías del porfirismo, la situación política mexicana había cambiado radicalmente y los llamados eclesiales hacia una preocupación por el malestar social comenzaron a ser paulatinamente puestos en práctica en México por la jerarquía eclesiástica y la militancia católica.

implantación del liberalismo, para “aprovecharse” de las instituciones vigentes con el fin de crear un Estado que tomase un “carácter cristiano.”<sup>18</sup>

La condena al liberalismo, que era uno de los pilares más importantes del catolicismo social, se configuró a través de los documentos oficiales dados a conocer por el Papa León XIII. Uno de los que más claramente ilustraron su posición al respecto fue la encíclica *Libertas*,<sup>19</sup> en donde expresó una noción de libertad muy distinta a la de la doctrina liberal, diciendo que la libertad del ser humano era imperfecta, y por lo tanto podía conducir al pecado o a la esclavitud. Por ello debía sujetarse a ciertas reglas, que podían ser hechas únicamente por quien tuviese autoridad, pero como el hombre no es autor de sí mismo, las reglas sólo podrían venir de la ley eterna dictada a la razón de los hombres por Dios “creador y moderador del mundo”. Estas ideas devinieron en una condena a las libertades enarboladas por el liberalismo: la libertad de cultos porque no implica el deber de los hombres de profesar la religión verdadera; las libertades de expresión y de enseñanza, por permitir la difusión de opiniones falsas; y la libertad de conciencia, por dar el derecho de no brindar culto a Dios.<sup>20</sup>

Con base en estas ideas, se comenzó a forjar paulatinamente una corriente ideológica dentro de la jerarquía eclesiástica que consideró que la subordinación de la Iglesia católica al Estado era una de las causas de la problemática social del mundo moderno, en el que había triunfado el liberalismo político. Esta postura tenía como corolario el supuesto de que la humanidad atravesaba por un proceso de decadencia moral y espiritual, que tenía estrecha relación con la secularización de las sociedades.

Pero para los católicos que se involucraron en la dinámica del catolicismo social, este proceso podía revertirse, y por ello surgieron paulatinamente en el mundo diversas organizaciones basadas en el catolicismo, que se enfocaron en la materialización del llamado eclesial para “recristianizar” a la sociedad.

Cuando la encíclica *Rerum Novarum* se dio a conocer en México a través de cuatro periódicos católicos y uno liberal en el mes de junio de 1891, la Iglesia católica mexicana se hallaba en una situación amistosa con el gobierno porfirista, además de que la doctrina del catolicismo social apenas germinaba en muchos lugares del mundo.

---

<sup>18</sup>Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, pp. 134-135.

<sup>19</sup> Ésta fue dada a conocer en México en 1888.

<sup>20</sup>Jorge Adame Goddard, *op. cit.*, p. 136-137.

La paz porfiriana aunada al crecimiento económico sostenido; la estrecha relación del presidente Díaz con algunos prelados como Pelagio Labastida y Dávalos, Eulogio Gillow, Ignacio Montes de Oca, Próspero María Alarcón y José Mora y del Río; así como el hecho de que el gobierno mexicano pasó por alto la aplicación de las Leyes de Reforma; llevaron a los jerarcas de la Iglesia a evitar cualquier roce o conflicto con el gobierno, y no prestarle mucha atención a la *Rerum Novarum*. Además, en 1892, a sólo un año de la publicación del documento pontificio, ascendió al cargo de Arzobispo de México Próspero María Alarcón, quien siguiendo las directrices de su antecesor, Pelagio Labastida y Dávalos, estaba inmerso en una dinámica de estrecha y cordial relación con el gobierno mexicano. Entonces, el nuevo Arzobispo no modificaría la actitud de la Iglesia católica mexicana ni la relación de ésta con el Estado.

Incluso, en octubre de 1895 se llevó a cabo la Coronación de la Virgen de Guadalupe en la Ciudad de México, que significó un acto público donde se expresó claramente que la Iglesia católica mexicana gozaba de un amplio margen de acción. A este evento asistieron obispos extranjeros que fueron recibidos personalmente por el presidente Díaz. Así, aunque la *Rerum Novarum* representó el punto de partida de la preocupación de la Iglesia católica por los problemas sociales, el clero en México actuó con cautela<sup>21</sup> y sería hasta después de más de una década, cuando la situación del país se transformaba al calor de la primera revolución social del siglo XX, que modificaría esta actitud conciliatoria.

El tema de la *Rerum Novarum* en México ha sido ampliamente estudiado<sup>22</sup> como una alternativa política, económica y social frente a la implantación del liberalismo y el auge del socialismo. La encíclica delineaba un conjunto de críticas que al paso del tiempo se convirtieron en un programa de acción, e inauguró toda una corriente que dirigió la actividad de un gran número de católicos convencidos de que existía una “tercera vía”<sup>23</sup> que podría ser implantada para contrarrestar las injusticias del mundo liberal secularizado,

---

<sup>21</sup>Según Jorge Adame Goddard, los efectos de la encíclica *Rerum Novarum* se manifestaron muy pronto con la creación de la Liga Católica Mexicana, destinada a poner en práctica las recomendaciones papales. Aún así, los prelados cuidaron su amistosa relación con el gobierno mexicano. Jorge Adame Goddard, *op. cit.*, pp. 150-151.

<sup>22</sup> Los trabajos imprescindibles al respecto son: Manuel Ceballos, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991; y Jorge Adame Goddard, *op. cit.*

<sup>23</sup> Según Manuel Ceballos, uno de los más importantes estudiosos del catolicismo social, esta corriente significó una alternativa a los proyectos liberal y socialista, que en el mundo estaban en pugna por la hegemonía, a la que denomina “tercera vía”, Manuel Ceballos, *Tercero en discordia...*, *op. cit.*

y del socialismo “ateo”. La encíclica se convirtió no sólo en un ideario a seguir sino, incluso, en un proyecto político de Nación, en un contexto en el que la inminente salida de Porfirio Díaz dejaba un vacío político que, en principio, podía ser ocupado por distintos grupos de poder.

Si bien el vacío de poder tras el porfirismo significaba un campo de posibilidades abierto a nuevas opciones políticas, los católicos mexicanos que participaron activamente en el catolicismo social vieron pronto que la implantación institucional de los principios de esta doctrina era algo prácticamente imposible, frente al avance de las ideas revolucionarias de tendencia liberal. Sin embargo, el activismo de los católicos no desapareció, y por el contrario, delineó diversas estrategias en función de la coyuntura política nacional y de las corrientes ideológicas dentro de la propia Iglesia católica mexicana. Una de esas estrategias incluyó a los fieles, laicos y laicas, que ocuparon un lugar primordial dentro de la estructura vertical de la institución.

#### *1.2.- La encíclica Rerum Novarum, la “cuestión social” y las organizaciones obreras católicas en México.*

Según Manuel Ceballos, la *Rerum Novarum* fue la cristalización oficial de una serie de ideas que se comenzaron a gestar en la Iglesia católica al menos desde la segunda década del siglo XIX, y se concretaron hasta que el Papa León XIII puso en primer plano la importancia de atender la “cuestión social”. Este concepto aludía a la pobreza del mundo moderno (aceptaban que la pobreza era un problema que había existido siempre y de hecho, la Iglesia identificaba a este sector como un objetivo importante de cristianización), como una consecuencia del desajuste social por la ausencia de los valores religiosos en la dinámica política y económica. El problema, era que ya no se trataba sólo de pobreza, sino de pauperización de la clase trabajadora.

Si bien las organizaciones católicas que pretendían revertir los “males” del liberalismo habían comenzado a existir prácticamente desde las primeras décadas del siglo XIX, luego que se dio a conocer la *Rerum Novarum*, la pobreza fue visualizada como un problema que podría solucionarse. A partir de 1891, el catolicismo no consistía únicamente



en una serie de virtudes que debían practicarse, sino que tenía la misión de promover la transformación del sistema político, económico y social.<sup>24</sup>

En México, la jerarquía católica intentó desplazar las actividades políticas de los fieles hacia el activismo social tras el triunfo definitivo del liberalismo en 1867, como una “real carga política y una forma de mantener el poder sobre la sociedad.”<sup>25</sup> Sin embargo, hasta la primera década del siglo XX, comenzó a llevar al campo político institucional su interés por recuperar los espacios perdidos por el ascenso del liberalismo.

El largo proceso mediante el cual se puso de manifiesto el advenimiento de la doctrina social católica en México, estuvo protagonizado básicamente por dos sectores de clérigos y militantes, con concepciones distintas de la situación política y estrategias de participación diferentes. Los “liberales” eran aquellos que coincidían con los preceptos básicos del liberalismo, no encontraban problema alguno en avalar en la práctica esta doctrina política, y por lo tanto, mantuvieron una estrecha relación con el Estado. Por otro lado, los “intransigentes” eran quienes se oponían tajantemente al proceso de secularización, a la pérdida de poder político y, en resumen, a la modernidad, entendida ésta como la implantación de un modelo político, económico y social en el que las libertades del individuo, entre ellas la libertad de cultos, se consideraban elecciones privadas que debían estar fuera de la injerencia del poder de un Estado laico.

En México, durante al menos las primeras dos décadas del régimen de Díaz, los clérigos liberales dominaban dentro de la jerarquía católica. A esa generación le tocó vivir una relación amistosa entre el poder civil y el clero. Sin embargo, ya en las postrimerías del siglo XIX, fue ascendiendo paulatinamente una nueva generación de clérigos formados en el Colegio Pío Latino, seminario fundado para preparar a los prelados de América Latina con el fin de reorganizar y fortalecer la estructura parroquial, la autoridad episcopal y formar un clero adicto a la Santa Sede. En esta institución fundada por Pío IX en 1858, se educaron sacerdotes favorables a principios reformistas. En 1895, prelados egresados del Pío Latino ocuparon las diócesis de Chilapa, Tehuantepec, Campeche y Tamaulipas; y para finales de la década de 1890 dirigieron diócesis más importantes: Guadalajara, Yucatán y

---

<sup>24</sup>Manuel Ceballos, *Política, trabajo..., op. cit.*, p. 21.

<sup>25</sup>Manuel Ceballos, “Rerum Novarum en México: cuarenta años entra la conciliación y la intransigencia (1891-1931)”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 40. julio-septiembre, 1987, p. 152.

Puebla, además de León, Tulancingo y Chiapas. Ya en el siglo XX ocupaban los arzobispados de Linares, México, Guadalajara y Michoacán.<sup>26</sup>

La llegada de la nueva generación de clérigos fue un proceso lleno de tensiones, ya que los sacerdotes y preladados tradicionales vieron que amenazaban su autonomía y privilegios con ideales reformistas, y hacían evidente la división dentro de la jerarquía eclesial. Para 1907 los “píolatinos” eran el grupo dominante dentro del clero católico mexicano, en un contexto en que el régimen del presidente Díaz aún era muy fuerte pero comenzaban ya a visualizarse las múltiples problemáticas sociales. Aunque gobierno y clero habían entablado una relación amistosa, las Leyes de Reforma continuaban vigentes en la Constitución, aunque no eran aplicadas, cuestión que dejaba latente la posibilidad de que se afectaran, con total legalidad, los intereses políticos y económicos de la Iglesia católica mexicana.

En este escenario, los principios de la encíclica *Rerum Novarum* comenzaron a discutirse y ponerse en práctica en México. Con el empuje de los clérigos, laicos y laicas que se identificaban con esta opción católica, se fomentó una presencia cada vez más importante de los temas sociales dentro de la Iglesia y sus fieles, en especial los relativos a la cuestión obrera.

La discusión formal de la “cuestión social” en México se llevó a cabo en los primeros años del siglo XX, gracias a que se llevaron a cabo cuatro congresos católicos a nivel nacional: del 20 de febrero al 1º marzo de 1903 en Puebla, al año siguiente en Morelia del 4 al 12 de octubre; en Guadalajara del 18 al 29 de octubre de 1906; y por último en Oaxaca, del 19 al 22 de enero de 1909.<sup>27</sup> A través de ellos, se difundió la doctrina del catolicismo social y se promovió ampliamente la creación de organizaciones obreras católicas, que tenían el objetivo de fortalecer la religiosidad católica entre sus miembros,<sup>28</sup> porque ello era lo verdaderamente importante según la *Rerum Novarum*, que establecía que la transformación interior de los hombres contribuiría con la dinámica social: “Porque las

---

<sup>26</sup> Laura O’Dogherty, “El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente, 1890-1914”, en Manuel Ramos (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Condumex, 1998, p. 180.

<sup>27</sup> Antonio Rius Facius, *La Juventud Católica y la Revolución Mexicana 1910-1925*, México, Jus, 1963, p. 17.

<sup>28</sup> Felipe Ávila Espinosa, “Una renovada misión: las organizaciones católicas de trabajadores entre 1906 y 1911”, *Estudios de Historia moderna y contemporánea de México*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 27, 2004, p. 62.

costumbres cristianas, dondequiera que se conservan íntegras, engendran de suyo una cierta prosperidad de las cosas externas, ya que atraen la benevolencia de Dios, principio y fuente de todos los bienes; reprimen esas dos pestilencias de la vida que, con demasiada frecuencia, hacen al hombre desgraciado, aún en la misma abundancia de bienes, a saber: la demasiada apetencia de riquezas y la sed de placeres.”<sup>29</sup>

Las organizaciones obreras católicas se habían formado en México desde tiempo atrás<sup>30</sup>, pero en sus orígenes no fueron el centro de atención del clero, como comenzaron a serlo después de que éste se propuso seriamente atender la “cuestión social”. En ellas se promovía la concordia entre los patrones y los obreros, exhortando a los segundos a no hacer huelgas y respetar la autoridad, mientras que el patrón debía tratar con dignidad a los trabajadores. También se fomentó la creación de “cajas rurales Rafeissen”<sup>31</sup> y cooperativas de protección y de consumo, para que los trabajadores se apoyaran entre sí frente al capital.

Si bien estas organizaciones tenían el objetivo explícito de apoyar a los trabajadores ante los embates del mundo moderno, subordinaron las cuestiones laborales a las religiosas, porque se consideraba que los valores católicos eran esenciales para resolver los problemas de la clase obrera, además de que contribuirían a establecer un orden más justo en toda la sociedad.

Al proyectar la forma de organización de estas agrupaciones, se consideró que era importante la presencia cotidiana de sacerdotes y prelados, además del fomento de una actitud de subordinación y respeto ante la autoridad. Así, la autonomía de estas organizaciones era prácticamente nula, y actuaron en gran medida siguiendo la orientación de los canónigos.<sup>32</sup>

Las organizaciones católicas de trabajadores, entonces, fueron la primera manifestación del catolicismo social en México que, siguiendo el espíritu de la *Rerum Novarum*, estuvieron orientadas a un problema específico, que era el de la situación laboral

---

<sup>29</sup>*Rerum Novarum*, *op.cit.*, p. 51.

<sup>30</sup>Según Felipe Ávila Espinosa, algunas agrupaciones católicas de trabajadores, como la Cofradía de San Homobono, o la Sociedad Mutualista de Dependientes, existían desde la colonia, y tras la independencia y a pesar de la legislación liberal, continuaron existiendo fortaleciéndose incluso durante el régimen de Díaz: “Díaz permitió que se constituyeran o revitalizaran agrupaciones laborales católicas que reivindicaban expresamente su fe y su práctica”, Felipe Ávila Espinosa, *op.cit.*, p. 165.

<sup>31</sup>Miguel Palomar y Vizcarra propuso, en el Congreso de 1906, que las organizaciones obreras católicas tuvieran las cajas Rafeissen, con la finalidad era hacer frente al capitalismo mediante cooperativas que organizaran el ahorro, los créditos, la producción, el consumo y la compraventa de insumos. Manuel Ceballos, *Tercero en discordia...*, *op.cit.*, pp. 385-386.

<sup>32</sup>*Ibid.*

de los trabajadores mexicanos. Mientras se realizaban los congresos en los que se discutió ampliamente por primera vez en México el tema del catolicismo social y la situación social de los obreros, se hacía visible, con las represiones de las huelgas de Cananea en junio de 1906, y de Río Blanco en enero de 1907, que el gobierno mexicano favorecía al capital por encima de los trabajadores mexicanos.

En el Congreso de Guadalajara de octubre de 1906, además, pudieron observarse las diferencias ideológicas dentro de la jerarquía, debido a la confrontación entre los canónigos reformistas y los conciliadores. Mientras los primeros consideraban que debían cumplirse los ideales de justicia y caridad por parte de los patrones, mediante el establecimiento de un salario justo, los segundos estaban en contra de cualquier acción que implicara una confrontación con el régimen de Díaz. La toma de partido de algunos sacerdotes en favor de los trabajadores, reforzó la postura conservadora de los prelados más vinculados al régimen de Díaz. Posteriormente la confrontación ideológica dentro de la Iglesia católica mexicana continuó vigente, e incluso se acentuó al calor de la revolución mexicana.

La *Rerum Novarum* no dirigió su atención a un activismo social conciliador, sino que, de acuerdo con una postura política que negaba la posibilidad de pactar con el “enemigo”, los liberales, consideró que el nuevo orden social apegado a los valores cristianos debía implantarse a partir de los trabajadores, que eran quienes sufrían en carne propia los males de un sistema donde estaba ausente el elemento religioso.<sup>33</sup> Sin embargo, aunque el catolicismo social proclamaba de manera explícita una preocupación hacia cuestiones meramente sociales -la situación de los obreros- manifestaba una postura contraria a la tendencia secularizadora de las naciones modernas, que implicaba la presencia de opiniones que se pueden ubicar en los campos político, económico, y social.

### *1.3.- La Rerum Novarum y la democracia cristiana.*

Aún con las Leyes de Reforma vigentes en la Carta Magna, la política de conciliación del presidente Díaz posibilitó el fin de las fricciones que habían caracterizado la relación entre los liberales mexicanos y el clero durante casi todo el siglo XIX. Este acercamiento entre la Iglesia y el Estado en México, se dio gracias a que las leyes que afectaban los intereses económicos y políticos de la Iglesia católica se pasaron por alto.

---

<sup>33</sup>Manuel Ceballos, *Política, trabajo..., op.cit.*, p. 97.

La política conciliatoria del gobierno mexicano durante la presidencia de Porfirio Díaz, la cual permitió que éste permaneciera en el poder durante más de 30 años, fue fundamental para evitar roces con sus adversarios políticos y demás grupos de poder, entre ellos la Iglesia católica mexicana. Como el clero de la época había transitado a una situación de resignación ante el triunfo del grupo liberal, y por lo tanto había aceptado sus implicaciones, estuvo de acuerdo en reconocer a Díaz fuera de todo conflicto, aunque en la letra constitucional el anticlericalismo se mantenía vigente.

Hacia finales del porfiriato, como se ha descrito, cobró fuerza la doctrina del catolicismo social, y la militancia católica fue fortaleciendo sus redes y organizaciones. Además, la caída del régimen fue una oportunidad para un grupo de militantes que trataron de recuperar la posibilidad de dirigir el rumbo de la administración pública con base en las ideas de la democracia cristiana. El estallido de la revolución mexicana representó para los laicos y laicas la oportunidad de que el catolicismo social se expresara en su vertiente política.

Las asociaciones de católicos y católicas militantes, finalmente, podían aspirar a materializar este anhelo por recuperar los espacios políticos perdidos por la Iglesia católica, porque si bien estaban presentes las leyes que limitaban la participación del clero en política, los laicos y laicas eran la vía no ilegal para promover la influencia de los valores católicos en los asuntos públicos.

Aunque la encíclica *Rerum Novarum* propuso que la militancia católica se ocuparan de los problemas sociales, entendidos éstos como una cuestión enfocada en la clase obrera, se forjó la idea de que la solución podía estar también en la defensa de los trabajadores desde el campo político. Fue así entonces que la “democracia cristiana” comenzó a llevarse a la práctica. Esta ideología política se había manifestado por primera vez en Francia desde 1896 mediante el Partido Demócrata Cristiano, cuyo programa de acción se concentró en la reglamentación del trabajo y la protección del trabajador.

La novedad que representó la democracia cristiana<sup>34</sup> radicaba en que a diferencia de los primeros intentos por influir en la sociedad a través de las organizaciones de trabajadores, los demócratas consideraron que más bien se podía tener peso en la cuestión laboral a partir de la organización popular, es decir, trascendiendo el nivel organizativo meramente parroquial.

Al paso del tiempo, y del avance de organizaciones que operaron bajo estos principios en países como Italia, Bélgica y Alemania, el Papa León XIII consideró que se estaba perdiendo de vista el objetivo fundamental de sus enseñanzas, y se hacía de la política una forma prioritaria de conducta cristiana. Por ello, emitió en 1901 la encíclica *Graves de Communi*, en la que por primera vez mencionó a la democracia cristiana. En ella invitaba al clero a obedecer la autoridad de los obispos y manifestaba que la “cuestión social” era un problema moral y religioso, y no político y económico. Sin embargo, el Papa no excluyó a la vía política como un medio de propagación del catolicismo social, aunque sí negó que fuera éste el terreno exclusivo de acción de los militantes. Con ello, para un sector importante de la Iglesia católica se afirmaba la legitimidad de la participación política como vía de lucha por la instauración de la nueva cristiandad. Paradójicamente, como dice Ceballos, “un mismo movimiento parecía aprobarse y reprobarse al mismo tiempo.”<sup>35</sup>

Aunque años después, ya durante el pontificado de Pío X parecía ser que la Iglesia no retrocedería en su pretensión de limitar el activismo de los militantes católicos al campo puramente social, los demócratas cristianos ganaron cada vez más espacios, y actuaron con base en la doctrina social de la institución eclesiástica.

Aunque la propia Iglesia establecía una distinción entre las actividades meramente sociales, y las que estaban en el terreno político, la democracia cristiana fue la base

---

<sup>34</sup> La “democracia cristiana” es un concepto cuyo significado, para el caso mexicano, ha sido tratado de diversas formas en la historiografía. Jean Meyer afirma que se trata de una ideología que tiene sus raíces desde la época colonial, y ya en el siglo XX se expresó mediante la acción social, el sindicalismo católico y el partido político. Jean Meyer, *El catolicismo social en México hasta 1913*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1985, p. 4. Por otra parte, Manuel Ceballos reconoce el ascenso de la corriente demócrata dentro de la intransigencia católica hacia 1913, tras la caída del régimen maderista y la toma de partido de los católicos militantes por el gobierno de Huerta, Manuel Ceballos, “Rerum Novarum en México...”, *op. cit.*, p. 165. Robert Curley, en cambio, habla de la democracia cristiana como un movimiento que logró articular una estrategia explícitamente política (a diferencia de la Acción Social, que se concibió como una “teología social apolítica”) que se construyó por los católicos en la coyuntura de la revolución mexicana. Robert Curley, “Los laicos, la democracia cristiana y la Revolución Mexicana, 1911-1926”, *Signos Históricos*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, núm. 7, enero-junio, 2002, pp. 153-156.

<sup>35</sup> Manuel Ceballos, *Política, trabajo...*, *op.cit.*, p. 114.

ideológica de un sector de la militancia católica. En este sentido, la democracia cristiana puede entenderse como un movimiento, de algunos laicos, laicas y clérigos, que siguieron la doctrina del catolicismo social persiguiendo la transformación del mundo secularizado a través de la participación política, ya fuera dentro de la opción institucional (a través de partidos políticos) o fuera de ella.

Si bien la Iglesia católica mexicana había estado marginada del mundo político institucional desde el triunfo de los liberales en 1867, seguía existiendo en México un importante sector católico que pretendía influir en los asuntos públicos desde una postura religiosa, que intentó poner en práctica los preceptos de la democracia cristiana.

Hacia 1909 dominaban dentro de la militancia intransigente católica dos tendencias: la social, en la que se incluían quienes consideraban que la misión de la Iglesia era intervenir directamente en los problemas de las clases menos favorecidas; y los demócratas, que consideraban que el lugar desde donde podía implantarse el ideal del catolicismo social era la política. Ese año además elaboraron síntesis teóricas del catolicismo social y la circunstancia mexicana,<sup>36</sup> al tiempo que comenzaban a formarse varias organizaciones católicas, como la Unión Católica Obrera (1908), los Operarios Guadalupanos (1909), la Prensa Católica Nacional (1909), el Círculo Católico Nacional (1909), el Centro Ketteler (1910) y la Confederación Nacional de Círculos Católicos de Obreros (1911).

Quizá el grupo más exitoso dentro de la tendencia de la Iglesia por crear y fortalecer a nuevas organizaciones católicas fueron los Operarios Guadalupanos, asociación creada en Oaxaca en 1909 por clérigos e intelectuales católicos que construyeron una estructura basada en las parroquias, en la que se incluían tanto a los fieles como los clérigos. A partir de esta experiencia, los católicos y católicas militantes forjaron un modelo de organización que influyó posteriormente en otras asociaciones.

Aunque un buen número de obispos se mostraron reticentes a la democracia cristiana, paulatinamente esta tendencia ganaba terreno dentro de la jerarquía. El Arzobispo José Mora y del Río, nombrado con tal cargo a finales de 1908, favoreció el ascenso de prelados egresados del Colegio Pío Latino y partidarios de las ideas renovadoras. Hacia los últimos

---

<sup>36</sup>Se publicaron estudios que analizaban la relevancia de la doctrina social en la circunstancia mexicana: de J. Refugio Galindo *Algunas breves nociones prácticas de acción católico-social extraídas de varios autores por J. Refugio Galindo y dedicadas a la nación mexicana*, y de Carlos A. Salas López un trabajo entregado para la reunión inaugural de los Operarios Guadalupanos, Manuel Ceballos, *El catolicismo social...*, *op.cit.*, pp. 280-281.

años del porfiriato y durante los primeros años de la revolución, las sedes en las que florecía la democracia cristiana fueron ocupadas por clérigos afines al proyecto del reformismo católico.<sup>37</sup> Aún así, siguiendo la interpretación de Ceballos, aunque desde la jerarquía se impulsaron las ideas de la democracia cristiana, los laicos y laicas fueron el motor primordial de su desarrollo: “Fue un movimiento eminentemente laico que obtenía de la Iglesia, y del proyecto de la democracia cristiana elaborado por ésta, los motivos y fundamentos de su legitimidad.”<sup>38</sup>

Con la inminente caída del régimen porfirista en 1911 ante el movimiento político encabezado por Madero, comenzó un activismo político cada vez más explícito de los católicos y católicas militantes, al calor de las confrontaciones políticas entre diferentes grupos por ocupar un espacio de poder. Sin embargo, también se desató la oposición a este proyecto por parte de algunos miembros del clero. Según Manuel Ceballos, dentro de quienes se manifestaron en contra de la democracia cristiana, pueden identificarse al menos cuatro grupos: algunos obispos, clérigos, integrantes de la burguesía católica y los correligionarios que proponían métodos de acción más enfocados hacia el espiritualismo, y menos hacia el activismo socio-político.

Pero la doctrina social, ganaba terreno dentro de la Iglesia católica, mediante un fuerte impulso a los laicos y laicas interesados en contribuir de algún modo con el proyecto católico de restauración cristiana.

Fue así como a principios de mayo de 1911, pocos días antes de la caída del régimen porfirista se creó un partido político bajo el lema de “Dios, Patria y Libertad”, que pudo cristalizar la aspiración de los católicos militantes de participar institucionalmente en política: el Partido Católico Nacional (PCN)<sup>39</sup>. Este partido ratificaba la separación entre la Iglesia y el Estado, la democracia, la libertad de conciencia y la adopción del catolicismo social como el medio más eficaz para resolver los problemas sociales del país.

El ambiente de apertura democrática tras la salida del presidente Díaz y la aparición de diversas opciones políticas que surgieron en la lucha por el poder, llevaron a un

---

<sup>37</sup>Los prelados reformistas ocuparon el arzobispado de México (Mora y del Río), y las diócesis de Morelia, Michoacán (Leopoldo Ruiz y Flores), León, Guanajuato (Emeterio Valverde Téllez), Zamora, Michoacán (Othón Nuñez Zárate), Guadalajara, Jalisco (Francisco Orozco y Jiménez) y Zacatecas, Zacatecas (Miguel de la Mora), *ibid.*, p. 293.

<sup>38</sup>*Ibid.*, p. 296.

<sup>39</sup>Sobre el PCN puede consultarse: Eduardo Correa, *El partido católico Nacional y sus detractores. Explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.



ambiente de confrontación política entre sectores opuestos. En este contexto, y con el ascenso a la presidencia de la República de Francisco I. Madero al Ejecutivo, el ideal democrático -entendido como la ampliación del margen de acción de diversos grupos políticos, el sufragio efectivo y la no reelección- significó un ambiente de tolerancia para la participación de diversas opciones políticas, entre ellas, la católica. Por eso el PCN logró fortalecerse en tal medida que para 1912 gobernaba los estados de Jalisco, México, Querétaro y Zacatecas; las presidencias municipales de Aguascalientes, Irapuato, León, Oaxaca, Puebla, Querétaro y Veracruz; y cuatro curules en el Senado y veintinueve en la Cámara de Diputados.

Tras la traición encabezada por el general Victoriano Huerta y Félix Díaz hacia el gobierno de Madero en febrero de 1913, varios prelados decidieron respaldar el ascenso ilegítimo de Victoriano Huerta, quien a su vez manifestó cierta permisividad hacia la participación política de los católicos.

Seis semanas después de que el general Victoriano Huerta asumió la presidencia, presentó al Congreso de la Unión un documento en el que explicaba su programa de gobierno, pronunciando al final de su discurso las siguientes palabras: “Señores diputados y senadores, estamos delante de México, delante del mundo, y lo que más cuenta, delante de Dios.”<sup>40</sup> Esta declaración fue interpretada por los católicos militantes como un signo inequívoco de la apertura del gobernante, y de la posibilidad para manifestarse públicamente en términos políticos. Fue por ello que a principios del año siguiente, y con la anuencia del Papa Pío X, el Episcopado mexicano concibió la idea de proclamar públicamente la “realeza” de Cristo mediante una ceremonia de consagración en la ciudad de México. El significado de tal realeza implicaba la construcción del reino de Dios en la tierra. A la luz de la intransigencia católica, en un plano simbólico, Cristo Rey representaba la oposición a los gobiernos laicos, y la lucha por lograr un orden cristiano.<sup>41</sup> Tal y como lo expresa el teólogo e historiador José Miguel Romero de Solís: “El grito ardiente de “¡Viva Cristo Rey!” no sólo fue una aclamación religiosa o una intensa súplica por el triunfo

---

<sup>40</sup> Mario Ramírez Rancaño, *La reacción mexicana y su exilio durante la Revolución de 1910*, México, Miguel Ángel Porrúa, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp. 64-65.

<sup>41</sup> María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos: la Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 60.

definitivo de Cristo sobre el mal y la persecución. Era una propuesta de alternativa política.”<sup>42</sup>

En poco tiempo, la cercana relación que prevalecería entre el presidente Huerta y la Iglesia católica mexicana durante su gestión, se hizo evidente a través de un conflicto en el estado de Jalisco, en el cual, el gobernador José López Portillo tuvo que abandonar su cargo luego de que no pudo evitar una manifestación religiosa en Guadalajara, encabezada por el Arzobispo de esa arquidiócesis, Francisco Orozco y Jiménez, quien desafió a las instituciones civiles de aquél estado al retar abiertamente al gobernador, quien por su parte, trató de evitar que se contraviniera la Constitución con ese acto de culto público. Tras este suceso, el arzobispo Orozco y Jiménez se entrevistó con Huerta en la ciudad de México, mostrando públicamente que había gran cordialidad entre ellos y que el presidente estaba de su lado, ya que el gobernador López Portillo fue al poco tiempo destituido de su cargo. Inclusive la Iglesia católica mexicana, luego de esta entrevista, le hizo un préstamo al gobierno federal a través del Arzobispo de México José Mora y del Río.<sup>43</sup> Este acto fue definitorio para respaldar las acusaciones que los constitucionalistas, tras su triunfo, lanzarían en contra del clero mexicano para caracterizarlo como un grupo político reaccionario.

El relativo éxito del PCN, sin embargo, fue efímero, ya que las circunstancias políticas acotaron el margen de acción de los católicos y católicas militantes, quienes (al igual que amplios sectores de la población) consideraron que respaldar a Huerta era lo más conveniente, cuando en realidad al paso de los acontecimientos esa actitud resultó un problema que hizo surgir diferencias dentro de las filas de laicos y laicas, y algunos miembros del clero. Conforme avanzó la lucha de los revolucionarios encabezados por Carranza en contra del presidente Huerta, los miembros del PCN quedaron relegados de los

---

<sup>42</sup> José Miguel Romero de Solís, *El Aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, El Colegio de Michoacán, Archivo Histórico del municipio de Colima, 2006, p. 319.

<sup>43</sup> Según Mario Ramírez Rancaño, el préstamo fue de cincuenta mil pesos, Mario Ramírez Rancaño, *op. cit.*, pp. 66-68. Según declaraciones del obispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores, Huerta amenazó al clero con saquear la ciudad de no recibir el préstamo. Por otro lado, según José C. Valadés la relación de Huerta y el clero mexicano tenía una “cordialidad más intensa y sincera que la del régimen porfirista”, Robert Curley, *op. cit.*, p. 163. Alicia Olivera menciona que existen cuentas de Victoriano Huerta en las que hay una partida de veinticinco mil pesos, que le prestó el Arzobispo de México, Alicia Olivera, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966, p. 59.

espacios de poder,<sup>44</sup> hasta que, finalmente, se lanzaron acusaciones hacia el clero por haber apoyado al “usurpador”. Así quedó justificada la expulsión de los católicos de la arena política.

#### *I.4.- Catolicismo social y fundación de organizaciones católicas de laicos y laicas.*

Durante el periodo de permisividad política hacia la militancia católica y su partido político en los gobiernos de León de la Barra, Madero y Huerta, el clero mexicano ya comenzaba a manifestar una postura más radical en lo referente al establecimiento del catolicismo social en México. La primera manifestación pública de esta idea fue expresada por el sacerdote jesuita Alfredo Méndez Medina en la Dieta de Confederación de Círculos Católicos de Obreros, celebrada en Zamora, en enero de 1913.

En este evento, el sacerdote lamentó que en México la encíclica *Rerum Novarum* se conociera tan poco, y presentó un programa en el que dio a conocer las metas de la lucha de los católicos mexicanos. Entre ellas mencionó la fijación del salario mínimo; la reglamentación del trabajo de mujeres y niños, la adquisición de un bien de familia inembargable e indivisible; la protección al obrero contra un paro involuntario, accidentes, enfermedad o vejez; el arbitraje obligatorio para resolver pacíficamente los conflictos; la protección contra el agiotaje y la especulación; y la protección legal de los intereses de los trabajadores.

El 22 de enero de 1913, al terminar la Dieta de Zamora, los prelados que asistieron al evento hicieron pública una carta pastoral dirigida al clero secular y regular, y a los laicos y laicas, en la que expresaron que el socialismo no solucionaría los males de la clase obrera, sino que el único camino era el de la “acción social católica”. Por ello, pidieron la colaboración de todos los católicos y católicas para solucionar el problema obrero al implantar un esquema social de inspiración cristiana, haciendo frente tanto al liberalismo como al comunismo. En este sentido, la Dieta de Zamora significó un importante punto de partida para que los miembros del clero y los militantes católicos laicos y católicas laicas reflexionaran acerca de la postura que oficialmente se debía tener sobre los problemas sociales en México, y cómo podía la Iglesia influir en ellos. Además, le sugirieron al PCN que se abstuviera de participar en rebelión alguna en contra de las autoridades legítimas,

---

<sup>44</sup>Robert Curley, *Ibid.*, p. 159

porque era una actitud ilícita, además de que rechazaron que algún miembro de la institución eclesial hubiera participado en alguno de los focos armados en cualquier lugar del país.

Aún así, los católicos formaron diversas asociaciones que si bien se fundaron con el objeto de organizar a los católicos militantes para intervenir en el campo social, llevando el mensaje de reconstrucción católica entre la feligresía, sus acciones tenían como telón de fondo una dura crítica hacia los preceptos ideológicos del gobierno mexicano, primordialmente porque éste no modificó la legislación anticlerical de la Carta Magna. Bajo estas premisas, durante la etapa de existencia del PCN, y gracias al ambiente de permisividad política hacia las acciones del clero y algunos fieles, fueron creadas diversas organizaciones inspiradas en el catolicismo social.

Una de ellas fue la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), que surgió en 1913 a iniciativa del Padre Bergöend, quien se inspiró en la Asociación Católica de la Juventud Francesa que, según el Papa León XIII, era uno de los principales factores del resurgimiento del catolicismo en aquél país. El antecedente de la ACJM fue la Liga Nacional de Estudiantes Católicos, creada en la Ciudad de México en 1911 por el jesuita Carlos M. Heredia con el objetivo de contrarrestar la presencia de la Young Men Catholic Association (YMCA), asociación deportiva protestante que ejercía creciente influencia entre la juventud. Esta organización se integró como parte militante del PCN, que a los ojos del padre Heredia, había desvirtuado su formación religiosa. Sin embargo, en marzo de 1913 Heredia dejó el Centro, y el padre Bergöend quedó a cargo de la organización, cuyos estatutos quedaron aprobados en agosto de ese año. La ACJM quedó entonces establecida como una alianza entre los centros estudiantiles, subordinados todos ellos a un Comité General, encargado de coordinar a todas las organizaciones que conformaban la ACJM hacia la acción social católica.

Sin embargo, en 1914 el padre Bergöend salió del país, provocando el debilitamiento de la ACJM, hasta que en 1918 quedó por primera vez constituido el Comité General, cuyo primer presidente fue el laico René Capistrán Garza.<sup>45</sup> La organización reconoció que su acción estaría encaminada hacia la restauración del orden cristiano en México, mediante el estudio y enseñanza de la religión, la actividad social en sindicatos y organizaciones

---

<sup>45</sup>María Luisa Aspe Armella, *op. cit.*, pp. 65-66.

obreras y la actividad cívica. Aunque la Asociación reconocía que sus acciones debían limitarse al campo social, se estableció que sus miembros, como ciudadanos, debían participar en la lucha electoral ejerciendo “una influencia saludable en la marcha de los negocios públicos.”<sup>46</sup> Con el tiempo el discurso de la ACJM se tornó más radical e intransigente frente a las políticas gubernamentales, y por ello esta organización sería uno de los pilares de la lucha cristera durante el gobierno de Calles.

La Asociación de Damas Católicas de la Ciudad de México permaneció cercana al proceso de formación de la ACJM, cuando se les encomendó la labor de colaborar con la formación de los jóvenes del Centro de estudiantes católicos en la ciudad.<sup>47</sup> Sin embargo, en esta época las damas no contaron con gran apoyo del clero, y su organización fue muy débil hasta la primera mitad de los años veinte.

#### *1.5.- Los católicos militantes ante el constitucionalismo*

Un importante número de rebeldes se levantaron en armas en contra del general Victoriano Huerta, luego de que éste ocupó la presidencia ilegítimamente. Algunos de ellos se identificaron con el constitucionalismo como una forma de reivindicar el respeto por la Carta Magna de 1857, y lucharon en contra de un presidente que no había llegado al poder a través de elecciones.<sup>48</sup> Encabezados por el Primer Jefe, Venustiano Carranza, quien a través del Plan de Guadalupe formó el Ejército Constitucionalista, lograrían derrocar en 1914 al gobierno espurio de Victoriano Huerta.

El anticlericalismo, y aún la persecución hacia algunos sacerdotes, fue incrementándose con el avance militar de los constitucionalistas, dependiendo en gran medida de quien estuviese al mando de las tropas: conforme los revolucionarios iban

---

<sup>46</sup>Alicia Olivera, *op. cit.*, p. 47.

<sup>47</sup>El jesuita Carlos Heredia encomendó a la Asociación de Damas albergar al Centro de estudiantes, que se había formado en 1912, un poco antes que la ACJM. María Luisa Aspe Armella, *op. cit.*, p. 65.

<sup>48</sup>En Frontera, Nacozari, Cananea y Agua Prieta, en Sonora, se manifestó una actitud belicosa apenas llegaron noticias sobre el asesinato de Madero. En aquel estado, ante la renuncia del gobernador José María Maytorena, ascendió Ognacio Pesqueira, quien nombró a Álvaro Obregón jefe de operaciones militares, y a Benjamín Hill, Salvador Alvarado y Juan G. Cabral como jefes de operaciones en los sectores sur, centro y norte del estado, respectivamente. En Chihuahua hombres como Manuel Chao, Tomás Urbina y Francisco Villa, se organizaron sin esperar el llamado de los líderes políticos. Para finales de marzo podía encontrarse cierta beligerancia en Zacatecas, Jalisco, Tamapulipas, Nuevo León y Morelos. La adhesión al constitucionalismo de los diversos dirigentes que se levantaron en armas apenas tuvieron noticias de la traición a Madero, se dio hasta que Carranza llamó a la creación de un ejército para derrocar a Victoriano Huerta, mediante el Plan de Guadalupe. Charles Cumberland, *La Revolución Mexicana. Los años constitucionalistas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 32-41.

ocupando pueblos, confiscaban propiedades que creían patrimonio de la Iglesia católica y expulsaban del país a los sacerdotes extranjeros. Si bien el anticlericalismo era, en palabras de Charles C. Cumberland, “una característica ideológica de cuatro generaciones de mexicanos”<sup>49</sup> -que además estaba plasmada en la legislación como una serie de limitaciones hacia las iglesias para la realización de ritos, la posesión de bienes y la participación política-, dichas leyes no se habían aplicado.

Muchos revolucionarios identificaron al clero como un grupo político reaccionario,<sup>50</sup> principalmente por haber respaldado al gobierno ilegítimo del general Victoriano Huerta. “Las repetidas condenas del movimiento constitucionalista lanzadas desde el púlpito por los sacerdotes y por dirigentes católicos civiles en los periódicos colaboraron en mucho a convencer a los dirigentes constitucionalistas de que la iglesia tenía ligas con Huerta”.<sup>51</sup> El PCN, además, había establecido como su sede a la ciudad de México, y estaba encabezado por una élite que tenía fuertes compromisos con el antiguo régimen representado por los huertistas.<sup>52</sup>

Luego del triunfo de los constitucionalistas, una de las primeras acciones de Venustiano Carranza como encargado del Poder Ejecutivo de la República Mexicana, fue limitar la participación política de los católicos mexicanos prohibiendo la existencia de partidos políticos que tuviesen alguna alusión religiosa, además de provocar la salida del país de varios prelados. También fueron reconocidos los artículos anticlericales de la Constitución de 1857.

La estrategia de Venustiano Carranza para desaparecer políticamente a sus posibles adversarios, estuvo basada jurídicamente en una ley que fue expedida durante el gobierno juarista, que castigaba con pena de muerte a los “transtornadores” del orden público. Tras la caída de Huerta, aquellos que colaboraron durante su gobierno, y aún quienes no se opusieron al mismo, sabían que el nuevo grupo en el poder no dudaría en castigar a los traidores de Madero con base en esta ley, provocando que un gran número de políticos, intelectuales, hacendados, hombres de negocios y miembros del clero católico salieran del

---

<sup>49</sup>*Ibid.*, p. 199.

<sup>50</sup>Exceptuando a los zapatistas de Morelos. Los militares norteros eran especialmente anticlericales, e incluso, anirreligiosos. Tales son los casos de personajes como Manuel Diéguez, Antonio I. Villareal, o Francisco Villa, quienes ocuparon y saquearon templos y emitieron leyes con el fin de obtener recursos para la guerra y disminuir el poder del clero católico. Jean Meyer, *La cristiada*, México, Siglo XXI, 1974, v. II, p. 75.

<sup>51</sup>Charles Cumberland, *op. cit.*, p. 201.

<sup>52</sup>Curley, *op. cit.*, p. 158.

país apenas se enteraron que los constitucionalistas estaban por entrar a la ciudad de México.

Los primeros exiliados mexicanos -entre quienes se encontraban varios de los miembros de los gabinetes de Huerta, senadores, altos jefes del ejército, la cúpula de la Iglesia católica, diputados y simpatizantes de su gobierno-, huyeron por cuenta propia hacia La Habana y Estados Unidos o Europa desde los primeros meses de 1914.

Uno de los primeros exiliados fue el arzobispo de México, José Mora y del Río, quien en el mes de mayo salió rumbo al puerto de Veracruz para partir hacia Roma, lugar al que se dirigía para rendir un informe ante el Papa que, según el derecho canónico, debía hacerse cada cinco años. Pero transcurrió el tiempo, y el Arzobispo no regresó a México. En los meses siguientes, varios prelados más salieron del país: Francisco Orozco y Jiménez, de Guadalajara; Francisco Plancarte y Navarrete, de Linares; Emeterio Valverde y Miguel de la Mora, ambos de Zacatecas; Francisco Uranga, de Sinaloa; e Ignacio Valdespino, de Aguascalientes.<sup>53</sup>

Con la llegada del ejército encabezado por Venustiano Carranza a la ciudad de México en el mes de agosto, gran parte del personal político vinculado al régimen de Victoriano Huerta había ya abandonado el país. Los miembros de la XXVI Legislatura que se habían manifestado en algún momento en contra de las iniciativas del presidente Huerta, pudieron valerse de tal actitud para permanecer en el país y formar parte del nuevo gobierno, mientras que algunos militares pasaron a formar parte de los cuadros del ejército constitucionalista.

Los sacerdotes que se exiliaron en Estados Unidos tras el ascenso al poder de los constitucionalistas, se enfocaron en estrechar su relación con el clero católico en Estados Unidos y con la Santa Sede. Del primero recibieron apoyo a través de la *Catholic Welfare Conference*,<sup>54</sup> mientras que desde Roma se promovió el retorno a México de los sacerdotes exiliados. Además, fue enviado a México el obispo John J. Burke para realizar gestiones con la autoridad, relativas a la aplicación de las leyes anticlericales y la reorganización de la Iglesia católica mexicana.

---

<sup>53</sup> Ramírez Rancaño, *op. cit.*, pp. 70-71.

<sup>54</sup>Un texto que trata este tema ampliamente es Jean Meyer, *La cruzada por México*, Mexico, Tusquets, 2008; y los de Manuel Olimón Nolasco, especialmente *Paz a medias. El "modus vivendi" entre la Iglesia y el Estado y su crisis (1929-1931)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008.

Venustiano Carranza, por su parte, lograría legitimarse políticamente gracias a que, a diferencia de los villistas y zapatistas, consolidó un proyecto de nación que recogía las demandas sociales de amplios sectores de la población tras las adiciones que hizo al Plan de Guadalupe en diciembre de 1914. Si bien el proyecto original mediante el cual Carranza se levantó en armas para derrocar al gobierno huertista, no incluía reformas con contenido social, las ideas relativas al sufragio universal (limitado a los varones), los derechos laborales, el salario mínimo, la formación de partidos políticos, la prohibición del trabajo infantil, la nacionalización de las riquezas naturales, etc. tomaron auge, y el nuevo grupo en el poder las enarboló caracterizando a sus “enemigos” como un obstáculo para su realización.

La caracterización de la “reacción” o los enemigos del régimen, también contribuyó ideológicamente para la consolidación de su gobierno. Durante su gestión, se forjó una imagen de la oposición conservadora, encabezada por el clero católico, como un grupo político y económico que sostuvo al gobierno ilegítimo de Huerta, cuyas ambiciones mantenían al pueblo en pésimas condiciones por su ambición al negar las reivindicaciones sociales que los el gobierno consideraba necesarias.<sup>55</sup>

Posteriormente, dichos principios reformistas de los carrancistas fueron ratificados en el “Manifiesto a la Nación”, dado a conocer el 11 de junio de 1915. En lo relativo al culto, el postulado tercero del manifiesto decía que “las leyes constitucionales de México, que establecen la separación de la Iglesia y el Estado, y que garantizan al individuo el derecho de culto, serán estrictamente observadas”, y que “en consecuencia, nadie sufriría en su vida, libertad y propiedad, por razón de sus creencias religiosas”. Además, decía: “los templos continuarán siendo propiedad de la Nación, conforme a las leyes vigentes, y el Gobierno Constitucionalista cedería nuevamente, para uso del culto, aquéllos que fueran necesarios.”<sup>56</sup>

Así, quedó expresado oficialmente el interés del nuevo grupo en el poder por llevar a la práctica las disposiciones legislativas anticlericales, que posteriormente se incluirían en la Constitución de 1917: el artículo 3º estableció la educación laica, el artículo 5º desconoció los votos religiosos, el artículo 13º eliminó la personalidad jurídica de cualquier

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>56</sup> Citado en Luis C. Balderrama, *El clero y el gobierno en México. Apuntes para la historia de la crisis en 1926*, México, s/e, 1927, vol I. p. 13.



institución religiosa, el artículo 27º prohibió a toda organización religiosa tener propiedades y el artículo 130º estableció que el Estado regiría el culto religioso.

Para la jerarquía católica estos principios constitucionales significaban un ataque a las libertades de enseñanza, de asociación, de prensa, de conciencia y de propiedad. Por ello, a fines de febrero de 1917, apenas unos días después de la promulgación de la Constitución, los preladados mexicanos emitieron una carta pastoral<sup>57</sup> de protesta que fue ratificada por el Papa Benedicto XV, en la que se condenaban las leyes anticlericales.<sup>58</sup> El gobierno consideró este acto como sedicioso, y emprendió un proceso judicial en contra de todos los sacerdotes que leyeron públicamente la carta. Se dieron entonces algunas movilizaciones de católicos en contra de las autoridades, se clausuraron algunos templos y varios sacerdotes salieron del país.

Aunque la Constitución de 1917 significó un límite para el desarrollo de los proyectos católico-sociales y demócrata-cristianos,<sup>59</sup> también contenía postulados que abrían un espacio mas amplio de participación política: los artículos 8º y 9º establecieron que todo ciudadano gozaría del derecho de reunirse para discutir cuestiones de tipo político, y podrían asociarse pacíficamente para participar en los asuntos públicos del país. Así, los católicos militantes pudieron valerse del nuevo marco legal para revitalizar la democracia cristiana.

En el estado de Jalisco, por ejemplo, a raíz de la expedición de un proyecto elaborado por el Cabildo de Guadalajara, que pretendía expropiar un gran número de templos en la ciudad y limitar el número de sacerdotes, una parte importante de la población católica se movilizó mediante protestas públicas, peticiones escritas y estrategias

---

<sup>57</sup>“Protesta del Episcopado Mexicano contra la promulgación de la Constitución de 1917”, en Edgar Danés, *Noticias del Edén: la Iglesia Católica y la Constitución Mexicana*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2008, p. 380.

<sup>58</sup>Alicia Olivera, *op. cit.*, p. 62.

<sup>59</sup>Al respecto se han vertido diferentes posturas que van de un extremo a otro. Por ejemplo, para Gabriela Aguirre Cristiani, el periodo presidencial de Carranza, antes y después de que se expidiera la Constitución de 1917, fue favorable para la Iglesia católica mexicana porque le permitió entablar relaciones con preladados extranjeros, además de que la no aplicación estricta de las leyes anticlericales dieron por resultado un fortalecimiento de las asociaciones de laicos. Gabriela Aguirre Cristiani, *¿Una historia compartida? Revolución Mexicana y catolicismo social, 1913-1924*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2008, pp. 56-64. Por el contrario, autores como Robert Curley o Eduardo Chávez Sánchez, consideran que durante este periodo se recrudeció la persecución hacia los sacerdotes y católicos militantes. Curley, *op. cit.*, pp. 159-155; Eduardo Chávez Sánchez, *La Iglesia de México entre Dictaduras, revoluciones y persecuciones*, México, Porrúa, 1998, pp. 121-153. Curley incluso destaca la actitud iconoclasta de los carrancistas, como un elemento de imposición ideológica hacia la población.

no violentas. Dicho movimiento de resistencia civil fue exitoso, ya que el Obispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez, que había salido del país junto con los primeros sacerdotes exiliados tras el triunfo de los constitucionalistas, pudo regresar en junio de 1919, y se dedicó entonces a promover la organización de los católicos mediante la divulgación del catolicismo social. Así, bajo su iniciativa, se llevaron a cabo los congresos y encuentros entre líderes católicos, como el Primer Congreso Regional de Jalisco, celebrado los días 28, 29, 30 y 31 de diciembre de 1919, y el 1 de enero de 1920; el Curso Agrícola Zapopano, llevado a cabo los días 12 a 16 de enero de 1921 y el Congreso Nacional Católico Obrero en abril y mayo de 1922, todos ellos en Guadalajara. Este tipo de eventos fortalecieron los lazos entre católicos, y fomentaron la difusión de su pensamiento.

El anticlericalismo carrancista significó para los católicos y católicas militantes la pérdida definitiva de la posibilidad de establecer institucionalmente su proyecto social y político. La implantación institucional de la democracia cristiana, a través de un partido político como mecanismo de lucha de la alternativa católica no continuó vigente, y surgieron otros mecanismos desde el seno de la Iglesia católica en colaboración con muchos militantes laicos y laicas. La experiencia de Jalisco, en la que la movilización resultó efectiva en la defensa del culto y de los clérigos, llevó a un importante número de fieles a la búsqueda de nuevas formas asociativas. Así, las organizaciones de laicos y laicas comenzaron a ser el mecanismo primordial para llevar a la práctica el catolicismo social.

La Iglesia católica, entonces, atravesó por un periodo en que se expresó en términos políticos en contra del statu quo, mediante una doctrina que fue tomando muchas formas. En México, el Estado se hallaba en una etapa de transformación, en la que podían visualizarse diversos caminos para ejercer el poder. En este sentido, la Iglesia católica mexicana, siguiendo los preceptos emanados desde Roma, aspiró a recuperar un lugar en la política mexicana. Sin embargo, la posibilidad de la militancia católica de formar parte del aparato institucional del Estado mexicano, permaneció como una posibilidad únicamente en el corto lapso de existencia del PCN. Pero este sector continuó con sus aspiraciones católico-sociales mediante una estrategia enfocada hacia los laicos y laicas, que eran el camino no ilegal de participación política.

Es importante establecer una diferenciación entre el trabajo de los laicos y laicas en su relación con la jerarquía. Si bien la Iglesia católica había formulado desde Roma una

doctrina encaminada hacia la inclusión de los laicos y laicas en el trabajo con la sociedad, ellos y ellas participaron dentro de los márgenes impuestos por la jerarquía eclesiástica de diversas formas. Algunas organizaciones se tornaron cada vez más radicales frente a las decisiones del gobierno mexicano, mientras que otras permanecían más cercanas a “actitudes oficiales” que se alejaban de una confrontación abierta. Sin embargo, el abrevadero de estas diferentes conductas era la doctrina del catolicismo social, formulada desde la propia Iglesia.

Podemos afirmar que si bien las asociaciones católicas laicas después de la desaparición del PCN difundían un discurso público en el que sus acciones se encaminaban hacia el activismo puramente social, estaban también, en diferentes grados y de diferentes formas, imbuidos en la idea de que la Iglesia católica mexicana podía retomar su lugar en el juego político.

Por ejemplo, la ACJM, como ya mencionamos, fue una organización masculina que estaba enfocada a brindar educación a sus miembros, así como fomentar los valores católicos. Con el tiempo, esta organización transformó sus actividades como una respuesta a la coyuntura de la propia Iglesia católica mexicana; en los años en los que estalló el conflicto de 1926 a 1929, la ACJM participó como grupo beligerante.

La democracia cristiana en su vertiente de participación institucional desapareció en México junto con el PCN, cuestión que no forzosamente significaba que los católicos laicos y las católicas laicas tuvieran definitivamente cerrada la puerta de la participación política. La Iglesia católica, mientras tanto, seguiría fiel al ideal de contrarrestar el proceso secularizador porque, desde su visión, se exacerbaba con los regímenes revolucionarios -tras la caída del general Victoriano Huerta-, que mostraron pronto que un elemento característico de su proyecto de nación, era el laicismo. Los católicos visualizaron la iniciativa del gobierno para poner en marcha las Leyes de Reforma, como un ataque a la libertad religiosa, y aunque el programa de reformas sociales que el gobierno trataba de imponer incluía algunas de las demandas que el propio clero había formulado con el catolicismo social, la confrontación con el Estado fue consolidándose ante el interés del nuevo grupo en el poder por hacer efectiva la ley y disminuir el poder político del clero.

La identificación del catolicismo con la reacción, o con una fuerza que representaba un importante freno al proyecto -en gestación- revolucionario, no era gratuita. El clero

mexicano había reconocido plenamente el gobierno de Huerta, y se había colocado en una postura en contra del reformismo radical revolucionario, precisamente porque éste había ratificado la existencia de un orden político liberal, tal y como se había planteado en la Constitución de 1857, además de que, retóricamente, la revolución se identificaba como “socialista.”<sup>60</sup> Por ello, siguiendo las premisas del catolicismo social, que rechazaban cualquiera de estos dos sistemas políticos, la Iglesia católica mexicana incluso llegó a desconocer de manera oficial, y en voz de los más altos mandos del clero, las leyes mexicanas, tal como sucedió tras la expedición de la Constitución de 1917.

Así, se estableció de hecho un conflicto latente, que se expresó de ambos lados en actitudes de oposición abierta, por ejemplo que el gobierno permitiese los saqueos o la destrucción de templos, y cerrase las vías de negociación imponiendo a la Iglesia de manera drástica las leyes que le afectaban, y del lado de la Iglesia en actitudes de rechazo hacia las leyes vigentes, o la permisividad en cuanto a actitudes de oposición y rebelión entre los fieles.

Desde la postura católica, la participación de los fieles en cuestiones políticas, era una necesidad para “plasmarse en las leyes las conclusiones de los congresos católicos, pues sin representación en el gobierno, éstas resultaban inoperantes en aquel medio político”,<sup>61</sup> es decir, luego de que en México fueron discutidos los objetivos y mecanismos para implantar el proyecto de la doctrina social católica y de que se perfilaba el establecimiento de un gobierno con rasgos liberales y reivindicaciones inspiradas en el socialismo, desde el clero se formuló una manera de influir en la arena política. Sin embargo, desde el punto de vista del estado mexicano, el clero representaba una fuerza contraria, que rechazaba los principios que legitimaban al gobierno en su faceta retórica revolucionaria.

---

<sup>60</sup>Aunque la retórica revolucionaria proponía al socialismo como un ideal de organización político-social, los gobiernos revolucionarios no concibieron la socialización de los medios de producción. Sin embargo, desde el ascenso de Carranza al poder, se planteó desde el gobierno la necesidad de emprender las reformas sociales que eran apremiantes: la resolución del problema agrario y el mejoramiento de las condiciones de la clase obrera. El planteamiento de la realización de dichas reformas sociales, coadyuvó para el triunfo del constitucionalismo durante la lucha de facciones. Arnaldo Córdova, *La ideología de la Revolución Mexicana*, México, Era, 1991, p. 199.

<sup>61</sup>Antonio Rius Facius, *La juventud...*, *op. cit.*, p. 18.

#### *I.6.- El gobierno de Obregón y el fortalecimiento de las organizaciones católicas laicas.*

Hacia principios de 1920, poco antes del asesinato del presidente Venustiano Carranza, la mayor parte de los prelados que habían salido exiliados del país estaban de vuelta en México.

Desde que dio inicio el gobierno provisional de Adolfo de la Huerta, los y las militantes comenzaron a considerarse actores imprescindibles en la lucha por la “recristianización”, ante el periodo que iniciaba que, parecía ser, se perfilaba hacia la reconstrucción nacional.<sup>62</sup> El catolicismo social cobró un inusitado auge en esta etapa, en la que además surgió una nueva corriente de pensamiento que se ha denominado “catolicismo integralista”, que consistía en la participación *integral* de los católicos que se negaron a restringir su actividad a la esfera privada o a prácticas religiosas y culturales, sino que se preocupaban por edificar una sociedad según las enseñanzas cristianas de la Iglesia.<sup>63</sup> Esto implicaba luchar en contra del proceso secularizador, legitimando a la lucha política como la búsqueda de un orden distinto tanto del socialismo como del liberalismo.

Meses antes de que comenzara la gestión del último caudillo de la revolución, quedó de manifiesto el interés de la Iglesia católica mexicana por fortalecer sus redes con la feligresía y con las organizaciones católicas de laicos y laicas. Así, con Adolfo de la Huerta como presidente provisional, el primer acto público que realizó la institución eclesiástica se llevó a cabo el 12 de octubre de 1920, al celebrar el vigésimo quinto aniversario de la coronación de la Virgen de Guadalupe en la Ciudad de México. Ahí se reunieron la mayoría de los obispos y arzobispos del país. Los días que siguieron al evento fueron aprovechados por los prelados para realizar una convención episcopal en el Palacio Arzobispal, en donde discutieron las estrategias de la Iglesia ante el nuevo contexto político nacional.

Las resoluciones del encuentro se dieron a conocer cinco días después, y consistían en: erigir un monumento a Cristo Rey en el Cerro del Cubilete, construir una nueva

---

<sup>62</sup>Según Gabriela Aguirre Cristiani, el periodo presidencial de Obregón se caracterizó por tener como trasfondo el objetivo de reconstrucción nacional, perfilándose desde sus inicios como una etapa de paz y concordia. En este contexto, también la Iglesia católica se planteó el objetivo de “resurgir y hacer valer su presencia”, ya que el contexto sociopolítico había cambiado radicalmente, y la Iglesia hallaba un clima de mayor tolerancia. Gabriela Aguirre Cristiani, “Presencia de la Iglesia Católica en el Gobierno de Álvaro Obregón (1920-1924)”, en Franco Savarino y Andrea Mutolo, *Del conflicto a la conciliación. Iglesia y Estado en México siglo XX*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, pp. 67-68.

<sup>63</sup> Roberto Blancarte, *op. cit.*, p. 26.

Basílica a la Virgen de Guadalupe, fundar un Seminario Interdiocesano, promover la formación de organizaciones obreras católicas, y crear un órgano encargado de supervisar todas estas obras, el Secretariado Social Mexicano (SSM). Esta organización, a la postre, fue un instrumento de gran relevancia para fomentar la participación de los laicos y laicas en los asuntos de la Iglesia.

El resultado de dicha reunión, arrojó resoluciones que implícitamente expresaron el descontento de la institución hacia el rumbo que tomó la política nacional, que pudieron ser expresadas hasta este momento, cuando las tensas relaciones que habían caracterizado a la relación entre la Iglesia y el poder civil durante la administración anterior, habían cambiado.

Desde el inicio de su gestión, Álvaro Obregón se esforzó por fomentar la conciliación entre las fuerzas políticas para pacificar el país y dejar atrás la confrontación armada.<sup>64</sup> Por eso mostró pronto un interés en dejar de lado los conflictos con la Iglesia católica: fueron abiertos los templos que habían sido cerrados entre 1914 y 1919 y permitió el regreso de los preladados que estaban aún en el exilio.<sup>65</sup>

Si bien Obregón había mostrado respeto por la obra de su antecesor y ratificado la Constitución de 1917, el reparto agrario y las cláusulas relativas a las garantías de los trabajadores quedaron en receso. La política conciliatoria del obregonismo transformó también la relación del Estado con el clero, perfilándose una situación de mayor tolerancia por ambas partes.

A pesar de que al principio de la gestión obregonista se dieron algunos ataques a recintos católicos que disgustaron a los preladados,<sup>66</sup> el régimen se mostró diligente hacia la

---

<sup>64</sup>“Al Plan de Agua Prieta se adhirieron zapatistas, villistas y otros grupos sin filiación política definida, quizá por cansancio o simplemente por no estar de acuerdo con el señor Carranza o quizá por la amenaza de intervención de los Estados Unidos [...] De ahí, quizá, una de las razones del vertiginoso triunfo del señor Carranza. Se imponía la conciliación nacional. Se dio primero en el terreno militar [...] para continuar en el civil”. Aurelio de los Reyes, *Cine y sociedad en México, 1896-1930. Bajo el cielo de México*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, vol. II, p. 23.

<sup>65</sup>José Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1974, pp. 388-399.

<sup>66</sup> En el año de 1921 se registró la explosión de un artefacto en la casa del arzobispo de México, monseñor Mora y del Río. También en la Catedral de Morelia en la que se izó una bandera rojinegra. El último sucedió en el altar de la Virgen de Guadalupe el 14 de noviembre de ese mismo año. Sobre este último suceso puede consultarse el trabajo de Lilia Vieyra Sánchez, *El anticlericalismo constitucionalista y la Virgen de Guadalupe: análisis del atentado dinamitero en 1921*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1994, Tesis de Licenciatura en Historia. Según Pedro Castro en la reciente publicación acerca de Álvaro Obregón: “Nunca se supo quienes fueron los responsables de los atentados, pero en la lista de los sospechosos, por qué no, pudieron estar los mismos personeros de la Iglesia, en su intención de provocar un conflicto canalizando la furia de los creyentes, para quienes no podía haber más culpables que el gobierno y sus aliados como

Iglesia católica mexicana. Sin embargo, ésta externó continuamente su descontento hacia las leyes, mediante actos y palabras que ponían el ejemplo a los feligreses de que las leyes podían ser desobedecidas, situación que además “creó y alentó la división social, cuya manifestación más notoria fue la sangrienta guerra cristera.”<sup>67</sup>

Por otra parte, el descontento de la Iglesia católica mexicana hacia las leyes, y en general hacia el rumbo que tomó la revolución, tuvo como base que las políticas del gobierno -que tendían hacia el fortalecimiento de una política nacionalista, la promoción de ciertas reformas sociales, el papel activo del Estado en las organizaciones obreras y agrarias, y el apoyo al proyecto educativo de José Vasconcelos-, entraban en conflicto con la doctrina social católica, y especialmente con la concepción católica acerca de que el orden público y privado debía regirse por una moral de inspiración religiosa.

Por ello la respuesta de la Iglesia católica mexicana fue condenar abiertamente la reforma agraria y la educación laica, además de prohibir a los trabajadores, bajo pena de pecado mortal, unirse a los sindicatos. También se manifestó en contra de las organizaciones orientadas hacia la organización de los trabajadores, como la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), fundada en 1918; el Partido Comunista Mexicano (PCM) creado un año después; y la Confederación General del Trabajo (CGT) en 1921. Para la Iglesia católica mexicana, su misión era tratar de frenar el crecimiento de estas organizaciones entre la clase obrera, porque desde su perspectiva, éstas no respondían a las verdaderas necesidades del proletariado, sino que fomentaban la división y la violencia. Por eso, según los prelados católicos, su intervención era necesaria para evitar el “caos y la anarquía.”<sup>68</sup>

Para la jerarquía católica el proyecto social del régimen era una amenaza para el orden social católico, así que mediante la iniciativa que había surgido en la reunión episcopal de octubre de 1920, de erigir un monumento a Cristo rey en el Cerro del Cubilete, se ponía de manifiesto que la institución eclesiástica conservaba un interés por intervenir en el desenvolvimiento de los asuntos *de este mundo*. En la ceremonia se elevaría al Sagrado Corazón de Jesús como rey de México, lo que significaba aceptar la

---

Morones”. Pedro Castro, *Álvaro Obregón. Fuego y cenizas de la Revolución Mexicana*, México, Era, Conaculta, 2009, p. 123.

<sup>67</sup> *Ibid.* p. 124.

<sup>68</sup> Gabriela Aguirre Cristiani, “Presencia de la Iglesia Católica ...”, *op. cit.*, p. 70.

proclamación del poder temporal de la religión católica, porque simbólicamente el reinado universal de Jesucristo significaba que “las leyes divinas” debían regir en el mundo terreno.

El 11 de enero de 1923 se llevó a cabo dicho evento, al que asistió el delegado apostólico Ernesto Filippi, arzobispo de Sárdica, numerosos fieles de toda la República y varios sacerdotes y obispos. Para el gobierno, la celebración formaba parte de una campaña que tendía a impresionar al pueblo de México para cooptarlo, como un desafío al Estado y a la propia Constitución. Dos días después, el presidente Obregón acordó la expulsión de monseñor Filippi por haber violado la constitución, ya que además de tener prohibido participar en actos religiosos por ser extranjero, lo había hecho públicamente. Tanto el Papa como la jerarquía eclesiástica protestaron y pidieron que se suspendiera la expulsión, pero el presidente la ratificó por medio de la Secretaría de Relaciones Exteriores, que incluso ordenó al gobernador de Guanajuato que prohibiera la construcción del monumento en el Cerro del Cubilete.

Sin embargo, después de este suceso el presidente Obregón buscó la reconciliación con la Iglesia mediante una carta en la que invitaba a la jerarquía a evitar las pugnas, afirmando que “los postulados del verdadero socialismo están inspirados en las doctrinas de Jesucristo quien, con toda justicia está siendo considerado como el socialista más grande que haya conocido la humanidad.”<sup>69</sup> Para los católicos esta afirmación resultó incluso más desafiante, ya que desde que se expidió la encíclica *Rerum Novarum* habían caracterizado al socialismo como una falsa solución a los problemas por los que atravesaba la humanidad, y dado que las masas proletarias parecían volcarse en favor del socialismo, la doctrina social católica –decían- debía brindar un proyecto alternativo.<sup>70</sup>

La Iglesia católica mexicana envió una carta al presidente Obregón en febrero de 1923, firmada por los prelados de Michoacán, Ciudad de México, Oaxaca, Guadalajara y Puebla, en la que se afirmaba que “el antagonismo entre socialistas y católicos es patente, porque los primeros nada tienen en cuenta a Dios ni a la conciencia ni la moral cristiana ni la vida futura, y los segundos se basan precisamente en estos fundamentos de la vida social

---

<sup>69</sup> Laura O’Dogherty, “Restaurarlo todo en Cristo. La Unión de Damas Católicas Mexicanas 1920-1926”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 14, 1991, p. 129.

<sup>70</sup> Roberto Blancarte, “La doctrina social del Episcopado Católico Mexicano”, en Roberto Blancarte, (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 24.



que aquellos minan;”<sup>71</sup> con lo que establecieron distancia entre el proyecto de Obregón y el suyo.

### *I.7.- El Secretariado Social Mexicano*

Luego de la reunión episcopal en la Ciudad de México en octubre de 1920, se comenzó a llevar a cabo una de las iniciativas más trascendentes para la Iglesia católica mexicana en su relación con el laicado: la creación del SSM. Esta nueva institución serviría para estrechar relaciones entre la jerarquía y el movimiento de católicos militantes que habían asumido la obra del catolicismo social. Si bien desde se dio a conocer en México la encíclica *Rerum Novarum* se comenzaron a formar diversas asociaciones de laicos y laicas, el Secretariado cumpliría la función de aglutinarlas y dirigir las para darles un respaldo institucional.

El SSM se fundó siguiendo el modelo de otros que existían en Europa desde 1893. Éstos tenían la misión de unificar los esfuerzos de las organizaciones católicas, estrechando la relación entre la clerecía y el laicado. En México, sin embargo, tuvieron que pasar casi treinta años desde la expedición de la *Rerum Novarum* para que la Iglesia católica mexicana hallase un espacio favorable para unificar y dirigir el movimiento organizado de los católicos militantes.

El contexto estuvo marcado por el interés de Álvaro Obregón por conciliar las diversas fuerzas políticas.<sup>72</sup> El SSM surgió con el objetivo de fortalecer y encauzar a los laicos militantes hacia los intereses de la Iglesia católica mexicana, a través de la supervisión por parte de prelados y sacerdotes.

La dirección del nuevo organismo corrió a cargo del sacerdote jesuita Alfredo Méndez Medina, quien había sido uno de los principales promotores de la implantación del catolicismo social en México. Él fue el primer sacerdote mexicano en hablar de que la Iglesia católica mexicana debía atender los problemas de la sociedad en su conjunto. Así lo

---

<sup>71</sup> Laura O’Dogherty, “Restaurarlo...”, p. 129.

<sup>72</sup> Si bien durante el periodo que va de 1914 a 1920 (desde el triunfo del ejército constitucionalista hasta la muerte de Carranza) el anticlericalismo fue utilizado recurrentemente por militares constitucionalistas como Antonio I. Villarreal o Francisco J. Mújica con el fin de obtener recursos económicos para sostener la guerra, el propio Carranza intentó evitar el conflicto con el clero y los fieles. Sin embargo, poco podía hacer Carranza frente a los jefes militares que llevaron a cabo actos violentos en contra de la Iglesia católica, porque ellos se manejaban con cierta autonomía, sobre todo en los periodos más críticos. Josefina Mc Gregor, “Anticlericalismo constitucionalista”, en Patricia Galeana, *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México, Archivo General de la Nación, 2001, p. 176.

manifestó desde la Dieta de Confederación de Círculos Católicos de Obreros que se llevó a cabo en Zamora Michoacán en 1913. Ahí declaró que los católicos no debían enfocarse únicamente a los problemas de la clase trabajadora, sino a toda la estructura social, porque el fin del sistema liberal estaba próximo, y podría -dijo- ser sustituido por uno que se acercara más a los intereses populares. La labor de los católicos era hacer que la balanza se inclinara hacia la opción cristiana.<sup>73</sup>

Las ideas de Méndez Medina, que al paso del tiempo se fueron extendiendo entre los prelados en México, pudieron cristalizar al momento en que se le encomendó la dirección del organismo encargado de encauzar las obras de los católicos y católicas militantes. Así, concibió al SSM como un organismo que tendría el objetivo de unificar pensamiento y obras de los laicos y laicas, para hacer un frente común en contra del avance de las ideas modernas y secularizadoras.

En el mes de enero de 1921, el padre Méndez Medina presentó al Episcopado mexicano el anteproyecto de trabajo del recién creado organismo, en el que contemplaba la inclusión de las organizaciones católicas existentes hasta ese momento en el país, entre las que estaban la Orden Caballeros de Colón, la ACJM, y la UDCM. Propuso además que se llevaran a cabo visitas pastorales a toda la República, con el objetivo de conocer los problemas sociales y hacer una planeación para combatirlos. Además, consideró que era necesario establecer una relación más directa entre la Iglesia y la sociedad, porque, decía, sólo de “viva voz” podría difundirse el mensaje de restauración cristiana. Por estas razones, consideró necesario realizar foros y conferencias en lugares públicos de diferentes lugares del país, en donde se observarían los conflictos o problemas latentes, y se difundiría la doctrina del catolicismo social como una forma de contrarrestarlos.

En octubre del mismo año, el padre Méndez Medina entregó un primer informe al Episcopado mexicano acerca de los trabajos realizados desde que fueron abiertas las oficinas del Secretariado Social, en el que enumeró los diversos foros en que participó, así como los temas que fueron expuestos.

Dentro de dichos informes, la cuestión obrera ocupó un lugar primordial, ya que tal y como se había afirmado desde la *Rerum Novarum*, la clase trabajadora era el sector social

---

<sup>73</sup>Alfredo Mendez Medina, “La cuestión social en México” en *Conferencia del Episcopado Mexicano, 90 años de pastoral social en México*, México, Comisión Episcopal de Pastoral Social, 1988, p. 66, citado por María Marta Pacheco Hinojosa, *La Iglesia católica en la sociedad mexicana (1958-1973)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, pp. 45-46.

más afectado por la situación socio-política moderna. Por ello, expresó que uno de los objetivos principales que debía plantearse la Iglesia católica mexicana era la creación de algún órgano que contribuyera a detener la influencia de los sindicatos de inspiración socialista o anarquista entre los trabajadores mexicanos, mientras se fortalecía a las organizaciones católicas de trabajadores existentes.

Con el fin de llevar a cabo esta idea y al margen de la fundación del Secretariado Social, el padre Méndez Medina participó también en la creación de una confederación de trabajadores católicos para intentar contrarrestar la creciente fuerza de los sindicatos, que aglutinaban a las fuerzas obreras con la anuencia y apoyo del gobierno revolucionario. Así, fue uno de los más destacados participantes del Congreso Nacional Obrero Católico, celebrado del 22 al 30 de abril de 1921 en la ciudad de Guadalajara, de donde surgió la Confederación Nacional Católica del Trabajo (CNCT), que se concibió como una federación de las organizaciones de trabajadores católicos que existían hasta ese momento. Las organizaciones de trabajadores católicos que se afiliaron podrían conservar su autonomía interior y su libertad para formar parte de otras federaciones, siempre y cuando se subordinaran al Comité Nacional, que estaría dirigido por la jerarquía eclesiástica.<sup>74</sup>

La creación de la CNCT, al estar enfocada específicamente en los problemas de la clase trabajadora, siguió la misma línea que se expresó en la *Rerum Novarum*, que decía que la misión de la Iglesia católica debía ser la de atender los problemas de los obreros, porque ellos sufrían en carne propia las consecuencias del capitalismo.

Fue así como el Secretariado surgió para organizar a los laicos y laicas que por voluntad propia estuvieran dispuestos a colaborar con la Iglesia para la “restauración de la cristiandad”. A diferencia de la clase trabajadora, ellos no eran concebidos por la jerarquía como “víctimas” del mundo moderno, sino como un sector social que podía aportar su fuerza y bienes materiales a la misión católico social.

Por esa razón, desde sus primeros años de existencia, el Secretariado lanzó un llamado a los miembros de las clases medias para que se agruparan, de la misma forma que estaban formándose en México diversos sindicatos. Argumentaban que en México todas las clases sociales se sindicalizaban, excepto la clase media, que debía también organizarse

---

<sup>74</sup>*Ibid.*, p. 157-158.

para luchar por cuestiones como la educación, la salubridad, la seguridad, y contra la elevación de las rentas, el paro, el alcoholismo y la prostitución.<sup>75</sup>

En un segundo informe sobre los trabajos del SSM, presentado al Episcopado hacia finales de 1922, el padre Méndez Medina hizo un recuento de su visita a diferentes estados de la República<sup>76</sup> y habló de cuán favorables habían sido estas poblaciones hacia la obra de los católicos. Tras la labor hecha para conocer las localidades mexicanas y sus necesidades, consideró, el SSM podía entrar formalmente en funciones. El 8 de diciembre de 1922 fue oficialmente inaugurado, con lo que comenzó a trabajar mediante diversos comités que se encargaron de recaudar de fondos de financiamiento, hacer difusión y propaganda y crear cursos para obreros.

Los católicos militantes podrían acudir al SSM para consultar a los prelados, y continuar sus labores sin la necesidad de esperar la visita de algún representante de la autoridad eclesiástica, es decir, se concibió una forma de organización del laicado en donde la jerarquía dirigiría todas las acciones de los militantes. En este sentido, el Secretariado cumpliría la función de establecer rumbos y límites a las organizaciones católicas, dado que su autonomía estaría subordinada a los intereses de la Iglesia católica mexicana. Sin embargo, esta estructura no fue tan rígida, debido al estallido del conflicto abierto entre la Iglesia y el Estado en los años que van de 1926 a 1929, en los que tanto la Iglesia como las organizaciones católicas modificaron sus acciones, además de que las redes que unían a la Iglesia católica mexicana con sus militantes laicos, se vieron trastocadas ante la crisis.

## *Capítulo II. La Unión de Damas Católicas Mexicanas en el movimiento católico social en México, 1920-1923.*

### *II.1.- La fundación de la Unión de Damas Católicas Mexicanas.*

En 1912, durante el régimen maderista, un grupo de mujeres católicas que respondieron al llamado eclesial de acción social, formaron una agrupación que pretendía llevar a la práctica los principios de la doctrina social católica. Así, bajo el nombre de “Asociación de

---

<sup>75</sup>AHUFM, “Impreso “Organización social de las clases medias” firmado por el Secretariado Social Mexicano”, junio de 1922, caja 1, folder 7. Ver Anexo 3: “Organización social de las clases medias”.

<sup>76</sup>El primer informe se refiere a su trabajo en la ciudad de México. El segundo habló sobre su visita a Orizaba, Yucatán, Campeche, Zacatecas, Nuevo León, Coahuila, Monterrey, Saltillo, San Luis Potosí, Michoacán, Puebla y de nuevo, la ciudad de México.

Damas Católicas” comenzaron a trabajar en conjunto.<sup>77</sup> Sin embargo, su organización fue muy débil durante su primera década de existencia, pues emprendía trabajos aislados y tenía un número muy reducido de socias. Su labor estuvo enfocada hacia diversas obras caritativas y de colaboración con otras organizaciones católicas, como la ACJM, la Orden Caballeros de Colón o la Unión de Estudiantes Católicos<sup>78</sup> con las que mantuvo una estrecha relación.

Durante el periodo de fortalecimiento de las organizaciones de laicos y laicas a partir de la formación del SSM, las mujeres fueron llamadas, al igual que los varones, a participar en el interés de la Iglesia católica por establecer un vínculo con la feligresía como la vía de recristianización de la sociedad. Las Damas fueron invitadas a formar parte del SSM, y a través de éste, comenzaron a establecer una estrecha relación con la institución eclesiástica, que repercutió en el camino que siguieron, además de que su organización se fortaleció y creció significativamente.

Desde 1920, las Damas fueron llamadas por el padre Méndez Medina para colaborar con las pastorales y conferencias del SSM. A partir de ese momento, establecieron una primera división de trabajo y una organización jerárquica aunque no contaban con estatutos. Desde Puebla las Damas informaron dos años después, que en 1920 “para facilitar el trabajo, nos dividieron en tres secciones, teniendo cada una de estas, su Presidenta, Secretaria y Tesorera y la “Unión”, al Ilmo. R. Arzobispo como su superior nato, una Presidenta, una Vicepresidenta y una Secretaria Generales.”<sup>79</sup>

Así, las Damas colaboraron desde los primeros trabajos del Secretariado mediante el apoyo a la difusión del catolicismo social en las visitas a diversos puntos del país. Las Damas reconocieron que el padre Méndez Medina dio un impulso muy fuerte para el crecimiento de la organización. Paulatinamente, los centros en donde existían Asociaciones

---

<sup>77</sup>“La Asociación de Damas Católicas Mejicanas se fundó en la ciudad de México en 1912 y [...] en las ciudades de Zamora y Guadalajara. En 1917 se establece en Colima; en 1918, en Guanajuato y Puebla, y en 1919, en San Luis Potosí y La Paz, Baja California”. Lura O'Dogherty, “Restaurarlo...”, *op. cit.*, p. 131.

<sup>78</sup>Sobre esta organización puede consultarse el texto de María Luisa Aspe Armella, *op.cit.* que recorre la participación de este grupo dentro del catolicismo social en México, analizándolo como una ventana para comprender la formación socio-política de los católicos mexicanos. Sobre la Orden Caballeros de Colón, se puede consultar la tesis de licenciatura en historia de Ana Patricia Silva de la Rosa, *Los Caballeros de Colón y su participación en el conflicto religioso de 1926 a 1929*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, Tesis de licenciatura en historia; y sobre la ACJM el texto de Antonio Rius Facius, *La juventud...*, *op. cit.*

<sup>79</sup>AHUFCEM, “Unión de Damas Católicas de Puebla. Informe que comprende sus actividades desde su fundación (1918) hasta la fecha”, junio de 1922, caja 1, folder 7.

de Damas comenzaron a aumentar su número de socias, y durante los siguientes cinco años, la UDCM (que modificó su nombre desde su afiliación al Secretariado) mantuvo un ritmo acelerado de crecimiento. Las mujeres que comenzaron a formar parte del movimiento católico-social organizado, y ocuparon un lugar cada vez más importante dentro del movimiento de la militancia católica. Las Damas de Puebla, por ejemplo, informaron que de 1918, año en que comenzaron a trabajar en aquella ciudad, a 1921, el número de socias había pasado de 38 a 4000,<sup>80</sup> lo que indica el acelerado crecimiento de la organización en pocos años, en gran medida gracias al apoyo de la jerarquía a través del SSM. La UDCM se fortaleció en tal medida, que para 1925 contaban con 216 centros regionales y locales y con 22 885 socias.<sup>81</sup>

Para la jerarquía, la participación de las mujeres en el movimiento católico social era importante, pero su labor primordial debía seguir siendo la de atender sus hogares, a diferencia de la concepción que se creó del papel que debían tener los varones. Estas ideas, que determinaron el camino que siguió la UDCM, estaban presentes en el ideario eclesial, e incluso se habían vertido opiniones al respecto desde cúpula eclesiástica. Por ejemplo, en 1909 el Papa Pio X mencionó que las mujeres debían responder al llamado que se había lanzado a los católicos desde la aparición de la *Rerum Novarum*, pero que su participación en el movimiento, a diferencia de la de los varones, era una “desafortunada necesidad”<sup>82</sup> porque la situación en el mundo las obligaba a salir de sus hogares y llevar a cabo acciones concretas para recomponer la grave situación mundial, pero no debían participar más allá de las horas que el hogar les dejase libres.

La Iglesia católica, como una institución productora de normas y valores, crea símbolos y mensajes que tienen el objetivo de establecer el comportamiento “ideal” que debe ser seguido por los individuos. Como la familia es el espacio en que se produce y se reproduce la fe, muchos católicos y católicas consideraban que era necesario defenderla de cualquier transformación. Dentro de estas ideas, el papel de la mujer fue concebido como el eje central que tenía la responsabilidad de mantener a la familia unida, y de que las generaciones venideras reprodujeran dentro de ella los valores inspirados en el catolicismo.

---

<sup>80</sup>AHUFM, “Unión de Damas Católicas de Puebla. Informe que comprende sus actividades desde su fundación hasta la fecha”, caja 1, folder 7.

<sup>81</sup>Laura O’Dogherty, “Restaurarlo...”, *op. cit.*, pp. 131-132.

<sup>82</sup>Boylan, Kristina, “Género, fe y nación. El activismo de las católicas mexicanas, 1917-1940”, en Gabriela Cano, Jocelyn Olcott y Mary Kay Vaughan (comp.), *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 314-315.

Por eso la Iglesia católica concibe la existencia de diferencias “naturales” -es decir, establecidas por Dios- entre los hombres y las mujeres, y aunque reconoce la “dignidad personal” de cada sexo, establece que cada uno tiene cualidades particulares.<sup>83</sup> Bajo esta concepción del “deber ser” de la mujer católica, las socias que formaron parte de la UDCM comenzaron su activismo bajo un código que delineaba sus acciones y atribuciones, pero sobre todo las cuestiones a las que debían enfocarse desde su condición de género.

Ejemplo de lo anterior, fue el llamado que en 1920 se hizo a las mujeres católicas para que participaran en la UDCM, a través del primer número de su órgano de difusión, *La Dama Católica*. Ahí se hizo alusión a la concepción acerca de lo que correspondía a las mujeres dentro del catolicismo social: “Proponemos que la mujer, sin dejar su encantadora misión del hogar, si quiere que su hogar viva en un ambiente social puro, trate de ocupar las horas que el hogar le deje libres en formar ese medio ambiente social tal como ella lo conciba y lo quiera y no espere que otros lo formen como ella.”<sup>84</sup>

Éstos principios de diferenciación de las atribuciones correspondientes a las organizaciones laicas dependiendo del género de sus agremiados, estuvieron presentes durante todo el proceso de formación de la UDCM, y quedaron establecidos oficialmente a partir de que se formalizó su incorporación al Secretariado y se firmaron sus estatutos. Hacia finales de 1922, a sólo unos cuantos meses de la oficialización del SSM, se celebró en la ciudad de México el Primer Congreso Nacional de la Unión de Damas Católicas Mexicanas, encuentro que tenía el objetivo de confederar a las Asociaciones de Damas que habían trabajado de forma aislada, y dotar a la organización de estatutos propios que normaran su participación dentro del movimiento de laicos y laicas católicas.

El encuentro se concibió como un espacio en que se discutirían diversos temas, que tenían relación con la preocupación de los militantes católicos por llevar la religión católica hacia campos en los que consideraban que ésta hacía falta, o que estaba “en peligro” por las medidas anticlericales del gobierno revolucionario, y por la secularización de la sociedad como resultado de los regímenes liberales. Fue por ello que en la invitación al evento se

---

<sup>83</sup> María Estela Fernández y Alejandra Landaburu, “Consideraciones sobre el sindicalismo católico femenino en Argentina (primera mitad del siglo XX)”, en Luisa Campuzano (coord.), *Mujeres latinoamericanas del siglo XX. Historia y cultura*, tomo II, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1998, pp. 328-329.

<sup>84</sup> Laura O'Dogherty, “Restaurarlo...” *op.cit.*, p. 134.

establecieron los temas que dirigirían la discusión y el reglamento que delineaba la forma en la que quedarían los estatutos.

## *II.2.- El Primer Congreso Nacional de la Unión de Damas Católicas Mexicanas en 1922.*

En la convocatoria que fue lanzada para la realización del Primer Congreso Nacional de Damas Católicas Mexicanas a realizarse del 7 al 11 de noviembre de 1922 en la calle Motolinía número 8, sede de la Orden Caballeros de Colón, se estableció que el objetivo del encuentro sería: “la constitución oficial de la Federación Nacional de todos los Centros que hasta ahora han actuado aisladamente.”<sup>85</sup> Sin embargo, para este momento las Damas ya tenían una organización tácita con una presidenta, que era la señora Elena Lascuráin de Silva. Por ello, aún antes de que estuviera estatuida la forma de trabajo, los centros locales de las Damas Católicas debían entregar un informe anual al Comité Central, que era el nivel superior en la dirigencia de las Damas, ubicado en la ciudad de México. En el mes de octubre las Damas de Puebla y Guanajuato<sup>86</sup> enviaron sendos informes dirigidos a la señora Elena Lascuráin, en los que detallaban las actividades realizadas a lo largo de un año.<sup>87</sup>

Las secciones que mencionan estos informes, dan un ejemplo de los objetivos que en un primer momento dirigieron el rumbo de la actividad de las Damas. La sección de Puebla informó que se habían creado tres secciones en 1920: una encargada de la propaganda; otra de la instrucción de las jóvenes obreras, donde les enseñaban “labores propias de la mujer y se cultivan sus principios religiosos”; y una última sección encargada de la “instrucción religiosa y adiestramiento a mujeres pobres como sirvientas.”<sup>88</sup> En Guadalajara, el Arzobispo había reunido diversas actividades que llevaban a cabo algunas mujeres de la diócesis creando el Centro Regional de Guadalajara; estaban dirigidas hacia la caridad, comedores para niños pobres, organización de sirvientas, y la creación de la Liga de Preservación de la Obrera y el Obrero.<sup>89</sup>

---

<sup>85</sup> AHUFCM, “Reglamento del Primer Congreso Nacional”, caja 6, folder 32. Ver Anexo 1: “Reglamento del Primer Congreso Nacional”.

<sup>86</sup> En el AHUFCM se encontraron únicamente estos dos informes, lo que no significa que hayan sido los únicos. Si es que las Damas de otro estado de la República enviaron su informe, no hallamos ningún registro.

<sup>87</sup> Gracias a ellos podemos acercarnos al funcionamiento de la Asociación en este periodo previo a la oficialización de sus estatutos.

<sup>88</sup> AHUFCM, “Unión de Damas Católicas de Puebla. Informe...” *op. cit.*

<sup>89</sup> Laura O'Dogherty, “Restaurarlo...” *op. cit.*, p. 132.



Si bien su primer enfoque estuvo dirigido hacia las mujeres “pobres” con un interés más que nada caritativo, estas actividades fueron modificándose al paso del tiempo, y con la oficialización de sus estatutos durante el Primer Congreso, comenzaron a modificar sus objetivos y a establecer un mayor número de secciones, cada una enfocada a una situación específica. El interés del Secretariado era lograr una mayor injerencia de la moral y los valores de inspiración católica en espacios sociales y políticos de los que éstos habían estado relegados, poniendo especial énfasis en algunos sectores de la clase media, cuyas energías e intereses podían canalizarse hacia los mismos objetivos de la Iglesia católica.

La invitación al Primer Congreso Nacional de la Unión de Damas Católicas Mexicanas, decía que los temas que se someterían a discusión serían: el derecho a la libertad de enseñanza; el magisterio católico; campaña contra el protestantismo; moralización de bailes, modas teatros y cines y trata de blancas.<sup>90</sup> Es decir, se programaron temas que hacían alusión a problemas sociales, consecuentes con la orientación que el Secretariado quería darle al movimiento de la militancia católica, cuyos objetivos se hallaban más plegados hacia un activismo social que respondía a la idea de que el catolicismo podía influir en una transformación de la realidad, la que consideraban estaba alejándose de los valores religiosos. Con base en estas ideas, el Secretariado pretendía contrarrestar las acciones del gobierno obregonista, el cual había “dejado de lado el liberalismo de Carranza, para construir una sociedad sobre las bases del nacionalismo revolucionario, lo cual se confrontaba al dominio corporativo de la Iglesia.”<sup>91</sup>

En este contexto, organizaciones católicas como la UDCM fueron dirigidas por la jerarquía para tratar de influir en la sociedad sin romper las reglas del juego político, es decir, sin participar abiertamente en política pero sí llevando a la práctica algunas iniciativas que cuestionaban las acciones gubernamentales.

Por eso, en el artículo 4º de los estatutos de la UDCM se estableció que sus actividades eran ajenas a la política,<sup>92</sup> cuestión que resulta relevante dado que las mujeres mexicanas, en aquél entonces, no tenían posibilidad de participar en la arena política institucional porque no se les reconocía el derecho a la ciudadanía. Aún así, los prelados

<sup>90</sup> AHUFCM, “Invitación al Primer Congreso Nacional de Damas Católicas Mexicanas”, caja 6, folder 32.

<sup>91</sup> Laura O’Dogherty, “Restaurarlo...” *op. cit.*, p. 130.

<sup>92</sup> El artículo 4º del acta de protocolización de los estatutos de la UDCM dice que “La actividad de la Unión se desarrollará exclusivamente en el terreno social y religioso y será completamente extraño a la política”, AHUFCM, “Testimonio del acta de protocolización de los estatutos de la Unión de Damas Católicas Mexicanas”, 4 de diciembre de 1922, caja 1, folder 2 [Ver anexo 2].

consideraron que era necesario hacer explícito que las organizaciones de laicos y laicas que ellos impulsaron, no tenían un interés político en sus acciones, dado que eso habría implicado que cayeran en la ilegalidad y, por lo tanto, pudieran ser legítimamente vetadas por las autoridades civiles. Sin embargo, el interés por ejercer una influencia en la sociedad mediante la difusión del pensamiento católico, implicaba el fortalecimiento de una postura que criticaba abiertamente las acciones gubernamentales, y además -siguiendo a Ceballos-, proponía una forma distinta de dirigir la política nacional.

Para los grupos católicos militantes, el gobierno nacido de la revolución y su proyecto de nación -que había ratificado en la Carta Magna la laicidad del Estado y la aplicación de las Leyes de Reforma, además de que identificaba a la Iglesia católica como una institución reaccionaria que atentaba contra los logros sociales de la Revolución-, era el culpable de la “desmoralización” de la sociedad, al arrancar de los espacios públicos la influencia de la religión como el acicate moral que debía normar las conductas de los individuos, no sólo en la cotidianidad, sino también en la toma de decisiones públicas.

En un nivel más amplio de este discurso, la religión católica y sus valores serían los únicos que, para la militancia católica, podrían darle un rumbo adecuado a la “patria”, llevándola por un camino que respondía a sus propias tradiciones culturales y, por lo tanto, por el camino de su verdadera identidad. Por ello la UDCM se concibió desde su origen como una organización que debía influir en la sociedad mediante acciones positivas de difusión de la religión católica, y de trabajo directo con la sociedad en obras que reforzaran los valores que, consideraban, estaban en decadencia.

Rumbo a la realización del Primer Congreso Nacional de la Unión de Damas Católicas, se manifestó que los estatutos serían discutidos, y luego determinados a través de un proceso secreto de votación, en el que podrían participar todas las delegadas de los centros regionales, las delegadas de los centros locales, y los directores eclesiales.<sup>93</sup> Es decir, aunque hasta este momento la UDCM no tenía una reglamentación de su forma de trabajo, ya estaban organizadas territorialmente de la misma forma que aprobarían posteriormente en sus estatutos: habría Centros Locales, cuyo lugar de reunión serían las parroquias, y éstos estarían subordinados a los Comités Regionales, organizados territorialmente a siguiendo la delimitación de las diócesis eclesiales. A su vez, estos

---

<sup>93</sup>AHUFM, “Reglamento del Primer Congreso Nacional de la Unión de Damas Católicas Mexicanas”, noviembre de 1922, caja 6, folder 32.

últimos estarían bajo el mando de un Comité Central, con sede en la ciudad de México. Cada uno de estos niveles organizativos tendría su propia presidenta, vicepresidenta, secretaria, prosecretaria y vocal, que serían las dirigentas electas mediante votación secreta. La autoridad máxima de cada uno de los niveles recaería en los preladados correspondientes a cada centro, y la autoridad máxima de la UDCM o su “director nato” sería el Arzobispo de México.<sup>94</sup>

Las sesiones del Primer Congreso Nacional de la Unión de Damas Católicas Mexicanas iniciaron con un discurso del arzobispo de México José Mora y del Río quien, según una reseña periodística, “marcaron la orientación de estos trabajos, que acuden a conseguir la moralización colectiva dentro de la moral católica. El Episcopado nacional ha lanzado a la mujer católica a la acción social, como uno de los medios para la salvación de la patria.”<sup>95</sup>

En el transcurso del evento, los discursos que se presentaron fueron realizados con la participación tanto de los preladados como de las damas, quienes expresaron su visión del acontecer social y lo que podían hacer para contrarrestarlo a partir de los temas que se habían planteado. Se tocaron cuestiones como la educación, las modas y la moralización de las costumbres, ya que desde su concepción, la influencia que ellas podían ejercer para el “mejoramiento” de la sociedad según las enseñanzas cristianas, estaba en los espacios relacionados con su propia esfera de participación social, es decir, en temas como los hábitos cotidianos, la formación de los niños, la moral, la decencia y la familia. Este último espacio, decían, es “vuestro campo de combate: señoras, jóvenes, universitarias, madres, hermanas, esposas, hijas, la familia es vuestro reino y en ella verdaderamente sois reinas.”<sup>96</sup>

### *II.3.- Las modas y los bailes, “invasión malsana que desquicia, enloquece y mata”.*

Acerca de las modas, se manifestó durante el Primer Congreso de la unión de Damas Católicas Mexicanas, que era de vital importancia combatir el acelerado cambio en la

---

<sup>94</sup> El artículo 17° de los estatutos quedó aprobado de la siguiente manera “El Consejo Central reconoce como Director nato al Ilmo. y Rmo. Arzobispo de México, nombrado por la Santa Sede, presidente de la Acción Social Católica en la república Mexicana, tendrá un sacerdote auxiliar que lo representa en las Juntas y Asambleas como director Efectivo.” AHUFCM, “Testimonio del acta de protocolización...” *op. cit.* Ver Anexo 2: “Testimonio del acta de protocolización de la Unión de Damas Católicas Mexicanas”.

<sup>95</sup> “El Congreso de las Damas Católicas”, *El Universal*, 7 de noviembre de 1922.

<sup>96</sup> “Primer Congreso Nacional de la Unión de Damas Católicas Mexicanas. Reivindicación del derecho de libertad de enseñanza”, *El Lazo de Unión, Órgano de la Confederación de Asociaciones Católicas de Méjico*. Tomo II, noviembre de 1922, Núm. 21, en AHUFCM, caja 6, folder 32.

forma de vestir tanto de los niños y niñas como de las mujeres, ya que éste era un síntoma claro de la decadencia moral que se manifestaba en la sociedad. El hecho de que las prendas mostraran partes del cuerpo femenino que antes permanecían ocultas a la vista, fomentaba que las “bajas pasiones” afloraran, promoviendo un ambiente de inmoralidad, además de que podía llevar a la ruina a las mujeres, que no serían dignas de reinar en un hogar, porque “una mujer, para serlo verdaderamente, necesita saber vestirse y saber vestir a cuantos le rodean.”<sup>97</sup> Y dentro de las modas, se identificaba no sólo a la vestimenta, sino también a los bailes que estaban teniendo gran aceptación entre la juventud.

Durante la primera mitad de los años veinte, estaba ocurriendo una gran transformación cultural que se manifestaba en los cambios en la vestimenta y en los bailes. Desde Estados Unidos, a través de las nuevas tecnologías como la radio y el cinematógrafo, se difundían nuevos ritmos musicales y estereotipos que mostraban nuevas formas de diversión, y un ideal femenino muy distinto al de mujeres y hombres de moral inspirada en el catolicismo. La expansión del *american way of life* a través de los medios de comunicación tuvo una fuerte influencia en los modelos de comportamiento y de sociabilidad, “las estrellas cinematográficas habían desplazado a los líderes políticos, empresariales o artísticos como objetos de admiración de la juventud. Nuevas formas de comunicación forjaron una información y unos valores comunes.”<sup>98</sup>

Poco antes de que se realizara el Primer Congreso Nacional de Damas Católicas, un sacerdote católico expresaba que el cinematógrafo, de una “manera desvergonzada y cínica [...] conculca los preceptos más rudimentarios del pudor y la vergüenza” y hacía un llamado a los católicos en general para hacer algo en contra de la difusión de tales imágenes: “Plugiense a Dios que los católicos se convenciesen que de ellos depende, casi exclusivamente, ya que la mayoría de la población de México es católica, el acabar con diversiones y espectáculos que tan eficazmente, como ya se dijo, fomentan bajas pasiones, cuyo fruto es al fin, el conculcamiento de toda ley, divina y humana, la deificación de la materia y por ende el desquiciamiento de la sociedad.”<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup>“Los bailes modernos y las modas”, *El Universal*, 10 de noviembre de 1922.

<sup>98</sup>Nancy F. Cott, “Mujer moderna, estilo norteamericano: los años veinte”, en Georges Duby y Michelle Perrot, *op. cit.*, p. 108.

<sup>99</sup>AHUFM, “Circular a Señores curas, vicarios fijos y capellanes de la capital del DF, por Pedro Benavides”, 10 de agosto de 1922, caja 1, folder 7.

Las Damas Católicas aceptaron estas ideas, y rechazaron las nuevas modas además de asumir la misión de intentar hacer algo en contra de ellas, ya que veían grandes transformaciones que atribuían al proceso más general de “pérdida de valores” como consecuencia de la secularización, y también, de que el gobierno no sólo no fomentara los valores católicos, sino que incluso, estuviera en su contra.

Además, en la década de 1920, se puso de moda el pelo corto, a la *garçone* y la vestimenta se transformó hacia un nuevo estilo llamado *flapper*, que se componía de vestidos lisos y sueltos que llegaban a la rodilla, zapatos de tacón y medias. Esta moda iba acompañada de nuevos estereotipos de belleza en los que comenzó a valorarse la agilidad de los cuerpos femeninos atléticos y esbeltos. Por ello, la nueva moda trascendía el ámbito de la ropa y accesorios, y tenía tras de sí un nuevo paradigma del cuerpo ideal y de los hábitos cotidianos, como practicar una actividad física. Y aunque “eran relativamente pocas las mujeres mexicanas que de verdad practicaban actividades atléticas en los años veinte (...) las imágenes de las mujeres moviéndose enérgicamente eran omnipresentes e influyentes.”<sup>100</sup> Ante tales transformaciones, muchas mujeres recibieron duras críticas por parte de amplios sectores de la sociedad mexicana, y un fuerte rechazo que llegó a manifestarse incluso de forma violenta.<sup>101</sup>

Frente a la difusión de las nuevas pautas de comportamiento,<sup>102</sup> en México algunos sectores respondieron condenando tajantemente todo aquello que modificara los valores del pudor y el recato. El nacionalismo revolucionario se manifestaba, en términos culturales mediante un rechazo hacia las tendencias “extranjerezantes” que devendrían en la decadencia social, ante la pérdida de los valores tradicionales. Dentro de estas pautas, los valores católicos no eran puestos en cuestión, y más bien por el contrario, eran enarbolados

---

<sup>100</sup> Anne Rubenstein, “La guerra contra 'las pelonas'. Las mujeres modernas y sus enemigos, Ciudad de México, 1924”, en Gabriela Cano y Mary Kay Vaughan (comp.), *op. cit.*, p. 94.

<sup>101</sup> Tal es el caso que recrea Anne Rubenstein, en el que un grupo de mujeres fueron agredidas en la Escuela Superior de Medicina por el simple hecho de llevar el pelo corto, *ibid.*

<sup>102</sup> Coincidimos con la interpretación de Nancy F. Cott acerca de la expansión del *american way of life* a partir de las nuevas tecnologías y comunicación de masas, como una expresión de la mercantilización de las demandas de emancipación femenina anteriores a la Primera Guerra Mundial. “La cultura de la modernidad y de la urbanidad absorbió los mensajes del feminismo y los presentó bajo la forma de la mujer norteamericana moderna. Ése fue el resultado del particular talento de la publicidad norteamericana para describir las profundas transformaciones en las oportunidades de las mujeres como ciudadanas y como trabajadoras, en la libertad de la conducta social y en los ideales y prácticas matrimoniales, producidas a lo largo de varias décadas, más como producto inevitable del progreso tecnológico y la expansión económica que como consecuencia de una lucha internacional por cambiar la ordenación jerárquica de género”. Nancy F. Cott, *op. cit.*, p. 125.

como el paradigma del comportamiento ideal, sobre todo por los elementos más conservadores de la sociedad.

Por eso, en agosto de 1922, ante la exhibición de la película *Cuerpo y alma*, en la que se mostraba un desnudo femenino; la UDCM y los Caballeros de Colón pidieron al arzobispo que se manifestara en contra, con el fin de evitar: “la perversión de la sociedad mediante el excitamiento de las pasiones carnales” ya que “aunque existen los conceptos de 'desnudo artístico' de 'arte al desnudo', etcétera, requieren estos de vasta ilustración [...] los cuales, como no son asequibles para las muchedumbres en general [...] constituyen para ellas, sólo exclusivamente un foco de perversión y un incentivo de bajas pasiones.”<sup>103</sup>

Por otro lado, ritmos como el charleston y el fox-trot, con sus enérgicos movimientos, estaban teniendo gran aceptación entre los sectores medios urbanos. Para las Damas Católicas, estos bailes eran una moda peligrosa que podía traer serias repercusiones en la familia y la sociedad:

...dichos bailes conducen a las mujeres a la esterilidad, y en las que no son estériles, el sentimiento maternal se altera, al grado de que se ha observado un aumento de 4 a 5 por ciento de niños abandonados. En las jóvenes produce estados muy marcados de neurosis [...] No es menos grave la repercusión de estos bailes en el porvenir de la familia, pues en las jóvenes produce a veces la ruina moral definitiva y a los jóvenes los aleja del matrimonio, pues encuentran que estas señoritas no son dignas de fundar una familia, ni de reinar en ningún hogar. Por lo cual el matrimonio, lejos de fundarse en la mutua estimación, se convierte en un negocio o un medio de emancipación.<sup>104</sup>

Bajo tal concepción de las consecuencias de los bailes y las modas, las Damas consideraron que la mejor forma para contrarrestar estas conductas, estaba en la enseñanza de los valores católicos y en el fomento de una moral basada en una inspiración religiosa. Por ello, al concluir el Primer Congreso, las Damas expresaron que “está en nuestro deber como señoras católicas, luchar contra esta invasión malsana que desquicia, enloquece y mata,”<sup>105</sup> e hicieron una serie de propuestas para actuar contra estos “males”.

---

<sup>103</sup>Citado en Elsa Muñiz, *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Miguel Ángel Porrúa, 20002, p. 138.

<sup>104</sup>“Los bailes modernos...” *op.cit.*

<sup>105</sup>*Ibid.*

Propusieron que se creara una sección especializada en atender esta cuestión, que se dedicara a la preparación de lecciones o conferencias “para hacer nacer y desarrollar el buen gusto en el sentido verdaderamente cristiano, corregir y depurar las nociones estéticas ya adquiridas y aprender a distinguir lo que es racional de lo que no lo es.”<sup>106</sup> Dicha sección debía estar siempre al tanto de las nuevas tendencias de moda, para difundirla entre las Damas para que así aprendieran la manera correcta de vestir, y a su vez, pudiesen estar preparadas para orientar a las demás mujeres en esta cuestión mediante una activa propaganda moralizadora con las maestras y en los sindicatos, así como en los centros obreros, donde llevarían a modistos, costureras y sombrereras para que los abastecieran con ropa “adecuada”.

Además, anunciaron que desde Roma se llevaría a cabo una propuesta a las grandes casas de moda de París para que confeccionaran trajes que fueran de acuerdo con la moral católica. En lo tocante a los bailes, se exhortó a que las Damas difundieran el peligro de que los jóvenes concurrieran a eventos en que se tocaran ritmos “inapropiados”, y se hizo un llamado diciendo era necesario que “emprendamos la lucha públicamente y sin miramientos, cerrándoles la puerta de nuestros salones y dando a conocer la inconveniencia de estos bailes bajo todos los puntos de vista.”<sup>107</sup>

En los estatutos se estableció también que las Damas debían emprender una “obra moralizadora de espectáculos, modas, relaciones sociales, etc.”, en el que se incluiría una vigilancia de las proyecciones fotoeléctricas y cinematográficas y la difusión de la “buena prensa.”<sup>108</sup>

Durante el Primer Congreso se hizo explícita una concepción muy negativa acerca de las transformaciones en las costumbres que estaban siendo rápidamente aceptadas por algunos sectores urbanos, primordialmente de clase media y alta, hacia los nuevos estilos de vida que se manifestaban a través de la vestimenta de las mujeres. La moda significaba una modificación de hábitos de consumo, formas de esparcimiento y ocupación del tiempo libre. Para la UDCM eran un síntoma de decadencia espiritual y moral, ya que valores considerados primordiales para las mujeres “decentes”, como el recato y el pudor, se

---

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> AHUFCM, “Testimonio del Acta de protocolización de los Estatutos de la Unión Nacional de Damas Católicas Mexicanas”, 4 de diciembre de 1922, caja 1, folder 2. Ver Anexo 2: “Testimonio del Acta de Protocolización de la Unión de Damas Católicas Mexicanas”.

subordinaba a valores distintos, como la diversión, la agilidad, la “belleza” y la innovación constante.

Para la UDCM era primordial tratar de frenar estas transformaciones, porque tanto para ellas como para los prelados que las dirigían, estaba dentro de su espacio de acción como mujeres el emprender una lucha en contra del nuevo estereotipo femenino que “llegaba del exterior”, y atentaba contra una identidad católica que estaba siendo atacada por las nuevas tendencias, fomentadas en parte por un gobierno que desconocía que la “verdadera” identidad mexicana radicaba en el catolicismo.

Por ello, esta crítica a las modas desde el catolicismo social, significaba una forma de resistencia ante transformaciones de la vida cotidiana, que desde la concepción católica de la realidad, guardaban estrecha relación con el anticlericalismo del gobierno revolucionario, y con el proceso de secularización que tendía hacia el “desquiciamiento” de la sociedad. Y para luchar en contra de las modas, concluyeron, no bastaba predicar con el ejemplo, sino que era necesario difundir los peligros de las nuevas costumbres. Por eso la UDCM estaría siempre atenta a las modas, los bailes, y en general ante cualquier modificación de las costumbres que pudiera atender en contra de los cánones de conducta establecidos por el catolicismo.

El abrevadero católico presente en estas nociones fatalistas de los cambios en las costumbres, tenía por origen “la concepción cristiana de la maldad de la carne frente a la pureza del espíritu,”<sup>109</sup> cuestión estrechamente relacionada con el hecho de que la sexualidad femenina era difundida en los medios de comunicación de masas, como una “fuente de vitalidad y de personalidad [...] que existía para ser explotada y satisfecha.”<sup>110</sup> La reacción en contra de estos paradigmas, implicaba para las Damas Católicas el mantenimiento de un orden establecido por Dios, basado en la noción de la mujer como el “ángel del hogar,”<sup>111</sup> cuya labor primordial eran la transmisión de los valores católicos

---

<sup>109</sup>Elsa Muñiz, *op. cit.*, p. 146.

<sup>110</sup>Nancy F. Cott, *op. cit.*, p. 113.

<sup>111</sup>El “ángel del hogar” representaba una metáfora de los deberes y cualidades ideales para las mujeres, vigente hacia finales del siglo XIX, y ya bien entrado en siguiente siglo en ciertos sectores sociales. El ángel del hogar, sostiene Valentina Torres Septién, concebía a las mujeres como “seres etéreos, inmaculados, sabios, eficientes, buenos, que tuvieran la capacidad de ser buenas esposas, buenas madres y amas de casa y de transmitir a sus hijos las bases morales y religiosas, que hicieran de ellos buenos ciudadanos y buenos católicos”. Valentina Torres Septién, “Un ideal femenino: los manuales de urbanidad: 1850-1900”, en Gabriela Cano y Georgette José Valenzuela, *Cuatro estudios de género en el México urbano del siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa, Programa Universitario de Estudios de Género, 2001, p. 109.



hacia las nuevas generaciones dentro de los márgenes familiares, y el mantenimiento del lazo que mantenía unida a la familia, institución primordial de la sociedad y espacio privado en el que se reproducía el modelo social ideal, basado en las relaciones de poder presentes en todos los ámbitos del mundo público.<sup>112</sup>

#### II.4.- La educación laica, causa de “irreligión e inmoralidad”.

La cuestión de la educación, tanto para el gobierno revolucionario como para la Iglesia católica, representaba un importante espacio de poder, desde donde era posible forjar las conciencias de acuerdo con un proyecto de nación. Por ello, desde el triunfo del grupo constitucionalista en 1914, la educación había sido considerada como el medio a través del cual podrían formarse a los individuos funcionales dentro del proyecto de nación revolucionario.

Bajo una tónica de inspiración positivista, el grupo triunfante de la Revolución depositó en la escuela la labor de formar ciudadanos con los valores cívicos que llevasen a la nación por la vía del progreso. En este contexto, la oposición “racionalidad *versus* fanatismo”, estuvo presente en el ideario revolucionario, y la educación religiosa sería concebida por los gobiernos nacidos de la revolución como causa de estancamiento, porque “las asociaciones religiosas permanecen estacionarias desde hace veinte siglos [...] el ideal de la religión es enseñar al hombre a obedecer, a obedecer ciegamente.”<sup>113</sup>

Fue por ello que en el Constituyente de 1916-1917, la educación fue uno de los temas más debatidos. Si bien Venustiano Carranza tenía un proyecto de reforma constitucional en el que la educación impartida por el Estado tendría carácter laico, había contemplado que la educación privada podía ser religiosa.<sup>114</sup> Pero la redacción final aprobada por el Congreso, buscó un cambio sustancial en los asuntos religiosos, pues

---

<sup>112</sup>Tal como afirma Elsa Muñiz, en la familia se delineaba “el prototipo de relaciones específicas de dominación establecidas entre la mujer y el hombre, entre el adulto y el niño, entre padres e hijos, en un esquema que se reproduciría en otros ámbitos de la vida social”. Elsa Muñiz, *op. cit.*, p. 157.

<sup>113</sup>David Berlanga, “Pro-Patria”, fragmentos en *Entorno a la democracia. El debate político en México, 1901-1916*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 1989, p. 480-481, citado en Gloria Villegas Moreno, “Estado e Iglesia en los tiempos revolucionarios”, en Patricia Galeana (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia...*, *op. cit.*, p. 200.

<sup>114</sup>El artículo redactado por Carranza decía que “Habrà plena libertad de enseñanza, pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación y gratuita la enseñanza primaria y elemental que se imparta en los mismos establecimientos”, Manuel González Ramírez, *La revolución social en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 320; citado en Valentina Torres Septién, “Iglesia y Estado. La querrela por la educación confesional 1810-1917”, en Patricia Galeana, *Relaciones Estado-Iglesia...*, *op. cit.*, p. 234.

estableció que el laicismo se extendería también hacia las escuelas particulares de educación primaria. El debate en torno a este punto suscitó una acalorada discusión, ya que los argumentos de la comisión encargada de la redacción del artículo 3º expresó que, si bien se limitaba un derecho “natural” al establecer que todas las escuelas de educación privada debían apegarse a la inspección oficial con el fin de que no impartieran religión, esto era necesario porque “es justo restringir un derecho natural cuando su libre ejercicio alcance a afectar la conservación de la sociedad o a estorbar su desarrollo”, debido a que “la enseñanza religiosa [...] contribuye a producir cierta deformación del espíritu, semejante a la deformación física que podría producir un método gimnástico vicioso.”<sup>115</sup>

Los legisladores consideraban que la Iglesia católica era un poderoso opositor del Estado revolucionario, que mantenía una postura contraria a las ideas progresistas y a las transformaciones y logros de la Revolución, porque, decían: “las ideas abstractas contenidas en cualquier dogma religioso [...] se depositan allí como gérmenes prontos a desarrollarse en un violento fanatismo. Eso explica el afán del clero de apoderarse de la enseñanza, principalmente de la elemental.”<sup>116</sup>

Recordemos que la Iglesia católica mexicana había protestado en contra de la Constitución de 1917 mediante una carta pastoral, en la que se manifestaba “contra la tendencia de los constituyentes, destructora de la religión, de la cultura y de las tradiciones,”<sup>117</sup> que significó una manifestación abierta en contra del proyecto revolucionario de nación. En lo tocante al artículo 3º, para la jerarquía, la libertad de los padres de educar a sus hijos estaba amenazada por el establecimiento de la educación laica. Mientras, por otro lado, para el grupo revolucionario la educación representaba el medio privilegiado para modelar las conductas y las conciencias de acuerdo con un nuevo paradigma político y social sobre el “buen ciudadano”. Por ello dentro del proyecto de nación revolucionario se consideraba de gran importancia continuar con la educación oficial laica.

---

<sup>115</sup> “Dictamen que sobre el artículo 3º de la Constitución, relativo a la enseñanza, presentó al Constituyente de Querétaro la comisión respectiva, y el cual contiene los fundamentos de tal precepto”, en Guadalupe Monroy Huitrón, *Política educativa de la Revolución 1910-1940*, México, Secretaría de Educación Pública, 1985, p. 102.

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> “Protesta del Episcopado Mexicano contra la promulgación de la Constitución de 1917”, en Edgar Danés, *op.cit.*, p. 380.

Durante los primeros años de la década de 1920, este proyecto fue revitalizado mediante la creación de la Secretaría de Educación Pública en 1921, y el apoyo del proyecto educativo de su secretario, José Vasconcelos, quien se propuso llevar la educación oficial a territorios en los que nunca había estado, gracias al aumento del presupuesto que se había destinado hasta ese momento a este rubro.

Ante este panorama, durante el Primer Congreso de la Unión de Damas Católicas Mexicanas el tema de la educación fue tratado con gran interés. Su discusión siguió la orientación que había marcado la Iglesia católica mexicana en contra de las disposiciones gubernamentales en el aspecto educativo desde la expedición de la Constitución de 1917 y su artículo 3º. Para las Damas se trataba de un tema fundamental, ya que concebían a la educación como una cuestión estrechamente relacionada con su labor de madres. Suponían que se trataba de un asunto del que “naturalmente” debían preocuparse, ya que ellas, por su labor como educadoras de los hijos, tenían que vigilar directamente la cuestión, porque “si una madre no pone todo su empeño en formar bien a sus hijos, no merece el nombre de madre.”<sup>118</sup>

Las Damas Católicas tenían bien presente que el llamado que hizo el Papa hacia las mujeres para que colaboraran con la obra social de la Iglesia, era el de defender y fortalecer a la “institución más sagrada”, es decir, a la familia, y por ello expresaron que “si el frente más atacado de esta importantísima institución es su derecho privativo de educar a los hijos, y por consiguiente de enseñarlos, no cabe duda que esta debe ser la principal preocupación de la Unión de Damas Católicas Mexicanas.”<sup>119</sup>

Pero la idea de que la educación era un tema estrechamente relacionado con las mujeres no fue privativo del sector católico, sino que desde las instituciones gubernamentales también se produjo y reprodujo este discurso. Desde los primeros años de la década de 1920, las mujeres comenzaron a ocupar un lugar cada vez más importante dentro del magisterio, ya que José Vasconcelos emprendió una importante iniciativa para que cada vez más mujeres trabajaran como maestras.

El proyecto educativo de Vasconcelos, que durante sus primeros años de existencia fomentó una campaña de alfabetización por todo el país, identificó al magisterio como una

---

<sup>118</sup> AHUFCM, “Las consecuencias de una mala formación”, (s/a), (s/f), caja 2, folder 11.

<sup>119</sup> AHUFCM, “Primer Congreso Nacional de la Unión de Damas Católicas Mexicanas. Reivindicación del derecho de libertad de enseñanza”, *op. cit.*

actividad femenina, porque se consideraba como una extensión de la maternidad. Se intuyó que el magisterio sería una tarea en la que las mujeres podrían desempeñarse mejor que los varones, ya que ellas “naturalmente” gozaban de “cualidades de moralidad, sensibilidad, espiritualidad y entrega sacrificada.”<sup>120</sup>

Aunque desde la segunda mitad del siglo XIX muchas mujeres ya se desempeñaban como maestras, las condiciones laborales en las que trabajaban fueron muy desiguales en comparación con las de los maestros varones. Esta situación se transformó paulatinamente, gracias a que dentro de las garantías laborales de la Constitución de 1917, se estableció en el artículo 123º la igualdad salarial sin distinción de género; además de que desde el gobierno de Obregón se comenzó a poner mayor atención en la extensión de la educación pública, encaminando a las mujeres a tomar parte activa en esta iniciativa del Estado. Así, el magisterio se convirtió en una de las más importantes opciones laborales para las mujeres.

Por estas razones, durante el Primer Congreso de la Unión de Damas Católicas Mexicanas, se vertieron argumentos en contra de la educación laica. La militancia católica endureció su postura en contra de la educación impartida por el Estado, y la UDCM fue la organización que se encargó de esta cuestión con mayor ahínco.

La idea rectora de los argumentos de las Damas en contra de la educación laica era que “el derecho primordial de la familia es la educación, y como parte suya, la instrucción de los hijos” y por lo tanto:

... la educación es una función natural de los padres y el natural complemento de la paternidad; y de allí les viene a los padres el derecho de educar a sus hijos que es lo que completa el derecho natural de engendrarlos. De suerte que los padres gozan por derecho natural, anterior a toda ordenación civil, la libertad de educar y por consiguiente de instruir a sus hijos, de acuerdo con sus convicciones.<sup>121</sup>

Por esa razón para las Damas, y en general para los católicos y católicas militantes, la educación laica atentaba contra un derecho que era anterior al propio Estado, y por lo tanto, no podía serles arrebatado. Desde su concepción, la educación laica era una de las mayores causas de la decadencia de la sociedad, ya que pensaban que “arranca a los niños del seno de la familia para formarlos (o para decirlo con más verdad, para deformarlos y

---

<sup>120</sup> Gabriela Cano “Las mujeres en el proyecto educativo de José Vasconcelos (1920-1924)”, en *Signos Históricos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, vol., pp. 270-271.

<sup>121</sup> *Ibid.*

depravarlos) en asociaciones y escuelas sin Dios, en la irreligiosidad y en el odio, según las teorías socialistas extremas.”<sup>122</sup>

Detrás de la demanda que ellas emprendieron en contra de la disposición gubernamental de establecer la educación laica, había una concepción muy negativa del tipo de educación que impartía el Estado, porque la consideraban como un ataque más a la religión, y como algo que podría acarrear graves consecuencias a nivel social. Por ello el Centro Regional de Yucatán había ya manifestado al Comité Central que en ese estado estaba implementándose un modelo educativo muy “peligroso”: la educación racionalista.

El 6 de febrero de 1922, apenas cinco días después de haber asumido el cargo de gobernador de Yucatán, el general Felipe Carrillo Puerto ratificó la Ley de Institución de la Educación Racionalista, la cual tenía influencia de la pedagogía del español Francisco Ferrer Guardia, cuyo objetivo era despojar a la educación de toda explicación religiosa, por irracional. Su implementación en Yucatán tuvo, además, una fuerte carga antirreligiosa: “El maestro racionalista [...] debe tener presente que nadie ha probado la existencia de Dios, y los descubrimientos racionales hechos hasta hoy demuestran que tal idea es sólo una falacia para explotar al hombre [...] La Escuela Racionalista no reconoce deidades, por consiguiente, acabará con los amos, dogmas y prejuicios, políticos y militares.”<sup>123</sup>

Las Damas yucatecas decían que “entre los ataques que el elemento oficial de este Estado prepara para mejor cimentar las ideas de socialismo disolvente que forman su programa, están las que directamente se refieren a las escuelas de enseñanza primaria, tanto oficiales como particulares”. Lo que estaba haciendo el gobierno, decían, era “implantar aquí la idea sectaria de irreligión y de inmoralidad.”<sup>124</sup>

Por todo esto, en las resoluciones del Primer Congreso Nacional de la Unión de Damas Católicas Mexicanas se insistió en que la educación era un tema fundamental para los católicos y católicas. Se consideró que era “absolutamente imprescindible obtener la reforma de los textos que han hecho negatoria la libertad de enseñanza y convencer a los

---

<sup>122</sup> AHUFCM, “Ambiente de la educación”, (s/f), caja 2, folder 11.

<sup>123</sup> *Diario Oficial de la Liga de Maestros Racionalistas Francisco Ferrer Guardia*, Yucatán, 7 de febrero de 1922, p. 3, citado en Belinda Arteaga Castillo, *La escuela racionalista de Yucatán. Una experiencia mexicana de educación anarquista (1915-1923)*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2005, p. 257.

<sup>124</sup> AHUFCM, Carta de Ma. Teresa de Rivero (Mérida) a Elena Lascuráin de Silva (Ciudad de México), 25 de abril de 1922, caja 1, folder 7.

encargados de la cosa pública que no hacen labor patriótica, ni humana al condenar a la familia a la esclavitud más ociosa.”<sup>125</sup>

Para luchar contra la implantación de la educación laica, concluyeron, crearían una comisión nacional para la reivindicación del derecho a la libertad de enseñanza y reorganizarían la Asociación Nacional de Padres de Familia, con el fin de conseguir la “derogación de todas las leyes que coarten el derecho del padre de familia para educar a sus hijos cristianamente en la escuela.”<sup>126</sup>

Además, consideraron de gran importancia el apoyo y el impulso al magisterio católico, y propusieron que éste se organizara en dos ramas, la femenina y la masculina, que estarían asociadas mediante la Unión Profesional del Magisterio Católico, que sería el centro de la organización nacional. Propusieron también que se creara una Confederación de las uniones ya existentes, y la creación en toda la República de Uniones Locales Confederadas; es decir, propusieron que se organizaran de manera semejante a la del SSM. El apoyo que las Damas brindarían al magisterio católico se llevaría a cabo mediante la realización de conferencias generales y especiales, cursos de perfeccionamiento durante las vacaciones, círculos de estudios sociales, bibliotecas, museos técnicos y en general, mediante obras que tendieran hacia el “mejoramiento intelectual y moral del profesorado católico.”<sup>127</sup>

Durante los años siguientes, la cuestión de la educación continuó siendo una de las preocupaciones principales de toda la militancia católica, y de la Iglesia católica mexicana, ocupando un lugar primordial para la UDCM. Uno de los aspectos más relevantes de este tema, es que aunque el catolicismo social se había manifestado en contra del proyecto político liberal, la argumentación que los católicos y las católicas emplearon para tratar de luchar en contra de que se impusiera la educación laica en todas las escuelas privadas y públicas, hacían alusión a la violación de las propias garantías individuales establecidas por los gobiernos liberales. Es decir, aludiendo a la violación de las garantías supremas del liberalismo, como la libertad de pensamiento, los católicos se manifestaron públicamente a través de la cuestión educativa, en contra del proyecto político de la revolución en su conjunto.

---

<sup>125</sup>“El Primer Congreso...” *op.cit.*

<sup>126</sup>*Ibid.*

<sup>127</sup> AHUFCM, “Acta del 8 de la sesión del 8 de noviembre del Primer Congreso Nacional de la Unión de Damas Católicas Mexicanas”, 8 de noviembre de 1922, caja 6 folder 32.

Las mujeres de la UDCM, adoptaron una postura política más consciente de la relación de los gobiernos y sus decisiones con el devenir de la sociedad, porque la educación de la niñez tenía una conexión directa con el espacio privado, del que ellas se sentían actoras fundamentales, y “naturalmente” llamadas a moldear de acuerdo con sus convicciones. Sus principios, impregnados de una concepción religiosa de la realidad, fueron fundamentales para que lucharan por la defensa de un orden que, a sus ojos, estaba en peligro ante la implantación de la educación laica.

Así, sólo un año después de la celebración del Primer Congreso Nacional de la Unión de Damas Católicas Mexicanas, una de las socias escribió que era necesario: “ir al campo de la lucha política a disputar palmo a palmo el terreno que nos han arrebatado los enemigos de Dios y de la Patria. La política es un medio práctico de conseguir la abrogación de las leyes que nos impiden educar a nuestros hijos en la religión de nuestros padres.”<sup>128</sup>

La cuestión de la educación fue uno de los resortes que hicieron surgir en las Damas la idea de que la política también era una cuestión que les incumbía. Aquí, la separación entre el espacio público y el privado se difuminaba, y aunque ellas consideraban que su lugar estaba en el hogar, esa idea no contradecía el ejercicio de una presión explícitamente política.

### *II.5.- Feminismo ¿católico?*

Un tema tratado en la prensa con motivo de la celebración del Primer Congreso Nacional de la Unión de Damas Católicas Mexicanas, fue el del feminismo. No se tiene registro de que se haya hablado al respecto dentro del evento, porque los temas a tratar se establecieron desde antes de que éste se realizara, pero debido a que el feminismo comenzaba a tener presencia en México y se tenía noticia del movimiento feminista de otras partes del mundo, la celebración de un Congreso de mujeres llevó a que públicamente se hablara acerca de si este evento guardaba o no alguna relación con ese movimiento. El medio de comunicación que hizo pública esta cuestión fue el suplemento semanal católico y “antisocialista” *El amigo de la verdad*, a través de una nota acerca de las actividades y discusiones que las Damas Católicas manifestaban en su Congreso, y de la relación que éste tenía con otros

---

<sup>128</sup> AHUFCM, “Estudio sobre la libertad de enseñanza”, 20 de octubre de 1923, caja 4, folder 22.

congresos de mujeres realizados en otros lugares como Washington, Berlín, Bruselas, Estocolmo, Berna, Budapest y París. La nota afirmaba que el encuentro de las Damas Católicas Mexicanas era “feminista y responde a una necesidad imperiosa e improrrogable,”<sup>129</sup> a diferencia de los otros encuentros de mujeres, en los que “fuera de muchos puntos aceptables, ha habido temas de marcado sabor anticatólico, que pugnan con el dogma y la moral.”<sup>130</sup> En dicha nota se condena abiertamente al feminismo laico, o “antirreligioso”, porque su “tesis suprema” es que “la mujer, mientras sea menos mujer, mientras sea más hombre, será feliz en esta vida que es la única vida. Ni altar ni hogar.”<sup>131</sup>

En los congresos “antirreligiosos” los temas que se habían discutido estaban plagados de una moral “naturalista”, y se centraban en el mejoramiento de la vida económica de las mujeres, así como en su participación política, que dejaba ver la “pobreza” de sus programas de acción, porque basaban sus discusiones en temas poco relevantes para la sociedad en su conjunto. Así, en notas como esta se deslindaba el movimiento de las mujeres católicas en México del rumbo que en otros lugares seguía el feminismo, aunque se afirmaba que las Damas Católicas también eran feministas.

La caracterización católica del feminismo “ateo” o “sin Dios” se valía de preceptos surgidos del catolicismo social, en tanto juzgaba que la emancipación de la mujer tenía relación con el desarrollo del capitalismo. El argumento principal afirmaba que las feministas “ateas” buscaban únicamente un mejoramiento económico de las mismas, así como la obtención de derechos políticos. Mientras, el movimiento de mujeres católicas tenía objetivos más trascendentales: “acuden las damas a restañar las heridas de la Patria; escuchan los gemidos del dolor, pero enfermeras amorosas, ángeles de paz, se inspiran en las enseñanzas del Evangelio, y bajo la égida de la Iglesia vienen a tratar hondos problemas de bienestar nacional.”<sup>132</sup>

Además, dentro de esa crítica al movimiento feminista no-católico estuvo presente la idea de que existía una pugna en contra de la moral, porque avanzaba a la par del liberalismo y del socialismo, contra los que ya se había manifestado la propia Iglesia. La nota afirmaba que las mujeres reunidas en los congresos feministas hablaban bajo la

---

<sup>129</sup>“La mujer. La influencia social de la mujer y los congresos feministas”, *Suplemento semanal de propaganda católica y antisocialista de “El amigo de la verdad” diario católico decano de la prensa nacional*, en AHUFCM, caja 6, folder 32.

<sup>130</sup>*Ibid.*

<sup>131</sup>*Ibid.*

<sup>132</sup> *Ibid.*



influencia de las teorías malthussianas, con una visión utilitarista y comercial, además de que, decían, en ellos se manifestaban en contra de la maternidad, situación que consideraban muy grave, pues “lo peor fue que esta iniciativa no levantase protestas de indignación.”<sup>133</sup> Para las y los católicos esta postura en contra de la maternidad resumía el “peligro” de que el feminismo se extendiera, porque prevalecía la noción de la labor fundamental de las mujeres en la maternidad y la transmisión de los valores católicos a los hijos.

Sin procreación, no habría familia, y sin familia la sociedad se desordenaría y destruiría, argumentaban. Por ello la nota apuntaba que dentro de los preceptos de las feministas, el que pugnaba contra la maternidad es el más riesgoso, porque atentaba contra el orden social y fomentaba valores peligrosos y ajenos a los del catolicismo.

Esta visión tan negativa del feminismo, tenía por trasfondo la noción de que era un movimiento que tendía hacia la destrucción de principios que se suponían inmutables y daban un “orden” a la sociedad comenzando por su “célula” primordial: la familia. Tales principios suponían que el mundo terrenal estaba ordenado de forma jerárquica y vertical, de la misma forma que el mundo divino estaba encabezado por Dios. Así, de la misma manera que la institución eclesiástica reconocía la existencia de una cabeza representada por el Sumo Pontífice -quien tenía una permanente interlocución con Dios-, en la familia la cabeza o el liderazgo estaba en manos del padre, procreador y proveedor, quien además tenía la responsabilidad de representar a todos los demás miembros de la misma en los espacios públicos.

Dentro de esta perspectiva, el lugar que debía ocupar la mujer estaba primordialmente dentro del hogar, donde debía atender las necesidades de cada miembro de la familia y cuidar que se mantuviera estrecho el lazo que los unía. Para la Iglesia católica esa era la forma en que la sociedad en su conjunto podría funcionar sin problemas. Por eso desde la perspectiva del catolicismo social, la maternidad y la estadía de las mujeres dentro del hogar representaba un aspecto fundamental para mantener la armonía de la sociedad en su conjunto; mientras que el *feminismo* “sin Dios”, condenado en la nota, se insertaba en la dinámica que los católicos y católicas habían sido llamados a contrarrestar desde las más altas cúpulas de la Iglesia.

---

<sup>133</sup>“La mujer. La influencia social de la mujer y los congresos feministas”, *op. cit.*

El discurso católico aceptaba y fomentaba la subordinación de la madre con respecto al padre, quien fungía como un puente entre la familia y el mundo público, externo al hogar que se regía por leyes seculares. En aquella época, las mujeres, tanto para las leyes civiles como para la Iglesia católica, no se encontraban en contacto con la política y con los principios liberales (por no ser consideradas sujetas de derechos políticos o actoras del mundo público) y por lo tanto, conservaban aún el acendrado espíritu religioso que muchos varones habían perdido paulatinamente desde que las ideas liberales ganaron terreno en la dinámica política y económica del mundo moderno. Según Georges Duby mientras los varones colocaron su religiosidad dentro de una postura política, las mujeres mantenían íntegra la idea de que el comportamiento era lo más importante dentro de la fe.<sup>134</sup> Esa noción acerca del comportamiento y los valores femeninos siguió recorriendo mucho tiempo el imaginario de los políticos mexicanos, quienes negaron el derecho de las mujeres a participar en los asuntos públicos debido a que sus convicciones religiosas, decían, eran mucho más fuertes que su conciencia cívica.

Sin embargo, las contradicciones en el discurso político del mundo moderno asumido por los gobiernos de la Revolución, que pretendía ser incluyente de acuerdo con los principios de la democracia y la representatividad, hizo evidente que las mujeres eran excluidas injustificadamente del espacio público, al serles negados los derechos políticos y al tener menores oportunidades de desarrollo económico. Por ello, en diversos lugares del mundo, el feminismo comenzó como un movimiento que buscaba modificar esa estructura excluyente. Sin embargo, el feminismo no puede considerarse neutro con respecto a las ideologías políticas, o incluso religiosas. Por ello, aunque en esencia el feminismo comenzó como un movimiento que luchaba en contra de las evidentes injusticias laborales y políticas hacia las mujeres, también incluía en sus programas puntos más relacionados con alguna postura política específica, como es el caso de la líder socialista Clara Zetkin quien, por cierto, fue especialmente criticada en la nota de *El Amigo de la Verdad* por haber argumentado “en el seno del Congreso feminista de Berlín, la revolución socialista e igualitaria y justificar los procedimientos de nivelación universal.”<sup>135</sup>

En la misma nota se puede apreciar que se condenaba al movimiento feminista “antirreligioso” porque se insertaba en la tendencia secular y secularizadora de las

---

<sup>134</sup> Georges Duby, “El modelo católico”, en Georges Duby y Michelle Perrot, *op. cit.*, p. 209.

<sup>135</sup> AHUFCM, “Los Congresos Feministas...” *op. cit.*

sociedades modernas. En el fondo del discurso en contra del feminismo “ateo”, estaba la postura prevaleciente en la doctrina social católica, que consideraba a la secularización, al liberalismo y al socialismo como los males del mundo moderno, a los que había que combatir mediante la implantación de la fe en diversos espacios. Y precisamente por eso, la labor de las Damas Católicas fue colocada en dicha nota, por encima de otros movimientos feministas, porque ellas sí estaban colaborando con la “re Cristianización” de la sociedad, y en la restauración de un orden corrompido por las ideas de la modernidad, y en caso extremo, con el advenimiento del caos.

En México, el feminismo al iniciar la década de los años veinte era una postura marginal, aunque llevaba ya un tramo de camino recorrido. Gracias a los esfuerzos individuales de algunas mujeres notables, y a que se habían formado organizaciones femeninas que se manifestaban a favor de los proyectos políticos revolucionarios, o que habían luchado por el mejoramiento de las condiciones de vida de las mujeres, comenzaban a germinar las posturas y organizaciones abiertamente feministas.

En este sentido, la Revolución mexicana significó una ruptura política que incidió en la dinámica social y también en la participación de las mujeres en la vida pública. Desde el llamado de Francisco I. Madero para derrocar al régimen de Díaz, un número importante de mujeres se manifestaron por un viraje político, y se insertaron en la dinámica revolucionaria en diversos frentes. Desde las soldaderas que recorrieron el país junto con las tropas revolucionarias, hasta las mujeres de clase media y alta que formaron parte de algún club político o fundaron organizaciones netamente femeninas. De esta forma, el feminismo nació en México gracias a la coyuntura política nacional, pero también por el ejemplo de los movimientos de mujeres que ya venían realizándose en otros lugares del mundo, principalmente Estados Unidos.

El sufragio había sido la demanda primordial de las feministas estadounidenses, y con su obtención a nivel federal en 1920 representaron un ejemplo a seguir para los movimientos de mujeres de otras partes del mundo.<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup>En México, mientras tanto, durante la primera mitad del siglo XX el derecho al voto fue una de las demandas primordiales del movimiento feminista, que logró agrupar a muchas mujeres sin distinción de su postura política. Sin embargo, la concepción de muchos hombres pertenecientes a la clase política mexicana, de que las mujeres eran especialmente susceptibles de ser manipuladas por la Iglesia católica, provocó que la demanda por el sufragio viera frutos hasta 1947, cuando se aprobó el sufragio de las mujeres a nivel municipal.

La lucha por el sufragio femenino dejó ver que en México reinaba la creencia de que las mujeres estaban “aliadas” con la Iglesia, bajo el argumento de que eran “fácilmente manipulables”. En concordancia con la lucha histórica de los liberales en México contra el clericalismo, la visión de las mujeres como presas fáciles de las ideologías conservadoras del país, en especial de la Iglesia católica, provocó que ellas fueran marginadas de participar en la vida política.

En otras partes del mundo la situación fue similar, ya que se relacionó a las mujeres con el conservadurismo, aunque incluso se formaron agrupaciones de mujeres católicas que lucharon por la obtención del sufragio. Tal fue el caso de Francia, lugar en que se formaron grupos católicos de mujeres inspirados en la doctrina del catolicismo social hacia finales del siglo XIX, que exigieron el derecho al voto, mejor educación, más oportunidades profesionales y mayor autonomía jurídica y económica de la mujer casada.<sup>137</sup> En aquél país la militancia católica femenina era muy amplia: la organización católica “Liga patriótica de las Francesas” contaba con unas 450 000 socias, por lo menos diez veces más que las organizaciones feministas laicas.<sup>138</sup> En Gran Bretaña, mientras tanto, las católicas fueron actoras fundamentales de la lucha por la obtención del sufragio, mediante una organización que se formó en 1911, la “Catholic Women's Suffrage Society”, una asociación de mujeres católicas cuya petición primordial era la del derecho al voto que años más tarde se convirtió en la “Alianza Internacional Juana de Arco.”<sup>139</sup>

Si bien en algunos países europeos existió un vínculo entre la Acción Católica -movimiento católico-social inspirado en la doctrina del catolicismo social-, con la lucha de un gran número de mujeres por la obtención de derechos políticos y por la búsqueda de reivindicaciones sociales, la postura “oficial” de la Iglesia católica no reconocía a estos movimientos políticos como *feministas*, debido a que, desde su visión, el feminismo se consideraba como una consecuencia más del proceso de secularización de la sociedad, y por lo tanto, como un elemento que tendía hacia la decadencia moral y el trastocamiento del orden social.

---

<sup>137</sup>Gloria Solé Romeo, *Historia del feminismo (siglos XIX y XX)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1995, p. 25.

<sup>138</sup>Christine Bard, “Los antifeministas de la primera ola”, en Christine Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo. El largo camino de la emancipación de la mujer*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 44.

<sup>139</sup>Gloria Solé Romeo, *op. cit.*, p. 26.

En concordancia con la postura católica de condena a los procesos de cambio como resultado de la implantación de la modernidad y del proceso de secularización, los movimientos por la emancipación femenina, que luchaban por la inserción de las mujeres en el mundo público, representaban un peligro para la Iglesia católica, dado que desde su concepción amenazaban con destruir el lazo que unía a las familias. Como las mujeres se consideraban las responsables de mantener esta estructura intacta, ellas fueron valoradas como las “el ángel del hogar”, que no debían salir al mundo público, plagado de rivalidades económicas o políticas. Por ello, para la Iglesia católica el modelo jerárquico y vertical de la Iglesia debía extenderse a todos los ámbitos del orden social, incluyendo a la familia, en donde el varón se considera la autoridad, tal y como había declarado en 1880 el Papa León XIII: “El varón está a la cabeza de la mujer, como Cristo está a la cabeza de la Iglesia.”<sup>140</sup>

Así, aunque la Iglesia católica fue fuente de inspiración de un antifeminismo conservador, es necesario establecer que la militancia de los laicos y laicas impulsada desde la propia Iglesia, podía dar como resultado diversas concepciones del papel que les tocaba jugar en su lucha contra la secularización y la modernidad. Los casos de Francia e Inglaterra ilustran bien esta cuestión, y dejan ver las contradicciones entre el discurso eclesial que limita la participación de las mujeres en la vida pública, y el impulso que al mismo tiempo dieron a la organización y conciencia política de un importante número de mujeres. Sin embargo, las ideas en contra de transformaciones de la vida social y cultural, como la forma de vestir, o el alejamiento de las mujeres de las labores del hogar y de la maternidad, formaban parte del programa de lucha de estas mujeres, que no veían una contradicción entre una visión tradicional del papel de la mujer, y un mayor acceso a oportunidades educativas, políticas y laborales.

La lucha por obtener los mismos derechos políticos que los varones, entonces, fungió como el elemento aglutinante del movimiento feminista durante la primera mitad del siglo XX. En México esta demanda ya se había hecho presente desde casi un siglo atrás, con la petición de un grupo de mujeres zacatecanas al congreso constituyente de 1824, en la que exigían ser reconocidas como ciudadanas.<sup>141</sup> Pero ante la negativa, el tema

---

<sup>140</sup>Christine Bard, *op. cit.*, p. 44.

<sup>141</sup>Patricia Galeana, “La mujer y la ciudadanía en México a medio siglo de obtener la ciudadanía”, en Patricia Galeana, *La verdadera historia de la ciudadanía de las mujeres. A 50 años del reconocimiento del derecho a votar*, México, Cámara de Diputados, LVIII Legislatura, Comisión de Derechos Humanos de la Asamblea legislativa del Distrito Federal, Federación Mexicana de Universitarias AC, 1993.

prácticamente se fue al olvido, y se escucharía públicamente a través de las mujeres que comenzaron a ejercer un activismo social y político para denunciar la injusticia del sistema político mexicano que les negaba la posibilidad de participar en él, y también para mostrar que ellas sí tenían capacidad para agruparse y llevar a cabo tareas de organización, dirigencia y representación política.<sup>142</sup>

Las primeras voces en este sentido, se escucharon al tiempo que el régimen porfirista llegaba a su fin. En 1911 un grupo de mujeres agrupadas en una organización llamada “Amigas del Pueblo”, exigió al gobierno interino de León de la Barra su derecho a participar en las elecciones argumentando que la Constitución de 1857 no les negaba ese derecho.

Posteriormente, Hermila Galindo fue una de las primeras mexicanas en insistir en que para alcanzar la igualdad era necesario obtener el derecho a la ciudadanía. Ella comenzó a emprender una ardua lucha por el sufragio femenino desde 1915 mediante el semanario *La mujer moderna*, fundado por ella misma. En 1918 incluso se postuló como candidata a diputada, aún cuando en la Constitución se había establecido que sólo los varones podían ejercer derechos políticos. Ella es una figura notable del desarrollo del feminismo en México, dado que fue de las primeras mujeres que comenzaron a vincular el movimiento de las mujeres por obtener reivindicaciones políticas y sociales, bajo el nombre de *feminismo*.<sup>143</sup>

Al igual que muchas mujeres de la época, para Hermila Galindo no existía una contradicción entre el proyecto político revolucionario con el feminismo, y por ello su participación política estuvo estrechamente ligada con la militancia y el apoyo al proyecto de Venustiano Carranza.

Por ello, aunque Hermila llegó a afirmar en el texto que escribió para difundir la Doctrina Carranza, que el presidente se había inspirado en los evangelios,<sup>144</sup> reconocía

---

<sup>142</sup>Gabriela Cano, “Las feministas en campaña. La primera mitad del siglo XX”, en *Debate Feminista*, México, septiembre de 1991, p. 270.

<sup>143</sup> Si bien ya existían en México, desde finales del siglo XIX algunas manifestaciones por mejorar las condiciones de vida de las mujeres mediante organizaciones femeninas, el feminismo de Hermila Galindo estuvo estrechamente relacionado con el del grupo en el poder por su militancia carrancista. Gabriela Cano, “En estricta justicia. Un proyecto feminista en el movimiento constitucionalista”, en *Memoria del Congreso Internacional sobre la Revolución Mexicana*, México, 1991, vol. I, pp. 163-171.

<sup>144</sup> “Carranza, con asombrosa clarividencia, de la que sólo pueden alardear ciertos genios, ha sido el paladín de los principios fuertemente impregnados por el aroma de los preceptos evangélicos, sabiamente equilibrados conforme a las enseñanzas prácticas de la vida”, Hermila Galindo, *La Doctrina Carranza y el acercamiento indolatino*, México, [s.e.], p. 6.

también que las mujeres tenían una inclinación hacia la religiosidad debido a la forma en la que se les había educado, porque “se privilegia el desarrollo del corazón y del alma y se descuida el de la razón, lo que la lleva a una hipertrofia que la hace más accesible a las creencias religiosas.”<sup>145</sup> Y esta idea recorría gran parte del imaginario de aquella época, porque se creía que las mujeres eran más susceptibles que los varones de caer en el fanatismo religioso, y por lo tanto, podrían ser fácilmente manipuladas por la Iglesia católica.

Incluso uno de los más importantes impulsores de la participación pública de las mujeres, el gobernador de Yucatán Salvador Alvarado, estaba convencido de esa idea, aunque a diferencia de otros políticos de la época, él creía que esta situación podría revertirse con el fomento a la educación de las mujeres. Por ello, llegó a hablar de la existencia de una supuesta “alianza” entre las mujeres y el clero: “La mujer mexicana no tiene voluntad propia [...] y sigue las órdenes de su esposo, de su amante y de su confesor.”<sup>146</sup> Pero, para contrarrestarla, decía, tenía que fomentarse una educación diferente, de corte racionalista, en la que las ideas religiosas y “fanáticas” no estuvieran presentes.

Durante la gestión de Salvador Alvarado en Yucatán de 1915 a 1918, se dio un importante impulso al desarrollo del feminismo mexicano, y fue en aquél lugar en donde se llevaron a cabo los primeros Congresos Feministas en 1916. A lo largo de su administración mostró un inusitado interés por mejorar las condiciones de vida de las mujeres. Promulgó un decreto que proscribía todo tipo de esclavitud, incluyendo los de las trabajadoras domésticas, además de establecer un salario mínimo para esta labor que era mayoritariamente ejercida por mujeres.

También llevó a cabo una intensa “labor moralizadora” que trataba de acabar con la prostitución paulatinamente, porque fue consciente de que ello era posible únicamente mejorando la educación y las oportunidades de empleo. Por ello estableció garantías de salud para las prostitutas con el fin de acabar con las enfermedades venéreas, además de proponer un mejoramiento del sistema educativo. También mostró interés por fomentar la posibilidad de las mujeres de trabajar fuera de casa, e incluso promulgó una ley el 14 de

---

<sup>145</sup>“La mujer en el porvenir”, conferencia dictada por Hermila Galindo en el Primer Congreso Nacional Feminista de Yucatán en 1916, en *Primer Congreso Nacional Feminista de México 1916*, México, Instituto Nacional de Fomento a la Vivienda, 1975, p. 198.

<sup>146</sup>Citado en Anna Macías, *Contra viento y marea. El movimiento feminista en México hasta 1940*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, CIESAS, 2002, p. 92.

julio de 1915 que fue conocida como “ley feminista”, que establecía que las mujeres solteras podían dejar la casa paterna a los veintiún años igual que los varones.<sup>147</sup>

El feminismo en México, al menos en sus primeras décadas de existencia, insistió entonces en la lucha por alcanzar la igualdad jurídica entre hombres y mujeres. Por ello la obtención del sufragio resultaba clave para alcanzar esa aspiración, en un sistema político que reconocía los derechos y libertades de los individuos, pero en los hechos hacía distinciones en la calidad de las personas que llevaban al plano de las leyes la existencia de desigualdades que tenían una profunda raíz en la cultura. Por ello, más que preocuparse por un cambio en la forma de pensamiento o en los aspectos relacionados con la vida privada, las feministas lucharon por alcanzar el derecho a participar en los procesos políticos del país. Así, en esta etapa o “primera ola” del feminismo en México, los aspectos que tenían que ver con la moral o los roles que mujeres y hombres jugaban en la sociedad no fueron una prioridad de los programas de las mujeres y los grupos feministas.

Aún así, el feminismo de esta época, al intentar atenuar las diferencias legales que relegaba a las mujeres a mantenerse alejadas de los espacios públicos, tocaba también esferas que tenían que ver con un cambio en la posición que a cada sexo le tocaba jugar en la sociedad. Para algunos sectores conservadores, este trastocamiento implicaba una ruptura del orden social, que podía traer repercusiones en otras esferas. Por eso para la Iglesia católica, el feminismo era un movimiento en el que se intentaba romper con estructuras que habían sido destinadas de tal forma desde el principio de los tiempos, y las feministas eran consideradas peligrosas.

Debe aclararse que esa postura es la “oficial”, es decir, la que ostentó -y ostenta aún hoy- la cúpula de la Iglesia católica. Sin embargo, la relación que se ha establecido entre el feminismo y el laicismo corre el riesgo de ser esquemática y atemporal. En la década de los años veinte, un importante número de mujeres se identificaban como católicas, y no por ello dejaban de lado sus ideales de emancipación femenina. Tal es el caso de la propia Hermila Galindo, pero también de otras mujeres que aún siendo católicas estaban convencidas de que era necesario luchar en contra de la subordinación en la que se había colocado a la mujer.

---

<sup>147</sup>*Ibid.*, p. 88-90.



Cabe decir que dentro del ideario católico ya se habían manifestado posturas en favor de la emancipación de las mujeres, como es el caso de la feminista Juana Salas, quien desde España había difundido un programa de “feminismo católico.”<sup>148</sup>

Llama la atención que en la nota aparecida en *El Universal*, se manifiesta un empeño por denominar al movimiento de la Unión de Damas Católicas Mexicanas como feminista, y aunque probablemente esa era una opinión no muy difundida entre sus miembros, o entre las personas cercanas al movimiento de mujeres laicas católicas, discursivamente implicaba, por un lado, colocarlas al mismo nivel de lo que se realizaba en otras partes del mundo, y por otro, resignificaba el término *feminismo* para apropiárselo y eliminar la idea de que se trataba de un movimiento de emancipación de la mujer, que reconocía la existencia de condiciones desiguales y pretendía combatir las. La concepción de la palabra feminismo, entonces, para los católicos y católicas significaba un movimiento que más bien tendía hacia el mejoramiento de la sociedad en su conjunto, y no al de la particularidad de la condición femenina.

#### *II.6.- La Primera Asamblea General de la Unión de Damas Católicas Mexicanas en 1923.*

Del 24 al 26 de octubre de 1923 se llevó a cabo la Primera Asamblea General de la UDCM, tal y como quedó establecido en el artículo 33º de los estatutos: “La Unión de Damas católicas Mexicanas, celebrará anualmente, en el mes de octubre, su Asamblea general con asistencia obligatoria de una a tres delegados por cada Centro Regional y a ser posible de los Directores Regionales.”<sup>149</sup>

El objetivo de esta reunión era que los centros regionales y locales dieran un informe detallado a la Asamblea General de las actividades que habían realizado a lo largo de un año. Además se renovaría el Comité Central, es decir, la dirigencia de la UDCM compuesta por Presidenta, Vicepresidenta, Secretaria y dos Vocales, mediante una elección abierta, en el que podrían participar todas las delegadas de los Centros Regionales y los Centros Locales que asistieran a dicho encuentro.

En aquella ocasión la presidenta de la UDCM, Elena Lascuráin de Silva, fue reelecta, y declaró que “casi ha pasado un año desde que tuvieron la bondad de elegirme

---

<sup>148</sup>Inmaculada Blasco, “Feminismo católico”, en Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra, 2006, tomo IV, p. 55.

<sup>149</sup>“Testimonio del acta de protocolización...” *op. cit.*

para presidir los trabajos del Consejo General; honor que me confunde y humilla, pues mi insignificante personalidad no es capaz de llevar a cabo los altísimos destinos que nuestra Unión está llamada a desempeñar.”<sup>150</sup>

Si bien en los estatutos quedó establecido que la reelección para este puesto sólo podía realizarse una sola vez, sin poder permanecer en el cargo por más de dos periodos consecutivos, Elena Lascuráin estuvo al frente de la presidencia de las Damas toda la década de los años veinte, y lo abandonaría hasta 1932. En el mes de septiembre de ese año fue reconocida como “socia honoraria” por el Arzobispo Pascual Díaz, por la:

...larga, continua y eficiente labor desarrollada por usted durante largos años en el servicio de la Santa Madre Iglesia en el campo social católico, aún a costa de su salud y tranquilidad; por su cristiano valor al presentarse con las grandes y peligrosas dificultades en épocas difíciles, y por último, por su inquebrantable sumisión manifestada en todo tiempo a la autoridad eclesiástica.<sup>151</sup>

El hecho de que ella ocupase el cargo durante mucho más tiempo que el previsto en los estatutos, puede deberse a que durante los años siguientes a su primera reelección, la UDCM, al igual que las demás organizaciones católicas y la propia Iglesia, atravesaron por un periodo muy complicado debido al estallido de la rebelión cristera. Además, al estar al frente de la organización, Elena Lascuráin, tal y como lo declaró el Arzobispo, fue una presidenta apegada a los principios normativos que se establecían en los estatutos. Por ello, aunque en la UDCM se consideraba a la presidenta como la cabeza del Comité Central, el órgano director de la organización en su conjunto, también se consideraba que la autoridad máxima debía recaer en el Arzobispo, cuestión que siempre fue acatada por Elena Lascuráin, quien mostró “sumisión inquebrantable” a la autoridad. Como veremos más adelante, esto se expresó con mayor nitidez en los años del conflicto cristero, de 1926 a 1929.

Los problemas entre el clero y el gobierno de la Revolución, encabezado por los carrancistas de 1914 a 1920 y posteriormente por el llamado “grupo Sonora”, cuyos líderes recogieron el espíritu anticlerical de Carranza, se habían manifestado fuertemente a través

---

<sup>150</sup> AHUFCM, “Informe que rinde la Señora Presidenta de la Unión de Damas Católicas Mejicanas a la 1ª Asamblea General reunida en la Ciudad de México los días 24-25-26 de octubre de 1923”, 26 de octubre de 1923, caja 4, folder 22.

<sup>151</sup> AHUFCM, “Carta del Arzobispo Pascual Díaz a Elena Lascuráin de Silva”, México, 14 de septiembre de 1932, caja 4, folder 22.

de divergencias explícitas, y también actos de violencia por parte de ambos bandos. Aunque las redes entre la Iglesia católica y los grupos de fieles militantes fueron trastocadas por el conflicto armado que se expresaría años después, las organizaciones de laicos y laicas, entre las que se encontraba la UDCM, comenzaron a fortalecer sus propias redes internas desde principios de la década de 1920.

Durante la celebración de la Primera Asamblea General de la Unión de Damas Católicas Mexicanas se expresó este interés de los militantes católicos, ya que una de las conclusiones que se dieron a conocer al concluir en encuentro fue que se estrecharían los lazos entre las diversas organizaciones de laicos católicos de carácter nacional.<sup>152</sup> Esta petición fue realizada por la Orden Caballeros de Colón, y fue aceptada por las Damas Católicas, quienes para aprobarla realizaron un proceso de votación en el que participaron todas las asistentes a la Primera Asamblea.

En el mes de septiembre del año siguiente, el Comité Central de la UDCM celebró un Consejo General, en el que se volvió a reiterar la necesidad de que las diferentes organizaciones católicas existentes en el país unieran sus fuerzas. Esta vez, la petición fue realizada por la CNCT, mediante una circular en la que expresó que “desea vivamente que los proyectos para la acción combinada de las cuatro instituciones Católico Sociales, se lleven a cabo cuanto antes, para contribuir a [...] la armonía social de nuestra Patria.”<sup>153</sup> Para este momento, sin embargo, las organizaciones católicas más importantes ya habían comenzado a discutir la mejor forma de unir sus esfuerzos en pro de los intereses de la Iglesia católica mexicana.<sup>154</sup>

El interés que en esta etapa mostraron las organizaciones laicas católicas por realizar acciones coordinadas y fortalecer sus lazos, tuvo importantes repercusiones a la postre, cuando estalló el conflicto abierto entre la Iglesia católica y el Estado. Si bien desde

---

<sup>152</sup> Uno de las resoluciones de la Asamblea decía que la UDCM aceptaba “unirse a las demás organizaciones católico-sociales de carácter nacional para la realización de aquellas obras que requieran acción común, prudente y sistematizada”, AHUFCM, “Informe del resultado de la Primera Asamblea General Ordinaria Confederación Nacional de la UDCM celebrada en la Ciudad de México los días 24-25 y 26 de octubre de 1923”, 26 de octubre de 1923, caja 4, folder 22.

<sup>153</sup> Las cuatro organizaciones a que refiere este documento, son la Acción Católica de la Juventud Mexicana, la Confederación Nacional Católica de Trabajadores, la Unión de Damas Católicas Mexicanas y la Orden Caballeros de Colón, Fondo Miguel Palomar y Vizcarra [en adelante FMPV], carta de Clara G. Arce (Secretaria General del Comité Central de la Unión de Damas Católicas Mexicanas) a Miguel Palomar y Vizcarra, ciudad de México, Organizaciones Católicas, LNDLR, folder 47, exp. 342, fol. 7400.

<sup>154</sup> En el siguiente capítulo relataremos este proceso, que estuvo marcado por el enfrentamiento abierto de las fuerzas militantes del catolicismo contra el Estado mexicano, que recrudesció las medidas anticlericales al tiempo que un gran número de católicos expresaron violentamente su intransigencia.

1920 la propia Iglesia católica había fomentado el estrechar las redes de las organizaciones católicas laicas a través de la creación del SSM, esta iniciativa implicaba que los laicos estarían confederados y trabajarían en conjunto hacia la instauración del modelo social católico, mediante una estructura organizativa en la que la Iglesia católica mexicana marcaría el rumbo a seguir de sus militantes. Sin embargo, la iniciativa que presentó la Orden Caballeros de Colón a la UDCM para trabajar en conjunto, nos permite ver un interés autónomo de los propios fieles para tener un contacto más cercano entre sí.

Sin embargo, no se debe perder de vista que todas las decisiones aprobadas por la UDCM en sus eventos oficiales, debía ser previamente consultada con los preladados correspondientes. La decisión de aceptar abiertamente la iniciativa enviada por la Orden Caballeros de Colón tuvo forzosamente que pasar por el filtro del clérigo encargado de orientar los trabajos de las Damas, en este caso, el “director nato” de la Unión, por ser una decisión tomada en un evento de alcance nacional, es decir, por el Arzobispo de México, José Mora y del Río.

Tras la celebración de esta Primera Asamblea General en el mes de octubre de 1923, y del Consejo General en septiembre de 1924, la estrecha vinculación de la UDCM con las otras organizaciones de católicos laicos a nivel nacional cobraría gran relevancia, ya que el lazo entre la institución eclesiástica y sus fieles se vería afectada por el cierre de templos y el exilio de algunos preladados. Mientras, las asociaciones de católicos y católicas iniciarían una intensa comunicación, que derivaría en acciones conjuntas desde la primera mitad de 1925.

*Capítulo III. Agudización y estallido del conflicto Iglesia-Estado en México, 1924-1929.  
La UDCM se inserta en la lucha en nombre de Cristo Rey.*

*III.1.- La coyuntura electoral de 1924, antecedente de la rebelión cristera.*

El proceso de elección de candidato a la presidencia en 1924 estuvo marcado por la correlación de fuerzas entre Álvaro Obregón, Adolfo de la Huerta y Plutarco Elías Calles, que conformaban el “triángulo sonoreño”. Los dos últimos se hallaban en una disputa por quién sería el candidato oficial para suceder al presidente Obregón en las elecciones presidenciales.<sup>155</sup> Si bien la decisión de la candidatura al Ejecutivo Federal comenzó a perfilarse prácticamente desde que dio inicio el periodo presidencial obregonista, las fuerzas políticas en aquella época estaban segregadas en diferentes partidos políticos que surgían en los estados de la República y a nivel nacional, sobre todo en las coyunturas electorales. La disputa por la candidatura fue larga e incluso suscitó algunos enfrentamientos entre callistas y delahuertistas que, a fin de cuentas, derivaron en una rebelión frontal cuyo resultado fue el fortalecimiento del grupo en el poder.

El ajedrez político comenzó a movilizarse institucionalmente cuando que las candidaturas políticas se hicieron públicas; en el mes de agosto de 1923, cuando Calles renunció a su cargo como Secretario de Gobernación para aceptar su nombramiento como candidato al Ejecutivo nacional,<sup>156</sup> el panorama político comenzó a polarizarse abiertamente. Mientras en el Congreso de la Unión unos diputados apoyaban a Calles, otros estaban a favor de Adolfo de la Huerta, iniciando así un proceso largo de confrontación dentro de las instituciones de gobierno que culminó con la rebelión delahuertista a finales de ese mismo año.

El grupo católico, por su parte, había desaparecido de la lucha política institucional desde que se prohibió la existencia de partidos políticos confesionales en 1914. Sin embargo, el Partido Nacional Cooperatista (PNC), era la fuerza política acorde con los intereses de muchos católicos que formaban parte de sus bases de apoyo. La polarización

---

<sup>155</sup> La lucha por el poder se verificaba por medio de la elección de candidatos, más que por el sufragio de la ciudadanía. Por ello, el proceso de designación de candidaturas representaba un momento coyuntural y de crisis. Georgette José Valenzuela, “Campaña, rebelión y elecciones presidenciales de 1923 y 1924 en México”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, No. 23, 2002, p. 55.

<sup>156</sup> Pedro Castro, *op. cit.*, pp. 244-249.

provocada por la separación entre Calles y de la Huerta, llevó al PNC a apoyar la oposición de De la Huerta, quien resultó no ser el favorito de Obregón.

Para aminorar la fuerza política de la oposición, la maquinaria obregonista se echó a andar en contra de Adolfo de la Huerta, quien fue acusado de malversación de fondos durante su gestión como secretario de Hacienda. Se trataba de una estrategia de desprestigio con el fin de debilitar políticamente al, hasta ese momento, único candidato con la fuerza política suficiente frente a Calles. Además, tras ser ratificada la gubernatura de Prieto Laurens -entonces líder del PNC- en San Luis Potosí, los diputados cooperatistas comenzaron a posicionarse con mayor fuerza como opositores al oficialismo obregonista, teniendo a De la Huerta como candidato.

La polarización política que suscitó el encuentro de las candidaturas se llegó a expresar de forma violenta en el periodo de campaña presidencial, mediante manifestaciones de uno y otro bando en los que había enfrentamientos e incluso algunos saldos rojos.<sup>157</sup> Incluso en el Congreso Federal se dieron algunos conflictos entre obregonistas y delahuertistas, al grado que las sesiones se suspendieron por falta de *quorum*, y los cooperatistas llegaron a hablar de la necesidad de trasladar el Legislativo hacia San Luis Potosí, lugar que, decían, les brindaba las garantías para su ejercicio, debido a que algunos diputados cooperatistas fueron víctimas de un atentado a las afueras del Palacio Legislativo.

Finalmente los diputados callistas lograron neutralizar a los cooperatistas en el Congreso Federal. Pero su fuerza minada no impidió que De la Huerta renunciara a su cargo en el gabinete como secretario de Hacienda para aceptar su candidatura en octubre de 1923, y dar inicio a una escueta campaña electoral, hasta diciembre del mismo año, cuando encabezó una rebelión armada tras desconocer la presidencia de Obregón por apoyar a Calles.

De la Huerta, el otrora candidato presidencial que decidió tomar las armas, dijo que la verdadera intención de Obregón era la de “asegurarse después de una inmediata reelección que la nación rechaza y que nuestra ley condena,”<sup>158</sup> aseveración que al paso de

<sup>157</sup>El 14 de octubre de 1923 hubo una manifestación de apoyo a De la Huerta en la ciudad de México, y siete días después se realizó otra en favor de Calles. La segunda dejó un saldo de 22 heridos y 2 muertos. El 31 del mismo mes, afuera de la Cámara de Diputados Jorge Prieto Laurens y otros diputados cooperatistas sufrieron un atentado, probablemente con el fin de disminuir la presencia de diputados delahuertistas, Georgette José Valenzuela, “Campaña, rebelión...”, *op. cit.*, p. 58.

<sup>158</sup>*Ibid.*, p. 59.

los años cristalizaría, pero sin llegar a buen término, porque Obregón no viviría para tomar de nuevo el poder Ejecutivo.

Durante la rebelión delahuertista, algunos católicos fueron incluso acusados de apoyar la sublevación. En Jalisco, por ejemplo, el gobernador prohibió que se reunieran los jóvenes de la ACJM, la Orden Caballeros de Colón, y el Sindicato Nacional de Agricultores, porque, se decía, estaban conspirando contra las autoridades. Incluso el Arzobispo Orozco y Jiménez fue acusado de ser el principal responsable de que hubieran tomado las armas en el oeste del país.<sup>159</sup>

Una importante organización formada con claros tintes católicos en el contexto de la rebelión delahuertista, fue la “Liga Nacional de la Paz”, que contó entre sus bases de apoyo a algunos católicos, industriales y comerciantes, así como con algunos senadores delahuertistas. Esta organización se manifestó a favor del fin del conflicto bélico, pero con la velada intención de favorecer a los levantados, al cuestionar la legalidad de la injerencia de Obregón en la sucesión presidencial. Dentro de esta organización se reconocía la importante labor de las mujeres, principalmente en la integración de brigadas femeninas que realizarían jornadas proselitistas en favor de la paz. Sin embargo, la UDCM, hizo explícito que no apoyaría en la campaña por tener prohibido en sus estatutos la posibilidad de participar en política.<sup>160</sup>

La rebelión fallida, finalmente, dejó fuera de la contienda a De la Huerta, y comenzó a tener presencia en el espectro político otro candidato opositor a Calles: Ángel Flores, quien había comenzado tibiamente a hacer proselitismo hacia finales de 1923. Entre sus bases de apoyo se encontraban el Sindicato Nacional de Agricultores (SNA), compuesto por los principales terratenientes y los miembros del Partido Nacional Republicano (PNR), de tendencia católica. Este partido político creó la “Liga Política Nacional” apenas cuatro días después de que Calles aceptara oficialmente su candidatura. Esta Liga estuvo compuesta por hombres de negocios, industriales, comerciantes, agricultores y católicos.<sup>161</sup>

El candidato Ángel Flores realizó diversos actos públicos en diferentes lugares del país, y aceptó oficialmente su candidatura casi al mismo tiempo que Plutarco Elías Calles,

---

<sup>159</sup> Edgar Danés Rojas, *op. cit.*, p. 64.

<sup>160</sup> Georgette José Valenzuela, *La campaña presidencial de 1923-1924 en México*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1998, pp. 163-164.

<sup>161</sup> Georgette José Valenzuela, “Campaña, rebelión...”, *op. cit.*, p. 84.

en agosto de 1923. Sin embargo, su campaña fue tibia, apareciendo esporádicamente en la escena pública. Apesar de que la derrota delahuertista fortaleció a Flores, éste no logró conformar un verdadero bloque opositor capaz de disputarle la presidencia al candidato oficial, Plutarco Elías Calles.

El apoyo de los católicos militantes hacia Ángel Flores fue muy claro, y se expresó incluso oficialmente a través de una declaración de René Capistrán Garza, dirigente de la ACJM, quien aseguró que a diferencia de los “revolucionarios”, los floristas sí tenían derecho de “enarbolar la bandera nacional.”<sup>162</sup> Finalmente, el grupo desplazado de la revolución, en el que se incluían los terratenientes católicos y demás grupos conservadores, buscaron insertarse en el juego político institucional a través del apoyo al candidato opositor, y única opción de posible conciliación con sus intereses.

Si bien Ángel Flores no tuvo una base de apoyo suficiente para derrotar al candidato oficial, Plutarco Elías Calles, el respaldo de algunos católicos y católicas militantes hacia su candidatura estuvo basado en la radicalización del discurso del propio Calles, quien desde la campaña electoral comenzó a vaticinar la dureza que después aplicaría hacia la Iglesia católica, a la que consideraba como una de las causas del atraso del país, por su oposición a las reformas revolucionarias, principalmente en torno a la cuestión educativa.

Por ello, la búsqueda de participación política frustrada por la derrota de Flores, cimentó la agudización de la oposición de los católicos militantes hacia el candidato oficial, Plutarco Elías Calles, quien desde su campaña electoral mostró estar a favor de la estricta aplicación de las leyes anticlericales, cuestión que para los católicos significaba una limitación para el ejercicio de sus libertades. El discurso callista, en el que se incluyeron las premisas liberales, estaban aderezadas con una retórica de tintes “bolsheviquis”, que a ojos de los católicos eran un atentado contra el bienestar nacional, tal y como se había determinado desde la *Rerum Novarum*.

Como Calles contó con el apoyo del presidente Obregón, la actitud conciliadora que había caracterizado a Flores y a De la Huerta se tornó cada vez más intransigente a lo largo de su campaña electoral. Paulatinamente, la imagen que se fue construyendo del candidato oficial se inclinaba hacia la radicalización del discurso revolucionario, siendo el

---

<sup>162</sup>*Ibid.*, p. 85.



anticlericalismo una de sus características primordiales. La campaña de Calles fue sostenida por el Partido Laborista, junto con otros partidos políticos más pequeños, como el del Proletariado Mexicano, la Asociación Nacional Progresista, el Radical Mexicano, el del Progreso Cívico, el de Reforma Popular y el Nacional Agrarista.<sup>163</sup> A Flores, lo respaldó el ya mencionado Partido Nacional Republicano “creado por los católicos, apoyado por intereses comerciales y por algunos hacendados y visto con simpatía por la Iglesia.”<sup>164</sup>

Dentro de la retórica callista, la oposición atraso *versus* modernización y la cuestión religiosa adquirieron un matiz particular, ya que la concepción de la Iglesia católica como una institución que mantenía al país sumido en el fanatismo y la ignorancia, era un elemento que abonaba a su proyecto, legitimado discursivamente en la idea de la transformación y las reformas sociales como el camino hacia el progreso. El discurso enarbolado por el futuro presidente de México, acendró los ánimos y la intransigencia de los católicos mexicanos, que desde tiempo atrás venían manifestándose en contra del proyecto de nación revolucionario. Por ello, los católicos militantes comenzaron a movilizarse de una forma más organizada y en un tono cada vez más radical frente al gobierno, y en especial frente a Plutarco Elías Calles.

### *III.2.- La Unión Nacional de Sociedades Católicas y el nombramiento de Miguel Palomar y Vizcarra como miembro del Comité de Consultas de la Unión de Damas Católicas Mexicanas.*

Con la coyuntura política de 1924 como escenario, en el mes de julio se celebró en la ciudad de México el segundo Congreso Eucarístico Nacional de México. El primero se había llevado a cabo en la ciudad de Guadalajara en 1906, y había tenido el objetivo de reunir a los prelados y a la feligresía en actos de culto en donde, además, se reflexionó en torno a la situación de la Iglesia católica en México y el mundo.

Los católicos y católicas se sentían agraviados por las determinaciones gubernamentales en materia religiosa. Desde la postura de la intransigencia<sup>165</sup> católica, la

---

<sup>163</sup> Alicia Olivera, *op. cit.*, p. 98.

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> Seguimos la clasificación de Manuel Ceballos acerca de los diversos grupos de católicos y católicas en México desde el triunfo del liberalismo con la revolución de Ayutla. Los intransigentes fueron aquellos que intentaba restaurar el papel de la Iglesia en la sociedad y recuperar el espacio perdido por las reformas liberales. Su característica principal era su concepción de la modernidad política como un modelo incompatible con el catolicismo. Manuel Ceballos, *Tercero en discordia...*, *op. cit.*, pp. 23-24.

legislación anticlerical atentaba contra derechos “naturales” dentro del marco de las libertades del individuo, por ejemplo aprender religión en las instituciones educativas, o llevar a cabo actos de culto públicos.

Fue por ello que el segundo Congreso Eucarístico despertó pasiones encontradas. Por un lado, sacerdotes, prelados y militantes católicos veían en este foro, además de una forma de fortalecer la fe, una oportunidad para expresar su malestar en torno a la situación política mexicana. Por otro lado, para el gobierno mexicano, este tipo de reuniones podían ser una afrenta a las decisiones gubernamentales, además de que al realizarse en lugares públicos, los católicos infringían una disposición constitucional.

La Iglesia católica había llamado a los fieles a que manifestaran su adhesión al Congreso Eucarístico mediante la colocación de un distintivo en los hogares, y las autoridades se opusieron públicamente a eso, porque rebasaba la línea del espacio privado. Los católicos denunciaron que aunque en la capital del país, incluso se desplegó un operativo para resguardar la seguridad del evento, algunos miembros de la CROM fueron despedidos por haber colocado dicho distintivo en sus hogares.<sup>166</sup>

Si bien habían pasado ya ocho años desde la promulgación de la Constitución de 1917 la realización de un Congreso Eucarístico a nivel nacional inquietó a las autoridades civiles, porque tal y como pasó con los actos masivos realizados por los católicos con anterioridad,<sup>167</sup> la movilización de grandes contingentes católicos era una muestra pública del poder de convocatoria de la Iglesia católica mexicana.

Para la militancia católica -cuya oposición hacia el gobierno revolucionario, tenía su origen en la manifestación pública de rechazo hacia las leyes que expresaban constantemente los prelados católicos-, las decisiones del gobierno mexicano atentaban en contra de la libertad religiosa. Por eso, actos públicos como el Congreso Eucarístico podían significaban una afrenta, ya que si bien los católicos eran un grupo que se reunía entre sí para ejercer el culto, dentro de ese ejercicio estaba implícita una crítica al régimen nacido de la revolución. Este evento, por lo tanto, adquirió un matiz político al movilizar a los católicos y católicas mediante discursos cada vez más intransigente por parte de la jerarquía

---

<sup>166</sup> José Gutiérrez Casillas, *op. cit.*, pp. 391-392.

<sup>167</sup> Los actos más importantes habían sido la reunión del Comité Episcopal de octubre 1920, y la colocación de la primera piedra del monumento a Cristo Rey en enero de 1923. Ambos encuentros desataron conflictos entre la Iglesia católica y el Estado. Sin embargo, la política conciliatoria de Obregón fue aprovechada por la Iglesia católica mexicana, que reforzó sus lazos con las organizaciones de laicos a través de la creación del Secretariado Social y de la realización de eventos públicos, como el Congreso Eucarístico de 1924.

que, asu vez, era apoyada por una militancia igualmente dispuesta a demostrar su descontento hacia las leyes y el gobierno.

El evento finalmente se llevó a cabo sin mayores incidentes.<sup>168</sup> Según el sacerdote e historiador jesuita José Gutiérrez Casillas, se dio aviso a las autoridades de que se realizaría el evento y los católicos habían logrado obtener permiso, incluso, para hacer una procesión al final de la jornada por un parque de la ciudad de México.<sup>169</sup> Aunque no era la primera vez que se realizaba una manifestación pública de culto -que estaba prohibida por el artículo 24 de la Constitución-, era muy significativo que ésta se realizara en la capital del país, que a diferencia de otras ciudades, su población no profesaba un catolicismo furibundo como en la zona occidental. Además, al ser la sede de los poderes federales, simbólicamente era una afrenta mayor.

Por ello el presidente Obregón dio la orden de no permitir los últimos actos del Coongreso Eucarístico, en los que estaba incluida una procesión por el parque Lira. Finalmente, el evento era una forma de mostrar la unidad de la Iglesia católica mexicana y su grey, con la recurrente aseveración de que la población mexicana era mayoritariamente católica. Implícitamente se estaba expresando la noción de que el Estado era el culpable de la “desunión” del pueblo y de los conflictos del país.

La participación de los laicos y laicas fue muy importante, porque desde el principio contribuyeron con la organización del Congreso, y en la negociación con las autoridades. Además, el evento fomentó la unión de las diversas organizaciones católicas, que expresaron en aquél evento la necesidad de fortalecer las redes internas que tenían entre sí.

Los católicos laicos y las católicas laicas militantes, sabían que el Congreso Eucarístico era un foro potencial donde podrían discutir temas sno sólo religiosos, sino también sociales y políticos. Por ello, antes de que se llevara a cabo el evento, las más importantes organizaciones católicas<sup>170</sup> realizaron un encuentro para establecer cómo sería

---

<sup>168</sup> Aunque el reciente texto de Edgar Danés asegura que “la reacción del gobierno fue consignar a todos los participantes a la peregrinación a la Basílica de de Guadalupe por el delito de violación de las Leyes de Reforma, se destituyó, además, a todos los empleados públicos que participaron en las celebraciones”, es más que improbable que esto haya sido posible, por el número de fieles que suelen asistir. Además, las reacciones de los laicos y laicas habría sido muy virulenta ante tal suceso. Por eso nos inclinamos por la versión de José Gutiérrez Casillas. *Cfr.* José Gutiérrez Casillas, *op. cit.*, pp. 390-392, Danés Rojas, *op. cit.*, pp. 65.

<sup>169</sup> José Gutiérrez Casillas, *op. cit.*, p. 391.

<sup>170</sup>En los documentos que emitieron las organizaciones laicas católicas alrededor de la organización del Congreso Eucarístico, mencionan constantemente que eran cuatro las organizaciones católicas más

su participación. El 18 de julio de 1924, se reunieron representantes de la Orden Caballeros de Colón, la CNCT, y la ACJM, respondiendo al llamado que les hizo un Comisión General Organizadora del Congreso Eucarístico. Aunque la UDCM no tuvo representación en aquella reunión, sí fue tomada en cuenta como una de las organizaciones laicas más importantes, y por ello se dispuso que se le enviara una invitación a la presidenta del Centro Regional de México, la señora Carlota Landero de Algara, para que asistiera a la siguiente reunión, a celebrarse el 24 de julio del mismo año.<sup>171</sup>

La única organización que no contó con una representación oficial durante esta reunión fue la UDCM, y resulta relevante pues aunque era considerada una de las cuatro organizaciones laicas más importantes, solían prescindir de sus líderes en reuniones con otras organizaciones católicas, aunque consignaban la participación de la organización en las actas.

Luego de esta primera experiencia de trabajo en conjunto, las cuatro organizaciones de laicos y laicas que mencionamos, fueron acercándose cada vez más, como una estrategia de participación en el conflicto Iglesia-Estado.<sup>172</sup> En septiembre de 1924, durante la celebración del Consejo General de la UDCM en la ciudad de México, la CNCT recomendó que las organizaciones laicas católicas trabajaran en conjunto, y un mes después ya comenzaban a emitir documentos nombrándose “Unión de Sociedades Católicas.”<sup>173</sup> Posteriormente otras organizaciones se unirían al esfuerzo por coordinar el movimiento de católicos y católicas militantes del catolicismo social, animadas por el llamado de la Iglesia a “resolver” los problemas del mundo mediante la difusión de la doctrina católica, pero unidas también por la aversión hacia las políticas anticlericales del gobierno nacido de la revolución.

A lo largo de este proceso de coordinación de esfuerzos, la UDCM participó activamente. Sin embargo, no todas las organizaciones laicas trabajaban de la misma forma, lo que repercutió en el nivel de participación de unas y otras, ya que si bien se reconocía que eran cuatro las organizaciones más importantes del catolicismo social, la

---

importantes: La Asociación Católica de la Juventud Mexicana, la Orden Caballeros de Colón, la Unión de Damas Católicas Mexicanas y la Confederación Nacional Católica del Trabajo.

<sup>171</sup> FMPV, Serie Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 341, fol. 7343.

<sup>172</sup> Las organizaciones laicas fueron eran una vía de participación no ilegal de la Iglesia católica mexicana. Bajo el argumento de la lucha por el derecho de libertad religiosa, tuvieron una intensa actividad política en los momentos previos al estallido del conflicto cristero.

<sup>173</sup> FMPV, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 343, fol. 7413.

UDCM, que estaba más subordinada a la aprobación eclesial que otras organizaciones de laicos (debido a la organización interna, jerárquica y vertical con la presencia de un sacerdote a la cabeza de cualquier toma de decisiones), no tenía un liderazgo tan fuerte como otras organizaciones laicas.

Aunado a ello, en el mes de diciembre de 1924 el señor Miguel Palomar y Vizcarra fue nombrado miembro del Comité de Consultas de la UDCM, cargo que lo acreditaba para tener injerencia en la toma de decisiones. Su nombramiento fue aprobado por el Consejo General de la UDCM, pero más importante aún, fue ratificado por el Arzobispo Mora y del Río.<sup>174</sup>

Recordemos que dentro de la UDCM existían procesos de votación para elegir al Consejo General, encargado de dirigir el rumbo de la organización haciendo efectivos los acuerdos tomados en las Asambleas Generales; sin embargo, existía la figura de los asesores eclesiásticos. Así, “aunque las socias mantenían puestos de autoridad, las decisiones clave estaban en manos de sacerdotes designados por los obispos como directores de los centros regionales y locales.”<sup>175</sup>

Por lo tanto, la última palabra estaba sujeta a opiniones externas a las líderes de la UDCM. Dentro de este esquema, las Damas tenían representación propia, pero no una total autonomía, y el nombramiento de Palomar y Vizcarra como miembro del Comité de Consultas implicaba que además de los liderazgos reconocidos en los estatutos, las Damas debían buscar la opinión (e incluso la aprobación) de un varón más, que no formaba parte de la UDCM como cualquier socia, pero tenía un mayor peso en la toma de decisiones.

Miguel Palomar y Vizcarra nació en Guadalajara en 1880. Fue un abogado e intelectual católico que participó de cerca en el proceso de formación de las organizaciones obreras católicas y de la ACJM. Además ejerció un activismo mediante la palabra escrita y la jurisprudencia y estuvo inmiscuido directamente con las acciones de las organizaciones católicas laicas. En el Congreso Católico de Puebla en 1903, propuso el sistema de las cajas Raffeissen para incentivar el ahorro de los obreros y obreras, además de que cayó preso por los carrancistas y fue expulsado del país, pasando dos años en Estados Unidos antes de

---

<sup>174</sup> FMPV, “Nombramiento de Miguel Palomar y Vizcarra como miembro del Comité de Consultas de la UDCM”, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 342, fol. 7436; y FMPV, carta de Clara G. Arce (secretaria General de la UDCM) a Miguel Palomar y Vizcarra, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 342, fol. 7434.

<sup>175</sup> Laura O’Dogherty, “Restaurarlo...”, *op. cit.*, p. 135.

instalarse en la ciudad de México y comenzar a trabajar de cerca en la confederación de las organizaciones católicas laicas.<sup>176</sup> La figura de este hombre fue fundamental en el proceso de unificación de fuerzas de los laicos y laicas católicos, y como tal, fue fundamental para que las Damas también se insertaran en este proceso.

La agudización del conflicto entre la Iglesia católica y el Estado en México llevó a los militantes católicos a unir sus fuerzas mediante la creación la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDR), que surgió del interés de los laicos y laicas por contribuir con la causa de la Iglesia católica mexicana frente a las decisiones gubernamentales que, desde la postura católica, atentaban contra la libertad religiosa.

### *III.3.- La formación de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa.*

El 9 de marzo de 1925 se reunieron en la calle de Motolinia número 8, sede de la Orden Caballeros de Colón, representantes no oficiales de diversas organizaciones católicas: la ACJM, la CNCT, Adoración Nocturna, Orden Caballeros de Colón, la sección femenina de Congregación Mariana de Jóvenes, Federación Arquidiocesana del Trabajo, y la UDCM. En el acta que da cuenta de este evento, se aclara explícitamente que si bien no se contó con una representación oficial por parte de cada una de las organizaciones mencionadas, se invitó a diversos líderes católicos para fomentar la “organización de los católicos en defensa de la Iglesia de Cristo en nuestra Patria.”<sup>177</sup> En representación de la UDCM asistió el licenciado Edelmiro Traslosheros, que en aquella época tenía a su cargo la presidencia de la Orden Caballeros de Colón.

El motivo primordial por el que se reunieron aquella tarde, fue que los militantes católicos veían que el anticlericalismo gubernamental estaba agudizándose. Si bien los intentos de las organizaciones católicas de laicos y laicas por unir fuerzas de manera oficial<sup>178</sup> venían dándose desde meses atrás con la denominada “Unión de Sociedades Católicas”, la LNDR fue la cúspide de la organización de católicos y católicas militantes.

---

<sup>176</sup> Jean Meyer, *La Cristiada*, op. cit., tomo I, p. 58.

<sup>177</sup> FMPV, Acta de fundación de la LNDR, Organizaciones Católicas, LNDR, caja 47, exp. 343, fol. 7473-7474.

<sup>178</sup> Aunque ya estaban confederados a través del Secretariado Social, los laicos mostraron interés por unirse de forma un tanto más autónoma de la Iglesia, para actuar en su calidad de ciudadanos. Ello implicaba un margen más amplio de acción en el contexto del conflicto religioso. Sin embargo, no buscaron escindirse de la institución eclesial, y buscaron, al momento de su formación, el beneplácito de las autoridades eclesiales, que por su parte, apoyaron abiertamente la iniciativa.

Su proceso de formación corrió de forma paralela a los conflictos entre la Iglesia católica mexicana y el gobierno de Plutarco Elías Calles; y si bien los católicos y las católicas militantes estaban inmersos en la dinámica de la institución eclesiástica, la Liga nació del interés por contrarrestar lo que consideraban un atentado contra sus libertades constitucionales.

Mucho se ha escrito acerca de la vinculación entre las decisiones del laicado y los problemas propios de la Iglesia católica como institución. Se han vertido opiniones que van desde la afirmación de que los católicos laicos estaban siguiendo las órdenes de los prelados,<sup>179</sup> hasta que los cristeros actuaron de forma independiente o autónoma de la Iglesia católica.<sup>180</sup>

Sin pretender entrar en esta discusión, consideraremos la participación de los laicos en el contexto de la segunda mitad de la década de los años veinte, como una reacción al anticlericalismo gubernamental -que sin duda estuvo influenciado por las declaraciones y la postura de la jerarquía- pero que también atendía a la convicción personal de muchos laicos y laicas, que mantuvieron una postura política propia. Igual de maniqueo es considerar que la militancia católica, o guerrilleros cristeros y cristeras<sup>181</sup> actuaron ciegamente siguiendo las órdenes de sus confesores, como que fueron héroes y heroínas de una guerra casi ultraterrena.

---

<sup>179</sup> Por ejemplo, puede consultarse el texto de Cristóbal Rodríguez, *Cristeros contra cristianos*, México, Revolución, 1967. Bajo una tónica anticatólica, habla de las “funestas” actividades del clero católico y de cómo éste es el verdadero responsable de la rebelión de los cristeros. También, la reciente obra de Fernando M. González, *La Iglesia del silencio. De mártires y pederastas*, México, Tusquets, 2009; contiene un apartado acerca de la forma en la que los cristeros siguieron durante el conflicto armado, las órdenes de los prelados católicos, quienes actuaron por omisión, y con ello, avalaron el derramamiento de sangre de un gran número de fieles. Nicolás Larín habla de la historiografía católica acerca del movimiento cristero como una tergiversación de los hechos, con el fin de colocar a la Iglesia católica como “víctima de persecuciones no provocadas e injustas”, Nicolás Larín, *La rebelión de los cristeros (1926-1929)*, México, Era, 1965, p. 101.

<sup>180</sup> Los textos más representativos, y fundamentales para el estudio del conflicto cristero son los de Jean Meyer, quien se enfocó en el estudio de este acontecimiento como una gesta en la que los católicos actuaron en defensa de la libertad religiosa. Jean Meyer, *La cristiada*, op. cit., por otra parte hay un importante número de obras sobre el conflicto religioso, escritas por sacerdotes, quienes ensalzan la participación de los cristeros resaltando la heroicidad de sus acciones. Por ejemplo Antonio Rius Facius, *La juventud...*, op. cit., o José Gutiérrez Casillas, op. cit.

<sup>181</sup> Actualmente tenemos algunos textos sobre la participación de las mujeres en el conflicto armado. Puede consultarse el texto de Agustín Vaca, *Los secretos en la historia. Las cristeras*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 1998; Antonia Castillo, *Hasta el cuello en la cristería. Antonia Castillo platica con Agustín Vaca*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2003. Ambos textos abordan la participación de las brigadas Santa Juana de Arco, organización beligerante de mujeres católicas que participaron activamente en los movimientos armados del occidente del país. El primero es un texto historiográfico y el segundo una entrevista realizada a una de las miembros de dicha organización.

Como bien se afirma en el texto que estudia el caso de las relaciones Iglesia-Estado en Argentina acerca del *intelectual católico*: “los intelectuales actúan dentro del campo diferenciándose del núcleo jerárquico, en una tensión que a veces los tiene fuera de lo establecido, en sus límites, o totalmente distantes de la Iglesia institucional.”<sup>182</sup> Es decir, la interpretación que los líderes de las organizaciones laicas que estudiamos hacían de la situación política y social, estaba mediada por la postura de la institución eclesiástica, pero eso no implicaba que estuvieran del todo subordinados a los mandatos de la jerarquía. Como individuos con una preparación intelectual (como es el caso del propio Palomar y Vizcarra, uno de los más importantes líderes del movimiento de laicos y laicas), actuaron en favor de la institución, pero con una postura ideológica en la que se ponían de manifiesto otras fuentes doctrinales que no necesariamente eran de origen teológico, sino incluso liberal, aunque la propia Iglesia católica condenase esa doctrina política.

Durante el proceso de formación de la LNDLR, los militantes laicos se reunieron sin la presencia de ningún sacerdote, y discutieron cuál debía ser su participación en el conflicto que se estaba perfilando tras la llegada de Calles al poder. Sin embargo, es importante también hacer precisiones, porque las organizaciones laicas tuvieron hondas diferencias entre sí.

Estudiando la jerarquización interna de las diferentes organizaciones, salta a la vista el nivel de autonomía que podían o no alcanzar en razón de su relación con las autoridades eclesiásticas, ya que aunque desde la fundación del Secretariado Social las asociaciones de laicos y laicas se supeditaron a una reglamentación emanada desde la Iglesia católica mexicana, la trayectoria de cada organización dio por resultado diferentes maneras de actuar ante la cúpula eclesiástica.

Por ello, posteriormente con el estallido del conflicto armado, algunas organizaciones mostraron mayor autonomía con respecto de los prelados, mientras que otras organizaciones, como la UDCM, se apegaron más a los dictados de la jerarquía. En este sentido, es importante reflexionar acerca de la forma de participación de la UDCM en el proceso de unión de las organizaciones mediante la creación de la LNDLR, ya que por un lado su condición de género, y por el otro su estructura interna, definieron una forma de participación peculiar dentro del movimiento organizado de laicos y laicas.

---

<sup>182</sup> Jorge A. Zanca, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad, 1955-1966*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 12.



Ellas, a diferencia de las organizaciones laicas de varones, tenían un nivel de subordinación mucho mayor hacia la Iglesia católica mexicana. Además, aunque también tenían una postura política de rechazo hacia las disposiciones del gobierno callista, sus propios compañeros varones consideraron que no era fundamental que ellas tuvieran una representante oficial en el proceso de formación de la LNDLR, pero aún así incluyeron a la UDCM en las actas.

Aún así, la UDCM formó parte activa de la LNDLR, y sus socias fueron actoras muy entusiastas de las primeras iniciativas de resistencia pacífica. Ellas suscribieron la resolución a la que llegaron los laicos luego de la reunión del 9 de marzo de 1925, en la que decidieron formar la LNDLR, como una sola organización que aglutinara a las organizaciones laicas en aras de alcanzar la “libertad religiosa” de los católicos y las católicas de México.

Los argumentos para formar la LNDLR tuvieron un matiz meramente político, porque la militancia católica sentía que el gobierno revolucionario estaba actuando en detrimento de sus derechos. Los militantes laicos que se reunieron para formar la LNDLR decían que la Constitución de Querétaro atentaba contra sus libertades, siguiendo el discurso eclesial, de que el derecho natural estaba viéndose restringido por la Carta Magna. Así finalmente lo habían expresado los prelados, desde que ésta se expidió en febrero de 1917; y los militantes laicos y laicas, a principios de 1925, veían en las acciones gubernamentales signos cada vez más claros de este supuesto.

Quienes se reunieron aquel 9 de marzo, textualmente argumentaron que: “la Constitución que nos rige, elaborada en Querétaro por un grupo de gente armada, ha erigido la persecución religiosa en forma permanente, como institución del Estado”<sup>183</sup> colocándose en contra de las disposiciones legales expresadas en la Constitución, es decir el argumento principal no giraba en torno a la figura de Calles, sino que se remontaba más atrás aún. Sin embargo, las circunstancias políticas de la segunda mitad de 1924 y la primera de 1925, fueron determinantes para la radicalización de la postura católica, porque si bien en la Constitución se había ratificado la separación entre la Iglesia y el Estado, fue en contra de Calles que el conflicto latente desde tiempo atrás se agudizó hasta estallar abiertamente.

---

<sup>183</sup> FMPV, “Razón de ser de la LNDLR”, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 343, fol. 7483.

Tal y como relatamos en los primeros dos capítulos, la base teológica de la Iglesia católica con respecto a las transformaciones sociales y políticas del liberalismo y el socialismo, fueron el caldo de cultivo para que a principios de 1925, el descontento de un gran número de católicos laicos y laicas, de prelados y sacerdotes se manifestara de forma cada vez más virulenta. Por eso la formación de la LNDLR fue un factor muy importante para que los militantes laicos demostraran su descontento abiertamente, así como su disposición a “defender su libertad religiosa” que, decían, estaba viéndose minada frente a las acciones del Estado.

Pero, ¿qué había hecho Calles para provocar tal descontento? Plutarco Elías Calles, presidente constitucional de México de 1924 a 1928, había dado muestras, como lo explicamos en el apartado anterior, de que la aplicación de las leyes anticlericales iba a ser más estricta durante su gestión. Por ello, desde que estaba en campaña argumentó en numerosas ocasiones que la Iglesia católica era una institución muy perjudicial para el país.<sup>184</sup> En numerosos discursos habló de “la reacción” aludiendo a la Iglesia católica mexicana, llegando incluso a declarar que lugares como Aguascalientes, estaban gobernados por el Obispo.<sup>185</sup>

Aunque Calles dijo ser respetuoso de todas las religiones, porque todos los individuos tenían el derecho de ejercer la religión que quisieran, sí se manifestó en contra de la “casta sacerdotal”, que se inmiscuía en los asuntos que eran únicamente potestad del Estado.

Si bien la laicidad del Estado era una premisa fundamental de la política callista, a los ojos de los católicos, las disposiciones y declaraciones del presidente eran excesivas. Para Calles la fe corría el riesgo de caer en fanatismo, y para el grupo revolucionario eso significaba que los fieles serían seguidores ciegos del dictado de sus confesores. Por eso en múltiples ocasiones habló de la necesidad de educar a las nuevas generaciones con un espíritu científico, alejado de los dogmas y de la “ignorancia” en que los mantenía el catolicismo.

Además, en la retórica nacionalista y revolucionaria, hablar de la masa indígena fue un lugar común para ejemplificar a los “explotados y desposeídos”, que además se

---

<sup>184</sup> Un trabajo que analiza el discurso anticlerical de Calles durante su campaña presidencial es Georgette José Valenzuela, “Antecedentes políticos de la rebelión cristera”, en Patricia Galeana, *Relaciones Estado-Iglesia...*, *op. cit.*, p. 205-223.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 214.

vinculaba bien con el espíritu agrarista que, al menos en el discurso, era fundamental en la causa revolucionaria. Para “elevarlos a la dignidad de los hombres”, decía Calles, era necesario darles una educación no religiosa, para que fueran “base de una potente nacionalidad.”<sup>186</sup>

Aunado al discurso anticlerical que se manifestó en la campaña electoral, desde el inicio de su periodo presidencial, Calles comenzó a emitir una serie de disposiciones que tendían no sólo a la aplicación de la ley, sino al debilitamiento de la institución eclesiástica.

La noche del 22 de febrero de 1925, un grupo de hombres (presumiblemente miembros de la CROM) tomaron el templo de la Soledad, ubicado en el barrio de San Lázaro, para fundar a Iglesia cismática, que sería encabezada por el presbítero José Joaquín Pérez y Budar y un sacerdote de origen español llamado Luis Manuel Mongue. Los hombres que los acompañaban eran miembros de una organización recién fundada, denominada “Caballeros de la Orden de Guadalupe”. Es significativo el nombre, que dejaba ver que pretendían hacer contrapeso a la Orden Caballeros de Colón, pero reivindicando el simbolismo guadalupano, como propio de la nacionalidad mexicana.

El descontento de los católicos y las católicas por este hecho no se hizo esperar, y las organizaciones católicas de laicos y laicas, junto con el Arzobispo José Mora y del Río, encabezaron protestas que circularon profusamente.<sup>187</sup> El 23 de febrero, a sólo unos días de la toma del templo, un grupo de militantes se presentó en el inmueble y atacó al patriarca Pérez. El gobierno intervino pidiendo tanto a Joaquín Pérez y Búdar como al Arzobispo Mora y del Río sus versiones, y la resolución final, dada a conocer por el presidente Calles a través de la Secretaría de Gobernación el 14 de marzo, fue que el templo de La Soledad iba a ser expropiado para resguardar una biblioteca pública.

La Iglesia cismática continuó en funciones en otro templo, de Corpus Christi, que llevaba ya un tiempo desocupado. El nuevo proyecto religioso no logró atraer un número importante de seguidores, pero el apoyo del gobierno federal y la expropiación del templo sí dejó ver el interés del grupo en el poder por aminorar la influencia de la Iglesia en su grey. Así fue que en febrero de 1925 favoreció la creación de una Iglesia cismática, que se apegara al dogma católico pero no estuviese supeditada a la Santa Sede. Este hecho causó gran malestar entre un gran número de católicos, que denunciaron la forma violenta en que

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>187</sup> Alicia Olivera, *op. cit.*, p. 104.

fue tomado el templo de La Soledad, para convertirlo en la sede de la nueva Iglesia nacional mexicana.

El cisma fue interpretado como un signo inequívoco de cómo el gobierno callista estaba enfrentando frontalmente a la Iglesia católica y sus fieles, aunque la idea de crear una Iglesia nacional mexicana se remonta muchos años atrás, con el interés de subordinar a la Iglesia católica en México al naciente Estado desde que se consumó la independencia.

Con la creación de la Iglesia cismática se pretendía canalizar la religiosidad de la feligresía hacia una opción que no presentara el nivel de intransigencia y resistencia que había caracterizado a los católicos, tanto fieles como prelados y sacerdotes frente al liberalismo desde el siglo XIX. Esta cuestión puso de manifiesto que aunque el gobierno nacido de la revolución veía en la Iglesia una de las causas del atraso de la nación, los preceptos morales y los principios del catolicismo no eran puestos en cuestión, e incluso eran el paradigma de comportamiento que se acomodaba al ideal del buen ciudadano.

Por otra parte, el hecho fue significativo porque dejó ver que para el gobierno callista no había mayor problema con la religión o su dogma en sí, sino con las implicaciones políticas de la misma, que eran expresadas por una institución que, al igual que el gobierno, se mostraba cada vez más intransigente y que desde la visión callista, respondía a intereses ajenos a los de la nación, empezando porque sus decisiones fundamentales eran tomadas por una jerarquía que se encontraba del otro lado del mundo.

Desde esta óptica, la Iglesia católica mexicana representaba el atraso, y se debía combatir su intromisión en cuestiones políticas para aminorar la oposición de una institución con un peso moral muy fuerte en un sector importante de la población, e impulsar el proyecto revolucionario de nación, que para los revolucionarios era el camino al progreso.

Sin embargo, tanto para los militantes católicos y católicas y para los jefes de la Iglesia católica mexicana, su participación política era *necesaria* ante un panorama que consideraban caracterizado por la pérdida de derechos naturales, emanados de Dios, y por la “pérdida de valores”. Como los clérigos no podían tener injerencia política directamente, los laicos, en su papel de ciudadanos, asumieron ese papel.

En ese delgado límite entre los intereses de la institución y las convicciones políticas de sus militantes, fue que los miembros de las organizaciones católicas laicas

comenzaron a movilizarse en defensa de lo que concebían como “libertad religiosa.”<sup>188</sup> En un nivel discursivo, esta defensa era legítima en la medida en que apelaba a los principios propios del liberalismo y las garantías que debían estar garantizadas por el Estado. Aunque la doctrina social cristiana se colocaba en contra del liberalismo y del socialismo, para los laicos no había contradicción en hacer uso del poder que, en términos formales, les confería su “moderna” ciudadanía para hacer duras críticas al gobierno. En este sentido las mujeres católicas, que no eran sujetas de derechos políticos, tendrían una participación diferente, por no ser consideradas sujetas de derechos políticos.

Los católicos y las católicas militantes que formaron la LNDLR tenían la intención de ejercer presión, por medio de cauces lícitos, para lograr la modificación de la legislación anticlerical en los puntos en los que ésta, decían, atentaba contra la libertad religiosa. La argumentación, con una tónica demócrata cristiana, denunciaba que los católicos no podían reunirse desde su identidad religiosa para participar en la arena política:

A los católicos no nos reconoce[n] los derechos que concede a los ciudadanos.  
No tenemos verdadera libertad de enseñanza.  
No podemos publicar periódicos que comenten asuntos políticos nacionales ni agruparnos en partidos políticos, con elementos y nombre propios, ni cumplir con nuestros deberes religiosos con entera y plena libertad.<sup>189</sup>

Por eso los argumentos que usaron los militantes laicos en la formación de la LNDLR, giraban en torno a la pérdida de libertades que habían traído consigo las reformas liberales. Decían que ellos como católicos se sentían llamados a luchar por el “bienestar de la Patria”, que caracterizaban como mayoritariamente católica. Además, argumentaban que el gobierno no podía desatender las legítimas demandas de ese mayoritario sector de su población. Por ello:

Tal estado de cosas no debe durar por más tiempo; porque además de ser injusto, antinatural y antidemocrático, mantiene entre nosotros, hijos de una misma Patria, esto es, de

---

<sup>188</sup>Concebían a las leyes anticlericales como una limitación al ejercicio y propagación de su religión. Por ello, consideraban a la libertad religiosa como la posibilidad de enseñar religión en las escuelas, realizar actos de culto público, que la Iglesia pudiese poseer y administrar bienes, y también tener la posibilidad de participar en política desde su identidad católica, para luchar desde la trinchera institucional por la restauración de un orden social cristiano.

<sup>189</sup> FMPV, “Razón de ser de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa”, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 343, fol. 7483.

una misma madre, un espíritu de división que [ha] degenerado en odio; y bien se sabe que el odio entre ciudadanos es el mayor enemigo que tiene la Patria; y también es un deber entre nosotros los católicos poner un hasta aquí a los desmanes de los enemigos de nuestras creencias.<sup>190</sup>

Los militantes católicos que formaron la LNDLR consideraban que era necesario que ellos alzaran la voz en nombre de la mayoría del país -que era católica-, en contra de las disposiciones gubernamentales que los afectaban a ellos como ciudadanos en la limitación de sus libertades. Si bien el anticlericalismo gubernamental pretendía aminorar la injerencia de la jerarquía católica en asuntos políticos, desde la óptica de los laicos, las limitaciones que el Estado le imponía a la Iglesia católica mexicana, los llevó a considerar que se estaba afectando su libertad porque no podían ejercer el culto libremente. Tal era su interpretación, en la cual unían su legítimo derecho a participar políticamente, con los intereses de una institución que al ser desplazada de la arena política, consideraba que su injerencia era necesaria para evitar la catástrofe avizorada con la implantación del liberalismo, la secularización y la retórica socialista del gobierno.

Por ello, los católicos y católicas que formaron la LNDLR expresaron que eran una organización legal, compuesta por ciudadanos que formaban una organización de carácter cívico independiente de la jerarquía, pero aclarando que no por estar separados de ella, se le oponían: “conoce la Liga los principios y las orientaciones de la Santa Sede en materia cívica; y los hace suyos; y nunca se apartará de ellos ni un ápice.”<sup>191</sup> El fin último, decían, era el de recuperar la libertad religiosa “deteniendo al enemigo” (al gobierno), y exigiendo la modificación de la ley para alcanzar cuatro derechos básicos: libertad plena de enseñanza, derecho común para ciudadanos católicos, derecho común para la Iglesia y derecho común para los trabajadores católicos.<sup>192</sup> Es decir, exigían que les fuera reconocida su existencia jurídica a partir de su identidad religiosa, así como para la Iglesia católica.

Para alcanzar sus objetivos, esbozaron los medios que podrían utilizar, aclarando que su manifiesto no era un grito de guerra y que se valdrían de todos los mecanismos legales que estuvieran a su alcance, aunque estaban dispuestos a hacer uso de “los medios adecuados que las circunstancias irán imponiendo”, porque “se nos ha llamado al combate,

---

<sup>190</sup> *Ibid.*

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> *Ibid.*

se nos obliga a ello con persecuciones injustas y tiránicas; lamentamos la guerra, pero nuestra dignidad ultrajada y nuestra fe perseguida nos obligan a acudir para la defensa, al mismo terreno en que se desarrolla el ataque.”<sup>193</sup> Entonces, el discurso apelaba a la legalidad, pero al mismo tiempo esbozaba la disposición de hacer uso de todo tipo de medios para alcanzar sus objetivos.

La organización interna de la LNDLR estaría encabezada por una Convención general, que se reuniría al menos una vez al año y estaría compuesta por los fundadores de la Liga, el Comité Ejecutivo (compuesto por tres miembros nombrados por la Convención cada dos años), los miembros del Comité Ejecutivo anterior y un representante de cada Estado o territorio de la República, electos por los Comités regionales para fungir como sus representantes.

Aunque los miembros de la LNDLR prescindieron de la presencia de sacerdotes o prelados, buscaron mantener contacto y obtener el “apoyo unánime” de la jerarquía, e incluso de la santa sede. En septiembre de 1925, el Lic. Palomar y Vizcarra fue enviado a Roma para hacer entrega al Papa Pío XI para buscar su intercesión y lograr que el Episcopado mexicano apoyase a los laicos en el cumplimiento de sus “deberes” para alcanzar “la reconquista y defensa de las libertades esenciales.”<sup>194</sup> Con la intención de dar a conocer al jerarca mayor los “gravísimos males de México”, mencionaron el cisma, la supresión violenta de seminarios, escuelas religiosas, instituciones religiosas, atropellos contra obreros católicos, reglamentación anticatólica en Tabasco y la expulsión de su Obispo, y el bolchevismo de Calles.

Estos acontecimientos en pocos meses habían suscitado un descontento inédito por parte de los militantes, que desde la fuormación de la Liga mantuvieron contacto mayor entre ellos y ellas, para actuar en conjunto con la intención de contrarrestar la legislación anticlerical. Fueron entonces configurando un escenario en que la vía pacífica se tornaba – desde su óptica- cada vez más ineficaz. Sin embargo, pasaría todavía casi un año para que la opción armada fuera considerada como la vía de acción más certera. Se trató de un proceso de radicalización por parte tanto de los católicos militantes como de las

---

<sup>193</sup>*Ibid.*

<sup>194</sup>FMPV, Carta de Miguel Palomar y Vizcarra y Gabriel Fernández Somellera al Papa, 18 de septiembre de 1925, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 344, fol. 7556.

autoridades, por un coto de poder que a ojos de ambos bandos tenía que ser ganado para poder llevar a cabo su proyecto político y social.

Desde su campaña presidencial, el entonces candidato Plutarco Elías Calles habló de la contradicción en la que caía el clero al inmiscuirse en los asuntos políticos que estaban fuera de su marco de acción como salvadores de almas. Por eso afirmaba que el mal que le hacían a la nación radicaba en su reticencia por incorporarse al modelo revolucionario: “Cuando el clero mexicano se dedique a ilustrar, o mejor dicho a colaborar con la revolución para ilustrar a las masas populares, sus riquezas aumentarán, pues ya entonces los creyentes llevarán su óbolo espontáneamente.”<sup>195</sup>

#### *III.4.- Hacia la radicalización. La Unión de Damas Católicas Mexicanas frente a los avatares políticos previos al conflicto armado.*

La participación de la UDCM dentro del movimiento organizado de laicos en los momentos previos a la confrontación armada, se insertó en la dinámica de la militancia católica, que se organizó de forma independiente a la jerarquía, pero sin oponérsele. Las mujeres fueron elementos primordiales en la Liga, en tal medida que se considera que ésta estuvo compuesta mayoritariamente por ellas. La incorporación de socios y socias se realizó únicamente mediante una firma, incluso se contaron a los niños, y llama la atención que hubo una respuesta mucho mayor por parte de las mujeres.<sup>196</sup>

Dentro del organigrama de la Liga estuvieron contemplados diferentes tipos de socios y socias: “podrán ser socios de la Liga personas de uno u otro sexo, debiendo ser Católicos Mexicanos, y ser admitidos por el agente respectivo.”<sup>197</sup> Y dentro de sus obligaciones estaba el cooperar económicamente con las actividades de la Liga mediante una cuota fija, o con lo que fuese posible según sus posibilidades; contribuir con la propaganda de la LNDLR; presentar su contingente personal cuando la Liga realizara manifestaciones públicas, dar a su agente información que le fuese requerida y, por último, secundar las acciones de la Liga por todos los medios a su alcance. Sus derechos eran:

---

<sup>195</sup>Citado en Georgette José Valenzuela, “Antecedentes políticos...”, *op. cit.*, p. 218.

<sup>196</sup> Fundada en marzo de 1925, en septiembre la Liga contaba entre sus filas a más de un millón de miembros, aunque es muy probable que tal cifra sea una exageración. “Las adhesiones eran por lo general masivas y se contabilizaban a los niños [...] En todas partes las mujeres aventajaban indiscutiblemente a los hombres” Jean Meyer, *La Cristiada*, *op. cit.*, t.1, p. 63.

<sup>197</sup>FMPV, Panfleto “De los socios en general”, s/f, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 343, fol.7487.



concurrir a las reuniones de la Liga; presentar propuestas por los conductos debidos; recibir ejemplares de los impresos de la Liga para distribuirlos gratuitamente; y por último recibir un descuento en las publicaciones de la LNDLR.<sup>198</sup>

En este marco, las miembras de la UDCM debían ocupar un lugar privilegiado como socias activas y además fundadoras de la LNDLR. Sin embargo, varios factores se conjugaron para que su participación fuese distinta a la de los miembros de otras organizaciones laicas. Es importante puntualizar que si bien todas las organizaciones laicas católicas estaban supeditadas a la vigilancia eclesial a través del Secretariado Social, no todas estaban internamente compuestas de la misma forma. Salta a la vista el nivel de autonomía que gozaban algunas organizaciones, como la ACJM, que a la postre fue la que contribuyó más eficazmente durante el conflicto bélico.

Las mujeres de la UDCM, por el contrario, tenían un grado de subordinación mucho mayor hacia la Iglesia católica. Durante el conflicto armado, esta condición de las Damas fue determinante en la participación de sus socias dentro de la LNDLR, y dentro del movimiento de militantes católicos en general.

Por otra parte, resulta importante contextualizar el estatus de las mujeres en la vida política nacional en los años veinte, así como la relación de esta condición con el catolicismo. El debate en torno a la relación de las mujeres con el clero fue un factor decisivo en la negativa por parte del Congreso Constituyente de 1916-1917 para que ellas pudieran ejercer el sufragio. La razón que esgrimieron era que si ellas votaban, el clero iba a aprovecharse de la “inocencia cívica” de este sector, e iban a influirlas para que triunfara algún elemento de la “reacción”. Aunque el proyecto revolucionario pretendió ser incluyente con los sectores de la población que habían quedado visibilizados a partir de su participación en la lucha armada, en el discurso revolucionario el reconocimiento jurídico de las mujeres como actoras políticas y sujetas de derecho no fue una prioridad.

Si bien sí se escucharon voces en favor de la integración del sector femenino en la educación y la vida económica del país,<sup>199</sup> la idea de que el modelo tradicional de familia y

---

<sup>198</sup>*Ibid.*

<sup>199</sup>En este sentido la voz Luis Cabrera en el Constituyente fue discordante con la tendencia generalizada de que las mujeres eran naturalmente inaptas para la vida pública. Aún así, en 1952 continuaba cuestionándose acerca de la capacidad de las mujeres de ejercer el sufragio “Ha llegado ya en México [...] una época en que todo el mundo admite que la mujer tiene derecho a votar [...] No es ese el problema político concreto, sino el de [si] la mujer podrá votar, es decir, si tendrá conciencia cívica para juzgar de la situación social en que vive y libertad moral para expresar sus opiniones y para emitir su voto”, Luis Cabrera “La revolución femenina”,

la educación laica eran la base sobre la que podrían formarse ciudadanos ideales, tenía tras de sí un componente moral muy semejante al de la postura católica.

Por ello, los revolucionarios seguían considerando que las mujeres tenían una responsabilidad mayor para mantener el lazo familiar, y su labor como madres era primordial, además de que la procreación era indispensable en un país que requería de las fuerzas de contingentes amplios de ciudadanos, que se insertaran en el camino marcado por la revolución. Dentro de estas ideas, que colocaban a la escuela como el lugar en que las nuevas generaciones adquirirían un acceso al mundo público regulado por valores cívicos, la familia era el espacio privado en el que se infundirían otro tipo de valores más relacionados con la espiritualidad, los buenos sentimientos y la asertividad emocional. Por ello, la catolicidad de las mujeres no se oponía a los valores que el propio gobierno consideraba más adecuados para la vida.

Sin embargo, el “peligro” estribaba en que, para los revolucionarios, ellas eran más susceptibles a ser manipuladas, por tener una inclinación “natural” hacia la espiritualidad y el sentimentalismo: “El fraile, político o traficante, que envía a la mujer como mensajero al hogar para atraerse al marido y para convertirlo en un enemigo de los demás trabajadores, es un grave peligro en nuestro país, y de él deben cuidarse especialmente las mujeres.”<sup>200</sup>

La actividad pública de la Iglesia como institución chocaba con el ideal político de un Estado liberal laico. Por ello, el interés del gobierno callista estuvo enfocado en tratar de aminorar la injerencia de la Iglesia católica en los espacios públicos, mientras desde el Estado, a partir del modelo familiar y educativo, se fomentaba un ordenamiento tradicional de la familia y el individuo. Y dentro de ese modelo, las mujeres, tanto para el Estado como para la Iglesia, debían cumplir su rol dentro de la esfera privadas.<sup>201</sup>

Luego del cisma de La Soledad de febrero de 1925, la UDCM participó activamente de la ola de protestas en contra del gobierno callista por sus políticas anticlericales. Sus socias, junto con las demás organizaciones laicas, siguieron de cerca los acontecimientos políticos que a la postre detonarían el conflicto armado. Por eso, ellas avalaron la unificación de los esfuerzos católicos mediante la creación de la LNDLR, y aunque no

---

*Todo*, México, 1° de mayo de 1952, en Luis Cabrera, *Obra política*, estudio preliminar y edición de Eugenia Meyer, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1954, p. 1867.

<sup>200</sup>Citado en Georgette José Valenzuela, “Antecedentes políticos...”, *op. cit.*, p. 219.

<sup>201</sup>La familia “conservó su peso como la institución social más influyente en la transmisión y reproducción de un modelo civilizatorio que coincidía plenamente con el proyecto de nación de los revolucionarios”, Elsa Muñiz, *op. cit.*, p. 51.

fueron llamadas a las reuniones en las que ésta se fundó, la UDCM fue consignada en las Actas posteriores como una de las organizaciones que conformaron la Liga.

En términos de cultura política, la ausencia de las Damas en las reuniones llevadas a cabo por la LNDLR resulta clave para comprender la participación de estas mujeres en el conflicto cristero. Si bien ellas estaban al tanto de las acciones del Estado en materia legislativa, y se insertaron en la defensa de la libertad religiosa junto con los varones que formaban parte de las demás organizaciones católicas laicas, el espacio en el que consideraban que podían tener injerencia se circunscribía a espacios alternos de la política institucional. A diferencia de los varones, que reivindicaron su participación en los conflictos Iglesia-Estado en su calidad de ciudadanos, que libremente podían asociarse para luchar por sus derechos, las mujeres que estaban inmersas en este movimiento se encontraban al margen de la arena política institucional y por lo tanto, su participación dentro de la Liga se concibió de manera distinta a la de los varones.

Sin embargo, tenían bien presente que las acciones del Estado afectaban lo que ellas consideraban sus derechos y libertades religiosas. Por eso durante el proceso de formación de la LNDLR y en la etapa previa a que los ejércitos cristeros declarasen la guerra abierta al gobierno en nombre de Cristo Rey, las Damas Católicas participaron activamente con sus compañeros católicos. Además, de forma independiente a los varones, emprendieron algunas acciones para contrarrestar la influencia de las políticas de Estado en la sociedad.

Para la LNDLR la situación política mexicana era la causa de los problemas sociales, pero también de la “corrupción” de las costumbres y de la moral. En septiembre de 1925, Miguel Palomar y Vizcarra y Gabriel Fernández Somellera fueron enviados a Roma para dar a conocer al Papa la situación en México. A través de una carta le explicaron al Sumo Pontífice que México “está en condiciones de resurgir, pues el pueblo está cansado de la Revolución y aún ésta parece que concluye su ciclo de existencia,”<sup>202</sup> por lo que pedían el apoyo de las más altas autoridades romanas para intervenir en los sucesos mexicanos.

Luego de hacer una breve explicación acerca de la “persecución” de la que estaban siendo víctimas los católicos y las católicas en México por las leyes constitucionales y su aplicación “sectaria” por parte del gobierno; del “bolchevismo” por parte del gobierno y la

---

<sup>202</sup> FMPV, Carta de la LNDLR al Papa, 18 de septiembre de 1925, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 344, fol. 7556.

falta de organización de la militancia católica y ante el inminente peligro de “Que el pueblo, víctima de la violencia y de la inmoralidad y falto de la defensa, bajo la influencia de una vigorosa campaña protestante, pierda la fe”<sup>203</sup> pidieron:

Que se otorgue un apoyo unánime por parte del Episcopado y Clero a la acción que los Católicos desarrollen en cumplimiento de los citados deberes.- La acción cívica de los católicos podrá enmendarse exclusivamente a los seculares, a efectos de quitar responsabilidad en este orden, a los Ilustrísimos Prelados y al V. Clero; y debería ejercerse fuera y sobre cualquier partido político, de manera que se concrete a la reconquista y defensa de las libertades esenciales.<sup>204</sup>

Es decir, aclaraban que la creación de la Liga respondía a un interés civil, y que debía desligarse al Episcopado de la responsabilidad por los actos de los laicos y las laicas militantes. Es significativa esta petición, porque delineó el esquema legal bajo el que trabajarían los socios y las socias de la LNDLR, que asumirían una identidad cívica, deslindando de cualquier responsabilidad a las autoridades eclesiásticas mexicanas, aunque fuera a los ojos de la propia jerarquía romana.

Dentro de este esquema, sin embargo, el estatus jurídico de las mujeres no era el mismo que el de los varones, y su participación sería concebida de forma distinta. Incluso, en la carta entregada al Papa, la LNDLR expresó una postura acerca del anticlericalismo gubernamental en su relación con las mujeres.

Ellos consideraban que uno de los “males de México” era: “el esfuerzo constante y sistemático del Gobierno en contra de la mujer, de la familia y de las escuela católicas, y el apoyo decidido a favor de todo lo anticatólico (Implementación del divorcio, vulgarización de folletos malthussianos, prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas, aún en las particulares, etc.).”<sup>205</sup> Es decir, consideraban que la familia y las mujeres eran víctimas del gobierno de la revolución, con lo que reafirmaban la noción de que si bien su lucha estaba en el plano del reconocimiento jurídico de sus libertades, las cuestiones que tocaban a la moral y las costumbres, también serían una prioridad del modelo de restauración cristiana, que finalmente era lo que proponía el catolicismo social.

---

<sup>203</sup> *Ibid.* Subrayado en el original.

<sup>204</sup> *Ibid.*

<sup>205</sup> *Ibid.*

### *III.5.- El Segundo Congreso Nacional de la Unión de Damas Católicas Mexicanas en octubre de 1925, y una propuesta de participación política.*

Más que interesarse en hacer declaraciones abiertamente políticas en torno a la situación del país, Las Damas trataban de influir en la población siguiendo los principios del catolicismo social, en los cuales se consideraba que la mejor solución a los males de las sociedades modernas, era la recristianización. Si bien los varones, influenciados por la democracia cristiana consideraron que debían ser tomados en cuenta por el gobierno a partir de su identidad católica, las mujeres militantes más bien se esforzaron por emprender un trabajo de reconquista de sus libertades religiosas poniéndolas en práctica, por ejemplo, promoviendo actos de culto o fomentando la enseñanza de religión en las escuelas.

Aún así, hubo al menos una manifestación por hacer explícita la participación política de la UDCM, aunque las mujeres, en el contexto institucional no tenían esa posibilidad. En agosto de 1925 se celebró el Segundo Congreso de la Unión de Damas Católicas Mexicanas, que como lo decían los estatutos, debía llevarse a cabo al menos cada dos años. El objetivo, en esta ocasión, era hacer una revisión de las actividades de la asociación y evaluar el funcionamiento de los estatutos, para hacer alguna modificación si era necesario.

Al Congreso podían acudir representantes de todos los Centros Regionales y Locales, que además tendrían la posibilidad de votar las iniciativas que fueran discutidas. Tal como decían los estatutos, la invitación se extendería desde dos meses antes junto con un esquema de trabajo. Durante esta reunión, los Centros Regionales tenían la obligación de rendir un informe anual de sus actividades.<sup>206</sup>

Aunque las decisiones en la UDCM estaban siempre mediadas por un sacerdote, como en el Segundo Congreso se discutirían los estatutos, desde Michoacán enviaron una iniciativa de reforma al Comité Central, con sede en la Ciudad de México, que pretendía modificar el artículo 1º que a la letra decía: “La actividad de la Unión se desarrollará exclusivamente en el terreno social y religioso y será enteramente ajeno a la política.”<sup>207</sup>

Las Damas michoacanas argumentaron que “en algunas de las explicaciones nos decía nuestro Asistente que la unión no debía ser extraña a la política, porque la cuestión

---

<sup>206</sup> AHUFCM, “Acta de protocolización de los estatutos...”, *op. cit.* Ver Anexo 2: “Testimonio del acta de protocolización de la Unión de Damas Católicas Mexicanas”.

<sup>207</sup> AHUFCM, “Iniciativa hacia el Segundo Congreso”, caja 6, folder, 35.

social y la religión no son enteramente extrañas a la política.”<sup>208</sup> Es decir, el Asistente eclesiástico, cuya voz era definitoria en las acciones de las Damas, les había hablado de la posibilidad que tenían de tomar parte en la vida política, por lo que proponían al Comité Central: “la Unión no es una institución política, pero porque [sic.] no ha de ejecutar sus actividades en materia política cuando sea oportuno y necesario.”<sup>209</sup>

Sin transgredir el rol marginal de las mujeres en materia política, las Damas michoacanas proponían que el artículo 1° se reformara, eliminando la parte en la que se decía que el trabajo de la UDCM no era político, porque “la Santa Sede dice que cuando en la elección de los mandatarios no toca la cuestión religiosa no habrá que organizarse políticamente, pero cuando se toca la cuestión religiosa todos tenemos el deber de entrar en la cuestión política.”<sup>210</sup>

Así, se manifestó la toma de conciencia de la influencia que ellas podían ejercer en el terreno político, aunque mediada por una concepción muy conservadora de esta posibilidad. Si bien las Damas de Michoacán creían que debía hacerse explícita su participación política, no dejaban por ello de considerar que ésta debía restringirse a los límites de los intereses de la Iglesia y dentro del marco de la esfera privada: “se trata del reinado social de Jesucristo y para establecer este reinado necesariamente se tienen que tocar las cuestiones políticas”, aunque “se entiende que la mujer no ha de ir a pedir que se la deje votar, ni que se le elija para puestos públicos; pero sí puede aprovechar su grande influjo moral en materia política.”<sup>211</sup>

Dicho “influjo moral” estaba dentro de las cualidades que se consideraban propias de las mujeres, cautivas de la institución que proponía que la solución a los males de la vida moderna estaba en los valores católicos. La influencia que ellas podían tener para evitar las transformaciones y mantener las tradiciones y la cultura católicas, estaría en su trabajo con la sociedad mediante la enseñanza de la doctrina, y también sirviendo como ejemplo. Aún así, esta iniciativa por reformar el artículo 1° resulta muy significativa en el contexto político de la época, porque si bien tenía limitaciones en la medida en que no pretendía incluir a las mujeres en las actividades políticas institucionales, sí representa una

---

<sup>208</sup> *Ibid.*

<sup>209</sup> *Ibid.*

<sup>210</sup> *Ibid.*

<sup>211</sup> *Ibid.*

muestra de la conciencia adquirida por algunas socias de la UDCM de que su labor se movía, en realidad, en el campo político.

Finalmente, el rechazo que ellas manifestaron hacia el anticlericalismo gubernamental se unía con el de las demás organizaciones laicas, y el discurso de la LNDLR se movía en el marco de las leyes. Para la Liga, el objetivo fundamental era el de recuperar la “libertad religiosa” mediante la modificación de los artículos constitucionales<sup>212</sup> que legislaban en cuestiones de culto y propiedad de la institución eclesial:

Coloca la Constitución a nuestros sacerdotes en situación tan restringida y humillante, que de hecho los incapacita para ejercer libremente su ministerio, les exige sean mexicanos de nacimiento y les quita todos los derechos y las prerrogativas del ciudadano mexicano; los declara profesionistas y no les concede ninguno de que gozan las personas, extranjeras o no, que ejercen en la República una profesión honesta; y los entrega atados de pies y manos al capricho de las autoridades que pueden limitar su número de la manera más arbitraria y ridícula. En una palabra, no sólo desconoce a la Iglesia, sino que puede despojarla de cuanto tiene; la incapacita para poseer de cualquiera manera que sea; la escarnece; la pone fuera de la ley y de toda clase de consideraciones, llevando la injusticia con ella hasta el punto de establecer que los procesos por infracción a las anteriores prescripciones nunca sean vistas en jurado y por último ni la tiranía de los de arriba, ni el desenfreno de los de abajo, parecen estar satisfechos presentándose muy oscuro el porvenir.<sup>213</sup>

La UDCM suscribía estas ideas, y por ello se insertó en la lucha por la defensa religiosa.

Sin embargo, al mismo tiempo que la LNDLR fungía como el elemento civil en la lucha de

---

<sup>212</sup> La Constitución de 1917 recuperó los principios fundamentales de la legislación de 1857, en los que se prohibía a las corporaciones religiosas a) ser sujetos de propiedad, b) participar políticamente y c) intervenir en el sistema educativo. Además, el artículo 130 estableció “Los poderes federales ejercerán en materia de culto religioso” “El matrimonio es un contrato civil” y “La ley no reconoce personalidad alguna a agrupaciones religiosas denominadas Iglesias”. También estatuye que el ministerio de culto se considera una “profesión” y para ejercerlo es necesario ser mexicano de nacimiento. Prohíbe a los ministros de culto reunirse o hacer actos públicos en los que se haga crítica a las leyes fundamentales del país, de las autoridades y en general del gobierno y les niega tanto el voto pasivo como activo. Prohíbe la celebración en los templos de reuniones con carácter político, que las publicaciones confesionales hicieran comentarios sobre asuntos políticos y por último, que la apertura y registro de locales destinados al culto deberá hacerse por civiles con la autorización previa de la Secretaría de Gobernación, *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos* (anterior a las reformas legislativas de 1992, que reconocieron la existencia jurídica de las corporaciones religiosas).

<sup>213</sup> FMPV, “Razón de ser de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa”, *op. cit.*.

los católicos por el reconocimiento de su participación pública desde su identidad religiosa, y por la derogación de las leyes anticlericales, en calidad de ciudadanos; las Damas se plegaban cada vez más hacia una posición de sumisión frente al Episcopado.

Meses antes de que se realizara el Segundo Congreso Nacional, la UDCM envió una carta a Roma para solicitar una bendición “que sirva de aliento a los trabajos de las Damas, que celebrarán su Segundo Congreso.”<sup>214</sup> Ellas buscaron estar en contacto directo con las autoridades eclesiásticas, no sólo en México, sino también con la curia romana.

Tal acercamiento con las autoridades se reforzó tras la realización del Segundo Congreso, en el que no se discutió la iniciativa de las Damas michoacanas acerca de la modificación al artículo 1º, pero sí se reformó el mismo añadiéndole al final la frase “con una sumisión plena y constante a las orientaciones emanadas de la Santa Sede.”<sup>215</sup> Con ello, reafirmaban el apego hacia los dictados de la Iglesia católica y dejaban atrás el interés por hacer explícita su participación política. La iniciativa michoacana ni siquiera se tocó, debido a la propia organización interna de la UDCM, que estaba supeditada a la vigilancia eclesial, y al nulo interés de la Iglesia católica mexicana por aparecer como un actor político explícito, porque habría implicado la violación de la Ley, y sanciones legítimas por parte de las autoridades.

Aún así, aunque no de forma abierta, tanto las Damas como los demás miembros de la Liga estaban andando por terrenos políticos, pero con las precisiones propias de organizaciones compuestas por actores con calidades jurídicas diferentes. Las mujeres no podían reunirse y opinar en calidad de ciudadanas, y los varones sí; pero desde diferentes trincheras, estaban inmersos en un proceso de resistencia hacia un gobierno que se oponía a la concepción católica del significado de libertad.

La única reforma que hicieron al finalizar el Segundo Congreso fue la del artículo 1º para afianzar la sumisión al Episcopado, aunque también delinearon las actividades en las que debían concentrar sus esfuerzos; por ejemplo: “hacer una campaña formal en contra de los balnearios, piscinas, etc. donde no se guarda la debida corrección.”<sup>216</sup> Entonces, se concentraron en reforzar las actividades que tenían que ver con contrarrestar la

---

<sup>214</sup> AHUFCM, “Carta de la UDCM al Cardenal Pedro Gasparri (Secretario de Estado de Su Santidad), 30 de agosto de 1925, caja 6, folder 35.

<sup>215</sup> AHUFCM, “Reforma de los estatutos generales de la UDCM”, octubre de 1925, caja 6, folder 35.

<sup>216</sup> AHUFCM, “Conclusiones del Segundo Congreso Nacional de la Unión de Damas Católicas Mexicanas”, octubre de 1925, caja 6, folder 35.



modificación de las actividades de esparcimiento, de las modas y del comportamiento. ]La noción de que su esfera de acción debía concentrarse en ese tipo de cuestiones continuó, aunque hacia la segunda mitad de la década de los veinte, la coyuntura política las incitaba a extender su espectro de acción hacia otras cuestiones.

Así, se consideró que la actuación de las mujeres católicas era primordial para salvaguardar el mantenimiento del catolicismo. Era una responsabilidad que, desde la óptica católica, resultaba primordial para el proyecto de restauración cristiana: “¿Por qué se ha ausentado nuestro amantísimo Rey?... ¡Ah!... ¡Por la indiferencia de unos, la poca o ninguna devoción de otros, el espíritu pagano de los más, los sacrilegios de aquellos, la hipocresía, y muy más que todo, la vergonzosa desnudez de la mujer que se llama católica!”<sup>217</sup>

Tal era la importancia de la conducta femenina, mucho más si se trataba de mujeres católicas. Para impulsarlas a que asumieran el importante papel de servir de ejemplo de comportamiento, se les exhortaba a que mantuvieran el decoro en el vestir, y una conducta intachable, “en vista de los tremendos castigos que Dios sigue enviando sobre esta infeliz nación, castigos en especial, por los pecados de la moda indecente.”<sup>218</sup>

Las Damas asumieron este papel, más relacionado con las cuestiones espirituales y de moral, que políticas. Aún así, fueron activas partícipes del catolicismo social, pero siguiendo las prerrogativas de lo que se consideraba propio de su género. Durante la segunda mitad de 1925 y la primera de 1926, tanto la LNDLR como la UDCM ejercieron un activismo orientado hacia la propaganda católica por la derogación de las leyes. Aunque las organizaciones católicas laicas habían formado un bloque, éstas seguían con sus actividades de forma separada; pero se reunían constantemente y estaban en contacto para pactar acciones y protestas en común.

### *III.6.- Atisbos de guerra, agudización del conflicto.*

El rechazo del clero hacia las leyes mexicanas no era una novedad en la década de los años veinte,<sup>219</sup> sin embargo, diversos hechos fueron reactivando la postura más radical por parte

<sup>217</sup> FMPV, Panfleto “La ausencia de Jesús” (tomado de “La montaña de Cristo Rey, del 15 de marzo de 1926), Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 345, fol. 7629.

<sup>218</sup> *Ibid.*

<sup>219</sup> El rechazo hacia las leyes se había manifestado prácticamente desde la exclusión del catolicismo como religión única con la Constitución de 1857. Hacia finales del siglo XIX, con la doctrina del catolicismo social y las diversas corrientes que surgieron a partir de éste, la condena hacia el liberalismo fue adquiriendo una

de los católicos y católicas militantes, que desde finales de 1925 comenzaron a unir fuerzas y a formular críticas cada vez más duras hacia el gobierno federal por su política anticlerical.

El 22 de marzo de 1925, apenas dos días después de que la LNDLR lanzara el manifiesto en el que explicaba la “razón de ser” de la recién creada organización, el Secretario de Gobernación, Gilberto Valenzuela, declaró a la prensa que el manifiesto de la Liga dejaba ver que era una organización “extralegal y sediciosa”, y que no era una organización de carácter religioso sino político, porque pretendía que se reformara la Constitución.<sup>220</sup>

La respuesta por parte de los ligueros fue expresada por el abogado y miembro de la Liga, René Capistrán Garza, quien defendió la legitimidad de la existencia de la LNDLR ante las acusaciones de que ésta se encontraba fuera de la ley: “Que si lo fuera, tendríamos perfecto derecho para ello porque el derecho es superior a la Ley”, y “Que no lo es, porque su carácter, sus medios y sus propósitos no son ni del carácter, ni los medios, ni los propósitos de un partido político,”<sup>221</sup> con lo que ratificaban su calidad ciudadana ante el Estado. Y añadió: “defenderemos nuestros derechos y tenemos plena conciencia de ellos; si la justicia obra imparcialmente, serán reconocidos; si por el contrario, la justicia actúa como órgano de partido, sostendremos el principio fundamental de que el derecho es superior a la ley.”<sup>222</sup>

Esta declaración fue una de las primeras manifestaciones de una postura cada vez más radical. El propio Calles, en su informe anual de gobierno dijo que el manifiesto de la Liga abundaba en “expresiones violentas e irrespetuosas para la Carta Fundamental de la República y para las autoridades legítimas, y sus autores demuestran a las claras su propósito de constituir una agrupación religiosa con programas de acción política y tendencias francamente subversivas.”<sup>223</sup> Pero no fueron únicamente las acciones y declaraciones del Ejecutivo las que abonaron a la radicalización de los católicos y las católicas.

---

base ideológica que se fue radicalizando, en razón de la actitud del gobierno callista hacia el clericalismo de la Iglesia católica mexicana.

<sup>220</sup> Alicia Olivera, *op. cit.*, p. 113.

<sup>221</sup> FMPV, “Respuesta de la LNDLR al Ministro de Gobernación”, s/f, MPV, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 343, fol. 7505.

<sup>222</sup> *Ibid.*

<sup>223</sup> Citado en Edgar Danés, *op. cit.*, p. 71.

Durante la segunda mitad de 1925 en diversos estados del país se manifestó el interés por aminorar la influencia política de la Iglesia católica mexicana. En el mes de mayo, en Guadalajara el obispo Francisco Orozco y Jiménez encabezó nuevamente una confrontación con el gobernador José Guadalupe Zuno,<sup>224</sup> debido a la clausura del Seminario de Guadalajara; al mes siguiente en la misma ciudad, la Confederación Católica de Trabajadores se quejó oficialmente ante el presidente Calles de haber recibido agresiones sólo por el hecho de ser católicos; en el mes de octubre el gobernador de Tamaulipas, Emilio Portes Gil, notificó a los sacerdotes extranjeros que debían salir del país, por disposición constitucional; en Tabasco, Tomás Garrido Canabal decretó el matrimonio obligatorio para sacerdotes, lo que provocó que para el mes de noviembre la totalidad del clero en aquel estado fuese expulsado.

Este contexto fue el escenario de la paulatina radicalización tanto del clero como de los laicos y laicas. En el mes de diciembre el obispo de Durango Monseñor José María González y Valencia, y el arzobispo de San Luis Potosí, Miguel de la Mora, acompañados por miembros de la LNDLR, visitaron al Papa Pío XI en Roma para hacerle saber la situación en México. Si bien el Papa se manifestó en favor del apaciguamiento de los ánimos, procurando llegar a un acuerdo con el gobierno, esta actitud no fue la que esperaban ni el clero, ni los fieles, cuya búsqueda más bien era conseguir el apoyo de la santa sede para lograr que las leyes anticlericales fuesen derogadas o reformadas.

Finalmente, la búsqueda de apoyo por parte de Roma no dio resultado. Aún así en México tanto la Iglesia como los y las militantes católicos y católicas se tornaban cada vez más intransigentes. La primera acción legal anticlerical sucedió el 7 de enero de 1926, cuando el presidente Calles solicitó al Congreso poderes extraordinarios para introducir sanciones en las leyes relativas a cuestiones religiosas; ésta le fue concedida, y representó el paso legal que iniciaría un endurecimiento de las penas a las infracciones de los artículos constitucionales relativos al culto.

Si bien las leyes se habían emitido desde la expedición de la Constitución en 1917, su aplicación había sido muy tibia, porque legislaban en las cuestiones relativas a la propiedad, el culto público, el número de sacerdotes, la educación laica, que eran difíciles

---

<sup>224</sup>Anteriormente había entrado en conflicto con el gobernador López Portillo y Rojas.

de regular en un país en el que históricamente había un arraigo muy fuerte hacia esas prácticas.

Ante este panorama, los ánimos se caldearon aún más a partir del 27 de enero de 1926, cuando apareció en el periódico *El Universal* la carta pastoral que había sido escrita en febrero de 1917 por el Comité Episcopal, encabezado por el entonces Arzobispo Pascual Orozco, en la que rechazaban la recién promulgada Constitución.<sup>225</sup> Si bien los conflictos habían estado latentes, la reedición de la carta en el contexto de agudización del conflicto, colocó públicamente el desafío de la Iglesia hacia las autoridades civiles, porque en esa carta se desconocía la validez de las leyes, además de que hacía un llamado a los católicos para actuar en contra de ellas, asumiendo esta cuestión como un deber ciudadano.

En la carta pastoral de 1917 el Episcopado afirmaba: “Nos hallamos muy lejos de aprobar la rebelión armada contra la autoridad constituida [...] sin que por ello se pretenda que los católicos, nuestros fieles, deban privarse del derecho que les asiste como ciudadanos para trabajar legal y pacíficamente por borrar de las leyes patrias, cuando lastime su conciencia y su derecho.”<sup>226</sup> Pero aunque el Episcopado aclaraba que estaban lejos de aprobar la vía violenta, también afirmaron que “si después de estas declaraciones, nuestra protesta ocasionara mayor recrudescencia [sic.] de la persecución religiosa, no será la responsabilidad de quienes han cumplido con su deber, sino de los que no quieren oír ni quieren que se escuche la voz de la verdad y de la justicia.”<sup>227</sup>

Estas declaraciones, que se habían lanzado desde algunos años atrás, representaban un desafío a las leyes y al gobierno mexicano por el desprecio hacia la legislación vigente. Pero el problema real fue que el Arzobispo Mora y del Río ratificó el contenido de la carta pastoral de 1917, en una declaración en la que expresó que “la protesta que los prelados mexicanos formulamos contra la Constitución de 1917 en los artículos que se oponen a la libertad y dogmas religiosos, se mantiene firme. No ha sido modificada sino robustecida, porque deriva de la doctrina de la Iglesia.”<sup>228</sup>

La declaración del Arzobispo provocó la reacción inmediata de las autoridades civiles, que consignaron a Mora y del Río. El procurador de la República afirmó que éstas

<sup>225</sup> Alicia Olivera, *op. cit.*, p. 107

<sup>226</sup> “Protesta del Episcopado Mexicano contra la promulgación de la Constitución de 1917”, Edgar Danés, *op. cit.*, p. 379.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 380.

<sup>228</sup> “Declaraciones del Sr. Mora y del Río”, en Consuelo Reguer, *Dios y mi derecho. Antecedentes-Epopeya-Clímax de la Epopeya Cristera Obispos-Boletines y Documentos*, México, Editorial Jus, V.1, p. 75.

tendían “sin duda alguna a excitar al público en general a la desobediencia de textos impresos en la Constitución Política.”<sup>229</sup> El Arzobispo negó su responsabilidad frente a lo que habían declarado los preladados mexicanos nueve años antes, ya que “las declaraciones que se le atribuyen y que él no las dio, malinterpretadas, pueden conducir actos reprobables, pero manifiesta que la Iglesia Católica jamás las ejecutaría porque no era revolucionaria.”<sup>230</sup>

Aún así, en su declaración también dijo que “la exposición, protesta de 1917, subsiste, porque es la exposición de la doctrina católica y porque es la verdad, y la verdad no varía.”<sup>231</sup> A pesar de la averiguación realizada por el Ministerio Público, que encontró inocente al Arzobispo, quien “demostró plenamente su inculpabilidad, puesto que no hizo las declaraciones que se le habían atribuido,”<sup>232</sup> la polémica desatada por la afrenta explícita hacia las leyes por parte del clero, puso de manifiesto, por un lado, su interés por expresar su postura política, que era contraria a la del gobierno de la revolución, y por otro lado, que podían valerse de medios extralegales para participar en política sin caer en un ilícito: al ratificar una declaración hecha muchos años antes, sin ser el arzobispo el autor directo de ésta, no podía legalmente ser encarcelado.

Algo similar ocurría con las organizaciones laicas católicas, que enarbolaban la postura eclesial y se valieron del derecho ciudadano de expresión y participación política para actuar en los asuntos públicos sin infringir ninguna regla constitucional.

El peso político de las declaraciones del Arzobispo y la fallida intención de ejercer una acción penal en su contra, fue uno de los primeros choques directos entre las leyes del Estado y la Iglesia católica. Tras este hecho, devino una protesta unánime por parte de un gran número de católicos y católicas, así como de algunos preladados. El Obispo de Huejutla, José de Jesús Manríquez y Zárate, expidió una carta pastoral el 1º de marzo de 1926 en la que hablaba de la “injusta agresión en contra de la Iglesia Católica”, además de desconocer la legitimidad de las leyes, declaración que infringía el artículo 130º. Aunque fue ordenada su aprehensión, se negó a comparecer ante los tribunales, porque “no reconocía competencia del orden civil para conocer de asuntos eclesiales.”<sup>233</sup>

---

<sup>229</sup>“Oficio del C. Procurador de la República”, *ibid.*, p. 76.

<sup>230</sup>“Declaraciones del Sr. Arzobispo”, *Excelsior*, el 24 de febrero de 1926, en *ibid.*, p. 80.

<sup>231</sup>*Ibid.*

<sup>232</sup>“Conclusiones del Agente del Ministerio Público al juzgado” en *ibid.*

<sup>233</sup>Alicia Olivera, *op. cit.*, p. 107.

A todas luces esta actitud significaba un desafío abierto hacia las leyes, por lo que tras una segunda orden de aprehensión, fue preso en una casa particular de Pachuca. Aunque al poco tiempo de haber sido aprehendido el obispo pagó una fianza de \$2,500 pesos para ser puesto en libertad, resulta significativa la iniciativa del gobierno de Calles por hacer efectivos los principios constitucionales. Sin embargo, tal como lo afirma Alicia Olivera, las acciones penales en contra de los prelados infractores del artículo 130° constitucional, no se basaron en esa ley, porque no se habían legislado las sanciones que debían aplicarse para tales casos, y se les acusó más bien de otros delitos, como ataques a la paz pública, injurias, difamación y calumnias a las autoridades.<sup>234</sup>

Las sanciones se establecerían poco tiempo después, y serían un paso adelante para la autoridad civil en su intento por ejecutar plenamente las leyes. A partir de que se legisló en materia de penas a las infracciones constitucionales relativas al culto, la respuesta eclesiástica y de los militantes católicos y católicas se recrudeció, y el conflicto abierto entre la Iglesia y el Estado mostró su semblante más recalcitrante. En este proceso, la UDCM estuvo inmersa en la dinámica de resistencia pacífica de la LNDLR en el límite entre la legalidad y la rebelión.

### *III.7.- Boicot económico como arma de resistencia pacífica ante las reformas en materia de culto religioso y disciplina externa.*

El 2 de julio de 1926 fue publicada la “Ley reformando el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre Delitos del Fuero Común y Delitos contra la Federación en Materia de Culto Religioso y Disciplina Externa” en el Diario Oficial de la Federación, que constó de 33 artículos que establecieron las penas que debían aplicarse a los infractores de las leyes relativas a cuestiones religiosas y de culto. A este conjunto de leyes se le conoció como “Ley Calles”, y reunía en un solo documento los decretos que habían sido emitidos los meses anteriores.

La ola de protestas por parte de la militancia católica se manifestaron pronto; prácticamente desde la emisión de dichas leyes, la LNDLR comenzó a discutir la forma de hacer pública su oposición hacia las disposiciones gubernamentales. Finalmente, tras una

---

<sup>234</sup>*Ibid.*, p. 109.

reunión entre las diferentes organizaciones de laicos y laicas, la militancia católica aglutinada en la LNDLR se inclinó por la realización de un boicot económico.

El 7 de julio las organizaciones de la LNDLR enviaron al Episcopado una carta en la que le pedían a los prelados su autorización para la realización de la protesta: “pedimos humildemente de nuestras señorías ilustrísimas y reverendísimas a) que autoricen el boicot, b) que apoyen el movimiento, c) autorización para excluir de las sociedades a quienes no sigan el boicot y d) que si no aceptan lo anterior, a la brevedad den las órdenes correspondientes para luchar con nuestros jefes a la cabeza de la persecución.”<sup>235</sup> El Episcopado respondió aprobatoriamente, mediante una circular que invitaba a todos los católicos a secundar esta iniciativa.<sup>236</sup>

Luego de recibir la aprobación del Episcopado, el 14 de julio de 1926, los socios y socias de la LNDLR dieron inicio a una intensa campaña invitando a todos los católicos y católicas a disminuir al máximo sus hábitos de consumo con el fin de “crear una grave situación general paralizando en lo posible la VIDA SOCIAL Y ECONÓMICA.”<sup>237</sup> Invitaban a todos los católicos a abstenerse de cualquier gasto innecesario, de los espectáculos, las diversiones, los restaurantes y todo aquello que representara un gasto superfluo. El llamado se hizo a todos los católicos y las católicas, diciendo que era “maldito el católico que al ver que se ausente Dios de nuestra Patria se atreva a reír.”<sup>238</sup>

Ante el boicot, y la inminente radicalización por parte de la militancia católica, el presidente Calles emitió un comunicado en el que afirmó que la emisión de la “Ley Calles” no formulaba ninguna nueva ley, sino que se limitaba a hacer cumplir las que ya existían, unas desde el tiempo de la Reforma, otras desde que se expidió la Constitución de 1917.<sup>239</sup> Además, añadió que la declaración que hizo el Arzobispo en el mes de enero en razón de la publicación de la carta pastoral de 1917 en *El Universal*, era una “excitativa a la

---

<sup>235</sup>AHUFCM, “A los ilustrísimos y reverendísimos señores arzobispos y obispos del venerable Comité Episcopal Mexicano” Carta de la Liga Nacional en Defensa de la Libertad Religiosa, Unión de Damas Católicas Mexicanas, Acción Católica de la Juventud Mexicana y Orden Caballeros de Colón”, 7 de julio de 1926, caja 2, folder 11.

<sup>236</sup>Alicia Olivera, *op. cit.*, p. 127. En el FMPV se encuentra una carta que anuncia a la LNDLR la aprobación del boicot por parte de los prelados, fechada el 20 de julio de 1926, FMPV, Circular Núm. 4-A, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 346, fol. 7683.

<sup>237</sup>FMPV, “Circular Núm. 2-A”, 14 de julio de 1926, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 345, fol. 3644 (mayúsculas en el original).

<sup>238</sup>FMPV, Circular “Programa a que se sujetarán todos los católicos desde el día 31 de julio de este año hasta que sean derogadas las leyes opresoras de la libertad de conciencia y de la Iglesia Católica”, (s/l), (s,f), caja 2, exp. 3, leg. 8, f. 612.

<sup>239</sup>Consuelo Reguer, *op. cit.*, p. 82.

rebeldía”, y consideraba que esa actitud, más que provenir de la institución eclesiástica, venía de “gentes que se agitan alrededor del clero [...] y por acciones de todo género tratan de estorbar la obra administrativa del Gobierno de México, para ocultar sus viejas tendencias reaccionarias, de enemistad y rencor nunca acabado hacia los hombres y los gobiernos de la Revolución Mexicana.”<sup>240</sup> Si bien el presidente Calles rechazaba la injerencia de la Iglesia católica en asuntos de orden público, no culpó a la institución eclesiástica por promover el boicot, y más bien por el contrario, declaró abiertamente que los responsables de la estrategia eran los elementos de la reacción que tomaban partido en nombre de la Iglesia y el catolicismo.

Dentro de las “gentes” que estaban fraguando esa estrategia de protesta ante la “Ley Calles”, ubicaba especialmente a los miembros de la LNDLR y a las asociaciones religiosas de laicos y laicas:

Si se analizan con detenimiento las personalidades de [...] estas 'Ligas Nacionales Defensoras de la Libertad Religiosa' o las 'Ligas de Damas' seudocatólicas (que de cuando en cuando hacen manifestaciones de sirvientas) que con cualquier pretexto tratan de dificultar la acción de autoridades de todo orden [...] se traduce en poderes para manejar fondos o intereses de instituciones religiosas disimuladas, en nombramientos de apoderados o defensores de bienes del clero, y en conexiones, con hombres de empresas y de fortuna.<sup>241</sup>

Con ciertas reservas, el presidente eximía al clero de las acciones de protesta<sup>242</sup> realizadas por los laicos y laicas y descalificaba al mismo tiempo sus estrategias: “acciones como esta amenaza de 'paralización de la vida económica de México' que ahora se intenta, sólo servirán para demostrar, con hechos irrefutables, la falta de fuerza de quienes intentan este

---

<sup>240</sup>*Ibid.*

<sup>241</sup>*Ibid.*, p. 84.

<sup>242</sup>Reconocía que no eran los culpables directos, pero sí creía que tenían cierta responsabilidad por no poner un freno: “El Arzobispo y los Obispos [...] sin atreverse a condenar esa actitud, por temor de que su condenación fuera a interpretarse por los grupos ignorantes de católicos de buena fe, como una desautorización o una cobardía ante la actitud 'gallarda y generosa' de los políticos agitadores que defienden el mal catolicismo”. “Declaraciones del presidente de la República, Plutarco Elías Calles, acerca de la paralización de la vida económica y social del país anunciada por la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa”, en Edgar Danés, *op. cit.*, pp. 399-400.



procedimiento criminal que, de tener éxito, apenas heriría al Gobierno, y en cambio, causaría graves daños a la mayoría de nuestro país.”<sup>243</sup>

Lo que para el presidente era una acción un tanto ingenua, que respondía a los intereses de las “fuerzas reaccionarias” de los desplazados políticos de la revolución mexicana,<sup>244</sup> para los militantes era la mejor forma de expresar su desacuerdo hacia la aplicación de las leyes. Ellos y ellas esperaban encontrar tanto en la militancia católica como entre la feligresía mexicana (la mayoría de la población, decían constantemente) una respuesta avasallante. Así, la propaganda por promover el boicot económico fue muy intensa prácticamente durante toda la segunda mitad de 1926.

Para las autoridades, encabezadas por el presidente Calles, las consecuencias económicas de este llamado de abstención de los católicos no podía llegar muy lejos. Aún así fueron aprehendidos algunos miembros de la LNDLR por promover esta primera iniciativa de resistencia no violenta. Entre los detenidos estuvieron los señores Rafael Ceniceros y Villarreal, René Capistrán Garza y Luis G. Bustos. Tras su detención fueron llamadas a declarar algunas señoras pertenecientes a la UDCM: la presidenta Elena Lascuráin de Silva, la vicepresidenta Refugio Goribar de Cortina y Juana Pitman de Labarthe, quienes fueron citadas por el procurador general de la República, Lic. Romo Ortega.

Las Damas, ante las interrogantes acerca de sus actividades y de su papel dentro del movimiento organizado de laicos y laicas, declararon que “conocían las actividades de la LNDLR, que las aprobaban y que llegado el momento las pondrían en práctica.”<sup>245</sup> Finalmente, ellas habían suscrito todos los manifiestos de la Liga (aunque no hubieran tenido una representación oficial en la mayor parte de las reuniones), e incluso habían hecho, para este momento, una serie de declaraciones propias acerca del conflicto religioso ante la autoridad civil.

Finalmente se decretó formal prisión contra los detenidos, por promover el desconocimiento de una ley, y un día después el Comité Directivo de la LNDLR fue

---

<sup>243</sup>Consuelo Reguer, *op. cit.*, p. 86.

<sup>244</sup>En palabras del presidente Calles: “Esos paralizadores de la vida de México que, se diría con razón, fueron tan malvados y tan egoístas que los arrastraron a la miseria y quizás a la muerte, para satisfacer, bajo la careta de católicos, viejos rencores y para llenar ambiciones políticas bastardas”, en *Ibid.*

<sup>245</sup>*Ibid.*, p. 86-87.

reemplazado: se nombró a Miguel Palomar y Vizcarra y Luis Beltrán Mendoza como directores de la Liga, que no suspendería sus acciones por carecer de sus líderes.<sup>246</sup>

### *III.8.- Algunas acciones de la UDCM, previas al estallido del conflicto.*

En el mes de febrero, la presidenta de la UDCM, Elena Lascuráin de Silva, envió una carta al presidente Plutarco Elías Calles en forma de reclamo hacia la represión que había sufrido un grupo de mujeres que realizaban ejercicios cuaresmales para sirvientas en el Templo de la Sacratísima Familia en la colonia Roma, a donde había llegado la policía y desalojado de forma violenta a las personas que estaban en el interior; las Damas habían formado una comisión para levantar una denuncia en la jefatura de policía. Allí, narró la señora Lascuráin, el inspector general de Policía, Roberto Cruz les dijo: “cállense los hocicos viejas insolentes y revoltosas.”<sup>247</sup>

Lo interesante de esta carta es que para justificar la ilegitimidad de este acto, la señora Lascuráin se valió de una argumentación jurídica, al citar el artículo 16° constitucional: “Nadie puede ser molestado en su persona, familia, domicilio, papeles o posesiones, sino en virtud de mandamiento ESCRITO de la autoridad competente, que funde y motive la causa legal del procedimiento.”<sup>248</sup> Además, valiéndose del recurrente argumento de que la mayoría del pueblo era católico, y atentar contra el catolicismo era antidemocrático, la señora Lascuráin pretendía que se les devolviera el Templo de la Sacratísima Familia.

En el fondo del discurso, radicaba la idea de la ilegitimidad de las acciones gubernamentales contra los católicos: “Se ha hecho escarnio de la soberanía del pueblo y del carácter representativo y democrático que corresponde al gobierno según la Constitución, pues es imposible que el pueblo –católico en su inmensa mayoría como es patente- se haya perseguido a sí mismo.”<sup>249</sup>

Algunos meses después, la presidenta de la UDCM volvió a escribir al presidente para protestar porque los obispos habían sido llamados a rendir declaraciones por haber ratificado la carta pastoral de 1917, y el argumento fue muy similar:

---

<sup>246</sup>*Ibid.*, pp. 88-90.

<sup>247</sup>AHUFM, “Carta de Elena Lascuráin de Silva a Plutarco Elías Calles”, 24 de febrero de 1926, caja 2, folder 11.

<sup>248</sup>*Ibid.* Mayúsculas en el original.

<sup>249</sup>*Ibid.*

Parece oportuno advertir que el despectivo tratamiento a los honorabilísimos y patriotas obispos mejicanos [sic.], hiere profundamente a todo el pueblo católico identificado con ellos por hondos vínculos de respeto y amor; y como el pueblo católico constituye la mayoría del pueblo mejicano, es anómalo que lo ofenda un gobernante democrático, representante constitucional de esa mayoría.<sup>250</sup>

Pero además de manifestarse con este tipo de argumentos que cuestionaban la legitimidad de un régimen que, se hacía llamar democrático, cuando no atendía las peticiones de los católicos -la mayoría de la población-, la señora Lascuráin cuestionó la tendencia socialista del gobierno callista aludiendo a la iniciativa de prohibir que los sacerdotes extranjeros oficiaran misa:

Es singular que la extranjería –único delito de los expulsados- lo sea para un régimen que no oculta sus simpatías por el socialismo, el cual proclama la abolición de las fronteras y la fraternidad universal. Sólo el catolicismo –hay que decirlo de paso- robustece el sentido patriótico al par que la solidaridad humana, y hermanando a todos los pueblo en la unidad de la misma fe y el mismo amor, constituye la verdadera Internacional.<sup>251</sup>

Si bien las protestas individuales de las Damas no eran reclamos frontales hacia el gobierno, como sí lo eran las declaraciones que realizaban los líderes de la LNDLR, valiéndose de discursos leguleyos ellas demostraban que habían reconocido como suyas las argumentaciones jurídicas de la militancia católica, pero aderezándolas con un halo de respeto y retórica sentimental que no mostraban los demás laicos.

Al momento del llamado para realizar el boicot, que fue aprobado sin reservas por el Episcopado mexicano, la UDCM respondió con entusiasmo, porque finalmente se trataba del reforzamiento de una postura que ellas ya habían manifestado anteriormente. El proceso de radicalización de la militancia católica atravesó también a la UDCM, aunque su caso guardaba diferencias con las otras organizaciones católicas, ya que ellas estaban dispuestas a colaborar con la resistencia siempre y cuando no se contravinieran las disposiciones eclesiales. Por eso secundaron abiertamente el boicot. Sin embargo, resulta relevante que

---

<sup>250</sup>AHUFM, “Carta al presidente Plutarco Elías Calles de Elena Lascuráin de Silva”, 7 de junio de 1926, caja 2, folder 11.

<sup>251</sup>*Ibid.*

ellas se preocuparan por mantener contacto con la autoridad civil mediante cartas en las que expresaban su descontento hacia las acciones del gobierno.

Aunque los y las militantes se enfocaron en la promoción del boicot económico como el medio de presión que podría traer la derogación de las leyes anticlericales, la Iglesia católica mexicana, mientras tanto, respondió oficialmente mediante declaraciones de una Comisión Episcopal que se había formado desde marzo de 1926, tras la consignación del Arzobispo Mora y del Río, que tuvo como presidente al propio Arzobispo y como secretario al Obispo de Tabasco, Pascual Díaz y Barreto. Esta Comisión emitió una carta pastoral el 25 de julio de ese mismo año protestando contra la “Ley Calles”. En dicha carta aludieron a la carta pastoral de 1917, y dijeron que “hasta estos últimos meses, nuestra conducta fue de prudente silencio, porque los artículos antirreligiosos no se aplicaban hasta el punto de hacer imposible la vida de la Iglesia.”<sup>252</sup>

Con ello, implícitamente justificaban la actitud de la militancia católica y el hecho de que anteriormente hubieran permanecido pasivos frente a una serie de leyes que no se aplicaban, es decir, para ellos las leyes en sí, eran el problema primordial, pero sólo hasta el momento de su aplicación estarían dispuestos a oponerse de forma tajante. Si bien en este discurso, los jerarcas de la Iglesia católica mexicana mencionaron que habían guardado silencio ante la política anticlerical previa a la expedición de la “Ley Calles”; en realidad las manifestaciones en contra de las leyes tenían origen en la propia tendencia de la cúpula eclesiástica romana, que se oponía tajantemente al triunfo del liberalismo.<sup>253</sup>

Los prelados radicalizaron su postura, debido a que “la Ley del Ejecutivo Federal promulgada el 2 de julio [...] es tan contraria al derecho natural, que [...] prescribe la obligación individual y social de dar culto a Dios.”<sup>254</sup> Con el fin de que los decretos “antirreligiosos” y “persecutorios” fuesen derogados, anunciaron que “después de haber consultado a Nuestro Santísimo Padre, Su Santidad Pío XI,<sup>255</sup> y obtenida su aprobación,

---

<sup>252</sup>“Carta pastoral del Episcopado mexicano contra la promulgación de la ley que reforma el código penal sobre delitos y faltas en materia de culto y disciplina externa”, en Edgar Danés, *op. cit.*, p. 389.

<sup>253</sup> Tal y como se expresó en el pimer capítulo, el origen doctrinal del catolicismo social se encuentra en la encíclica *Rerum Novarum*, expedida en el año de 1891.

<sup>254</sup> Edgar Danés, *op. cit.*, 390.

<sup>255</sup> La santa sede respondió mediante un telegrama firmado por el cardenal Gasparri en el que sólo decía que el Papa condenaba la ley, así como todo acto que pudiera significar una aceptación de la misma. El Episcopado mexicano argumentó, sin embargo, que el Papa se encontraba “profundamente conmovido” por la persecución y que la Iglesia católica mexicana había, hasta el momento, actuado con “silencio prudente” porque las “clausulas antirreligiosas” no se aplicaban; sin embargo, la ley del 2 de Julio, decían, “viola esos derechos de la Iglesia [los que había recibido de Dios], y al mismo tiempo, los derechos naturales del hombre,

ordenamos que, desde el día 31 de julio del presente año, hasta que dispongamos otra cosa, se suspenda en todos los templos de la República, el culto público que exija la intervención del sacerdote.”<sup>256</sup>

Además, expresaron que quedaban excomulgados aquellos que “dan leyes, mandatos o decretos contra la libertad o derecho de la Iglesia, los que impidan directa o indirectamente el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica en el fuero interno y externo, recurriendo para ello a la potestad civil y los que se atrevan a llevar ante un Juez laico al propio Obispo.”<sup>257</sup> Con ello, además de lanzar una afrenta política, protestando con una especie de “huelga de sacerdotes” por las leyes del gobierno, expulsaban de su comunidad a las autoridades civiles, lo que implicaba una afrenta espiritual, el peor castigo que podían infringir: la condena de su alma.

El cierre de templos, y con ello, la ausencia de los sacramentos, era para un nutrido número de católicos una fatalidad, porque implicaba la ausencia de Dios de sus vidas. Aún así, la decisión del Comité Episcopal respondía a una postura política, de acuerdo con la postura eclesial que veía a las leyes civiles anticlericales, como una afrenta al derecho natural, emanado de Dios. El cierre de templos, que duró tres años más, fue finalmente un mecanismo de protesta que afectaba a los fieles, de los cuales, un importante número, sobre todo en el occidente del país, decidieron levantarse en armas en nombre de Cristo Rey.

La inmensa mayoría de los cristeros que compusieron los ejércitos eran de una extracción socioeconómica baja, mayoritariamente campesinos, que al mismo tiempo que luchaban por Cristo Rey, también expresaban su descontento a una Revolución que no había concretado el reparto agrario. Sin embargo, la situación de los miembros de la LNDLR era distinta. La extracción social, al menos de sus dirigentes, y los miembros más cercanos a los líderes, era de clase media y alta ciudadana. Su labor fue organizativa e ideológica, pero sin adelantarnos a los hechos, sólo dejaremos dicho que la UDCM tuvo una participación cada vez más marginal en la actuación de la LNDLR tras el cierre de templos y la paulatina radicalización al momento de tomar la vía armada.

---

fundamento y sustancia de la civilización y de la libertad religiosa”, Jean Meyer, *La Cristiada*, *op. cit.*, v.2, pp. 266-270.

<sup>256</sup>Edgar Danés, *op. cit.*, p. 391.

<sup>257</sup>*Ibid.*, p. 392.

### III.9.- La educación religiosa puesta en marcha. La Unión de Damas Católicas Mexicanas vs. el laicismo.

Aunque la educación religiosa había quedado proscrita por la Constitución de 1917, las socias de la UDCM se empeñaban en defenderla, porque consideraban que decidir la educación de los hijos era un derecho natural, que estaba siendo transgredido por el gobierno y su prerrogativa de educación laica.

Las Damas veían en la educación religiosa uno de los más efectivos caminos hacia la recristianización, además de que sentían que la defensa de la educación religiosa, por la conexión que tenía con su labor como madres, era una cuestión de la que tenían que ocuparse naturalmente: “le corresponde [a la madre] la parte más importante que es su formación cristiana [de los hijos] modelando su corazón a la vez que le prodiga caricias y besos y las enseñanzas que de ella reciba desde la infancia quedarán indeleblemente granadas en su alma.”<sup>258</sup>

Por ello, a la par que trabajaban codo a codo con la LNDLR, las Damas Católicas tuvieron como una de sus prioridades la lucha por la enseñanza de religión en las escuelas. Incluso, hicieron suya la responsabilidad de velar por el magisterio católico, tal y como habían establecido en sus estatutos desde 1922. Sin embargo, su activismo en la promoción de la educación religiosa en las escuelas de educación básica halló un contexto diferente con la radicalización tanto de las autoridades civiles en la aplicación de las leyes, como en la de la Iglesia católica mexicana y su militancia con el cierre de templos y la promoción del boicot económico.

Aunque el trabajo de la UDCM había sido muy intenso en esta cuestión desde el momento de su fundación, a partir de la expedición de la “Ley Calles”, la vigilancia de las autoridades hacia la impartición de catecismo en las escuelas se hizo más fuerte, y las Damas buscaron nuevas estrategias de fomento de la educación religiosa. En el mes de julio de 1926, el Secretario de Educación Pública ordenó que todas las escuelas particulares se registraran en la oficina correspondiente en un plazo de 60 días, o de lo contrario serían incautadas.<sup>259</sup> El periódico *El Universal* publicó en una nota del mes de agosto de 1926 que,

---

<sup>258</sup> AHUFCM, “El sentido de reflexión en la madre”, 1926, caja 2, folder 11.

<sup>259</sup> Alicia Olivera, *op. cit.*, p. 122.

aunque el Episcopado aún no había formulado ninguna excomunión especial para nadie, sí se había emitido la prohibición de que los niños asistieran a las escuelas oficiales.<sup>260</sup>

A pesar de que la legislación establecía que la educación debía ser laica, en 1926 existía un número importante de escuelas católicas por la permisividad, hasta ese momento, de las autoridades civiles. Pero la vigilancia se hizo más estricta a partir de la promulgación de las penas por infracciones a los artículos constitucionales relativos al culto. Por ello en 1926 fueron cerradas al menos cincuenta escuelas bajo la dirección de la Iglesia, con un promedio de ciento cincuenta alumnos cada una.<sup>261</sup>

En este contexto, la UDCM produjo algunos documentos relativos a la educación religiosa, y su importancia en la sociedad y en la niñez. Expresaron que la decadencia del mundo moderno era, en gran medida, causa de la ausencia de Dios en la educación de las nuevas generaciones, que arrastraba a la sociedad, y en especial a los jóvenes, hacia “la pendiente del mal”. Por eso, en la madre de familia recaía la responsabilidad de “inculcarles las leyes del pudor y el santo temor de Dios.”<sup>262</sup>

Además, desde su postura, la educación adecuada debía contener los preceptos morales católicos como eje rector, lo que además de asegurar el buen desarrollo de la infancia, formaba parte de los derechos naturales de los padres, quienes debían tener garantizada la libertad de educar a sus hijos como mejor les pareciera. “Arrancar” a Dios de las escuelas, decían, era un acto ilegítimo y causante de la decadencia a la que se dirigía paulatinamente la sociedad en vías de secularización.

El proyecto “desfanatizador” de la educación laica, representaba para muchos católicos y católicas, la antítesis de la educación confesional. Sin embargo, ambos proyectos educativos compartían algunas ideas morales similares, aunque con objetivos distintos. Por un lado, para los católicos y las católicas, la enseñanza en la niñez era un camino privilegiado para forjar individuos e individuos con un comportamiento aceptable en términos religiosos, que llevarían una vida de fe participando activamente en las iniciativas de la Iglesia. Para el Estado, por el otro lado, la educación era la forma privilegiada de formar ciudadanos bajo las premisas liberales, que sirvieran a la sociedad y a la Patria.

---

<sup>260</sup>Consuelo Reguer, *op. cit.*, v.1, p. 133.

<sup>261</sup>*Ibid.*

<sup>262</sup>AHUFCM, “De la sublime y alta misión de las madres de familia”, 1926, caja 2, folder 11.

Como afirma Elsa Muñiz, la escuela era un mecanismo para regular la vida cotidiana de los individuos, y tanto la educación laica como la religiosa pretendían brindar códigos de comportamiento, tanto formales como informales, que tendían al reforzamiento del ideal de sociedad, cuya célula primordial sería la familia: “La escuela oficial, con todo y códigos modernos de civilidad se constituyó en el espacio “formal” del Estado por medio del cual penetraría en el imaginario social y en la mentalidad de la época. La familia, sería reconocida por el propio Estado como un ámbito de socialización idóneo, y por la Iglesia como su más importante coto de poder.”<sup>263</sup>

Finalmente la escuela se concebía, tanto para el Estado como para los católicos y las católicas, como la forma mediante la cual era posible moldear las conciencias de acuerdo con un proyecto político y social determinado. De allí la importancia de la educación en los proyectos de ambos. Y aunque estas instituciones estaban en un proceso de lucha por ese espacio privilegiado de producción y reproducción de conocimientos y valores, ambos modelos educativos tenían como base los valores tradicionales que reforzaban paradigmas de comportamiento similares.

A pesar de que el proyecto educativo oficial pretendió llevar la educación básica a todos los sectores sociales, y se emprendieron numerosos esfuerzos desde el gobierno para construir escuelas y llevar la educación pública a amplios sectores de la población, la misión era titánica y pasarían varias décadas para que el analfabetismo disminuyera notablemente. Sin embargo para los católicos y las católicas el problema radicaba en la prohibición de que la religión estuviese presente en las escuelas, tanto públicas como privadas, porque veían a la educación laica como un espacio potencial para fomentar la pérdida de fe, y por lo tanto, como un camino hacia la decadencia social, que para ellos y ellas, ya llevaba un tramo avanzado.

Estas ideas cimentaban el interés de las socias de la UDCM por fomentar la existencia de escuelas en las que se impartiera religión. Aunque ellas expresaban un rechazo abierto hacia las leyes que establecían que la educación debía ser laica, con el endurecimiento en la vigilancia del cumplimiento de la ley, las Damas tuvieron que emprender nuevas estrategias para mantener la enseñanza de religión en algunas escuelas.

---

<sup>263</sup>Elsa Muñiz, *op. cit.*, p. 89.



La señora Elena Lascuráin, presidenta de la UDCM, por ejemplo, era directora de una escuela particular, llamada San Felipe de Jesús, que se encontraba en la 1ª Calle de la Ribera de San Cosme núm. 5. Obviamente en esa escuela se enseñaba religión, y aunque eso infringía el artículo 3º constitucional, la escuela tenía abiertamente un nombre religioso, y funcionaba sin problemas hasta 1926, cuando la Secretaría de Educación Pública (SEP) ordenó que todas las escuelas particulares debían incorporarse y estar sujetas a la vigilancia oficial.

Fue por ello que desde el mes de mayo de ese año, la señora Lascuráin comenzó a hacer gestiones para incorporar a la escuela San Felipe de Jesús. Pero para la señora Lascuráin ello no representó ningún problema, porque afirmaba que “debe interpretarse que no se enseñe catecismo en las horas regulares, en que el inspector pueda presentarse a la visita en las escuelas, pero sí, en otras horas como se convino en el arreglo de las mismas escuelas particulares.”<sup>264</sup> Aunque tal declaración no estaba fundada en ningún acuerdo oficial, la señora Lascuráin se refería a “acuerdos” extralegales.

Finalmente, en el mes de agosto la escuela fue incorporada a la SEP, y continuó funcionando, pero bajo el nombre “Escuela Particular Incorporada No. 232”. A pesar de que su incorporación implicaba que dicha escuela se encontraría bajo una mayor vigilancia, ahí se continuó enseñando religión. La directora de la escuela y presidenta de la UDCM logró que la inspección gubernamental la favoreciera, gracias a que logró entablar una amistad con el Inspector de la “Zona Escolar Urbana de Escuelas Particulares”, profesor Toribio Velasco, quien permitió que se impartiera religión sin dar aviso a las autoridades.

Él estuvo en función del cargo de inspector hasta el mes de febrero de 1928, cuando dejó su puesto para dar clases en la Escuela Normal de Maestros como catedrático en la materia de Sociología aplicada a la Educación. Al dejar el puesto, el profesor se despidió de la señora Elena Lascuráin hablando de la estrecha amistad que construyó con ella: “Al despedirme de usted, lo hago no por mera fórmula social sino porque estimo que durante mi gestión oficial logré uno de mis objetos: el de alcanzar el honor de ser considerado como su verdadero amigo.”<sup>265</sup>

No es difícil suponer que al establecer una relación amistosa con el inspector, la señora Lascuráin pudo continuar sin problemas, al menos hasta 1928, con la enseñanza de

---

<sup>264</sup>AHUFCM, Carta de Elena Lascuráin de Silva a destinatario ilegible, caja 2, folder 11.

<sup>265</sup>AHUFCM, Carta de Toribio Velasco a Elena Lascuráin de Silva, 28 de febrero de 1926, caja 2, folder 13.

religión en la escuela particular bajo su dirección. Aún en la etapa más crítica del conflicto religioso en México, la vigilancia oficial no fue aplicada con rigor, y aunque no es posible generalizar esta situación a partir de una pequeña excepción a la regla, resulta significativo que una de las organizaciones más fuertes del catolicismo social, la UDCM, estuviese detrás de un proyecto en el que una autoridad civil decidía apoyar la iniciativa católica por encima de su cargo oficial.

La UDCM, que desde la adopción de sus estatutos se planteó la necesidad de luchar por la derogación de la prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas de educación básica, logró poner en marcha la enseñanza del catecismo mediante arreglos y corrupción, en conjunción con la autoridad.

Mientras tanto, la participación de la UDCM en el activismo de los militantes católicos y católicas durante el conflicto cristero fue alejándose cada vez más de las acciones de la LNDLR, conforme ésta se iba radicalizando, y tomando una postura cada vez más cercana hacia la opción armada.

Los mecanismos de lucha de las Damas, como veremos, estaban más cercanos al activismo pacífico, a las manifestaciones públicas de rechazo a las decisiones gubernamentales, a la realización de eventos de culto, y en general a actos que eran aprobados por la jerarquía católica, que nunca avaló explícitamente la opción armada, aunque tampoco se pronunció en su contra. Sería hasta el año de 1929, en que se llevaron a cabo negociaciones entre Iglesia y Estado para dar fin con el levantamiento armado de los cristeros, que la jerarquía católica se decidió a frenar la guerra exhortando a los grupos beligerantes a dejar las armas, al tiempo que profería amenazas a quienes se rehusaran a hacerlo.<sup>266</sup>

### *III.10.- La LNDLR se radicaliza, la vía armada como mecanismo de acción.*

El Comité Episcopal, presidido por el Arzobispo Ruiz y Flores y el obispo de Tabasco, Pascual Díaz, se manifestó públicamente por primera vez el 25 de julio de 1926, protestando contra la “Ley Calles” decretando la suspensión de los servicios religiosos a partir de que dicha ley se pusiera en vigor, es decir, los templos y todo acto religioso sacramental sería suspendido a partir del 31 de julio.

---

<sup>266</sup>Tal fue el caso de las Brigadas Santa Juana de Arco, conformadas por mujeres, quienes fueron amenazadas de excomunión en caso de no estar dispuestas a dejar las armas, Agustín Vaca, *op. cit.*

La disposición eclesial decía que los templos debían ser entregados a Comités Vecinales. Ante esto, la secretaría de Gobernación contestó que aquellas Iglesias que quedaran acéfalas serían tomadas por los ayuntamientos locales, con el fin de que éstos dispusieran de esos bienes que, como decía la Constitución, pertenecían a la nación.<sup>267</sup>

El cierre de templos provocó diversas reacciones, tanto en los elementos católicos como en la autoridad civil. Mientras los prelados explicaban que el cierre respondía a un acto de protesta por la “persecución” de los católicos, a la autoridad civil le inquietó el hecho de que se pretendiera fomentar una reacción entre la feligresía en contra de las disposiciones oficiales. Por ello, la autoridad civil levantó cargos en contra de la jerarquía por: “rebeldía por haber suspendido el culto público en los templos,”<sup>268</sup> porque tal actitud significaba el desconocimiento de las leyes, lo que infringía el artículo 130° constitucional.

Ante tal estado de cosas, se dieron algunos acercamientos entre el clero y el gobierno mexicanos. El 2 de agosto de 1926 el obispo Pascual Díaz, secretario del Comité Episcopal, se reunió de forma extraoficial con Luis N. Morones, ex presidente de la CROM y ahora secretario de Industria Fomento y Trabajo, lo que provocó que corrieran rumores sobre un posible acuerdo entre la Iglesia católica mexicana, y el gobierno callista. El mes de agosto estuvo repleto de declaraciones públicas, tanto de autoridades civiles como eclesiásticas, en la que se fue perfilando una postura cada vez más recalcitrante por ambas partes.

La prensa dio cuenta de dichas declaraciones durante todo el mes, lo que dejaba ver que los ánimos iban subiendo de tono, hasta llegar al estallido de un conflicto abierto. Mientras el propio Calles declaraba que “es seguro que si no estuvieran señaladas las penas, los sacerdotes católicos seguirían infringiendo la ley, como lo han venido haciendo” y “ellos [los prelados] pretenden desconocer la Constitución General, y en este país nadie tiene derecho a desconocer la Constitución;”<sup>269</sup> el propio Arzobispo Mora y del Río decía que “los católicos no quieren rebelarse contra las leyes, sino reformarlas. Cuando se logre la reforma, no se mezclarán en cuestiones políticas.”<sup>270</sup>

---

<sup>267</sup>Alicia Olivera, *op. cit.*, p. 120.

<sup>268</sup>Francis Patrick Dooley, *Los cristeros, Calles y el catolicismo mexicano*, trad. María Emilia Martínez Negrete, México, Sepsetentas, 1976, p. 76.

<sup>269</sup>Consuelo Reguer, *op. cit.*, v. 1, p. 145-146.

<sup>270</sup>*Ibid.*, p. 151.

El Episcopado Mexicano, pretendió valerse de los cauces legales para pedir las reformas de las leyes que, desde su perspectiva, atentaban contra la libertad religiosa. Decían que la ley civil debía responder al dictado de la “recta razón” y legislar para que se mantuvieran intactos los derechos de los ciudadanos católicos y su Iglesia, respetar el postulado de la independencia de la Iglesia y el Estado, y por lo tanto, no formular leyes que proscribieran o prohibieran religión alguna.<sup>271</sup> El presidente Calles contestó que él no era el indicado para iniciar las derogaciones a las reformas constitucionales que establecían las penas a las infracciones de las leyes en materia de culto, pero podían remitirse a las legislaturas de los estados y al Congreso de la Unión o pidiendo un juicio de amparo a los tribunales de orden federal.<sup>272</sup>

Algunos días después, el 20 de agosto, el Episcopado volvió a hacer declaraciones en las que insistió en dar fin a la tensa situación entre la Iglesia y el Estado, además de decir que apoyaban la “buena fe” de Calles al interesarse por llegar a un acuerdo satisfactorio. Los prelados estaban en busca de que las leyes fuesen derogadas, pero no tenían inconveniente en que éstas no se eliminaran, siempre y cuando no fueran aplicadas, tal y como había sucedido con los gobiernos que precedieron al de Calles:

El señor Carranza proponía oficialmente (...) que se reformase en ciertos artículos contrarios a las libertades que con nosotros reclama el pueblo católico. El sucesor del señor Carranza tampoco urgió el cumplimiento de los mencionados artículos, no habiendo, por tanto, motivo para que cambiara nuestra actitud. Ahora (...) nos creemos autorizados para pedir a usted que de alguna manera haga que se suspenda la aplicación de la última ley y de los mismos artículos constitucionales.<sup>273</sup>

El mismo día que se publicaron estas declaraciones, hubo una entrevista formal en el Castillo de Chapultepec entre el presidente Calles, el obispo de Tabasco, Pascual Díaz y Barreto, y el arzobispo de Michoacán, Leopoldo Ruiz y Flores. Algunos días después, la LNDLR publicó un boletín en el que manifestaba su beneplácito por dicha reunión, ya que significaba el reconocimiento de la existencia jurídica de la Iglesia. Además, mostraron

---

<sup>271</sup>“Carta del Episcopado Mexicano al presidente Calles”, *Excelsior*, 16 de agosto de 1926, *ibid.*, pp. 156-157.

<sup>272</sup>“Contestación del presidente Calles a la carta del Episcopado Mexicano”, *ibid.*, pp. 158-160.

<sup>273</sup> “Los arzobispos y obispos explican la actitud que últimamente asumieron”, *Excelsior*, 20 de agosto de 1926, *ibid.* p. 156.

optimismo ante la recomendación del presidente, que mencionó que podían recurrir al Congreso como una opción legal. Para los y las militantes, era una forma de detener las “extralimitaciones” del Ejecutivo en su decreto del 2 de julio.

La entrevista que tuvieron aquél día los prelados y el presidente fue publicada íntegramente, según Consuelo Reguer, en *Sucesos para todos*. En esta publicación, el presidente Calles mostró una actitud “desdeñosa y desafiante,”<sup>274</sup> y habló de la actitud sediciosa tanto de la militancia católica como del clero, que habían provocado motines. Citó el presidente, según se publicó, un motín en Yurécuaro en donde “se ha dado muerte a varios individuos de tropa y sabemos que los curas de ese pueblo fueron los instigadores de esos asesinatos. He dado orden de fusilarlos donde quiera que se les encuentre.”<sup>275</sup> Los prelados dijeron que el clero no era responsable de las “pasiones desatadas” de los fieles, e incluso le dijeron al presidente que le agradecerían si les informaba sobre la sedición de algún sacerdote para “poner inmediato remedio.”<sup>276</sup>

En dicha conversación el presidente les hizo saber a los prelados que no estaba dispuesto a ceder en la derogación de las reformas en materia penal, además de que cuestionó que el Papa se hubiera manifestado en contra de las leyes mexicanas y que el clero obstruyera los principios agraristas del gobierno revolucionario. Finalmente, tras decir que “la Ley está sobre todo, y la Iglesia sólo pretende hacer que le reconozca los derechos que la misma Ley le niega” y que “no puedo permitir que la soberanía nacional esté sometida a un poder extraño como el del Papa”, el presidente concluyó diciendo que “ya saben ustedes; no tienen más camino que las Leyes o las armas.”<sup>277</sup>

La actitud de Calles con respecto de las peticiones del clero tenía su fundamento en que, desde que dio inicio la revolución, el clero mexicano había mostrado su postura intransigente, nacida desde tiempo atrás, pero manifestada con dureza en las coyunturas que le permitían hacer explícita su oposición a la política revolucionaria. En momentos clave, como las coyunturas electorales e incluso en las ceremonias religiosas, tanto los prelados como los laicos y laicas emprendían movilizaciones sociales que se manifestaban

---

<sup>274</sup> “Entrevista entre el arzobispo Ruiz y Flores, el obispo Pascual Díaz y el presidente de la República, Plutarco Elías Calles, *ibid.*, pp. 172-179.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>276</sup> *Ibid.*

<sup>277</sup> *Ibid.*, pp. 176-179.

en contra del gobierno mexicano, y tenían implícita una crítica hacia las leyes y el liberalismo.

Ante la disposición de Calles de hacer cumplir las leyes mediante la aplicación estricta de castigos en contra de los infractores, el clero decía que “la Iglesia no quiere defender sus derechos con la violencia, cuyos triunfos son efímeros. La Iglesia quiere algo más sólido, más duradero y por lo mismo prefiere siempre los medios legales y pacíficos.”<sup>278</sup> Pero aunque de forma oficial se manifestaban en contra de tomar las armas como una forma de lucha, los y las militantes comenzaban ya a tomar la vía violenta, sin que el clero les dirigiera una amonestación por tal conducta. Sin participar abiertamente como institución en el levantamiento armado, tampoco evitaron el derramamiento de sangre.

La LNDLR, por su parte, se mostró muy optimista con respecto a la reunión del 20 de agosto entre los prelados y el presidente, e incluso sus militantes se adjudicaron el logro de la negociación al declarar que la actitud del presidente se había modificado gracias a “que el pueblo católico mexicano, siguiendo la voluntad de la Liga, ha hecho sentir su voluntad (que el gobernante debe respetar) por medio del bloqueo económico social, de un modo pacífico, pero elocuentemente avasallador.”<sup>279</sup>

Sin embargo, su actitud no fue del todo triunfalista, porque conservaron la idea de que recurrir a los medios legales para que las leyes se derogaran, no era una garantía de que las autoridades echarían atrás la “Ley Calles”. Por ello terminaban su boletín diciendo que “debemos ponernos en guardia contra un fácil optimismo, pensando quizás que la victoria final está alcanzada” y debido a que recurrir a las Cámaras para que éstas aprobasen la iniciativa de reforma de ley era un trámite tardado, porque se necesitaba la aprobación de dos terceras partes de las legislaturas, decían que “aunque ciertamente es menester llegar a la reforma por medio de las Cámaras como expediente definitivo, debe buscarse entre tanto un remedio más rápido.”<sup>280</sup>

Aunque en el boletín oficial de la LNDLR, los militantes declararon que el boicot había sido un mecanismo de presión eficaz para manifestar la “voluntad popular,”<sup>281</sup> también comenzaban ya a manifestar un descontento cada vez mayor por el apresamiento

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>279</sup> FMPV, “Boletín de la LNDLR”, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 364, fol. 7704.

<sup>280</sup> *Ibid.*

<sup>281</sup> *Ibid.*

de sus líderes, que habían sido encarcelados por promover el boicot económico y el desconocimiento de las leyes.

Este descontento fue canalizado por la LNDLR mediante declaraciones públicas que, siguiendo el mismo tono de las autoridades, también atendían a las leyes: decían que no había delito alguno, porque las facultades extraordinarias que le habían sido otorgadas al Ejecutivo eran inconstitucionales y, en el caso de que lo fueran, estaban siendo utilizadas para “violar la libertad de conciencia y la libertad de enseñanza.”<sup>282</sup>

Pero poco a poco su discurso se fue radicalizando, y al mismo tiempo que públicamente manifestaban un relativo optimismo por continuar con las negociaciones por la vía legal, internamente comenzaban a discutir la posibilidad de encabezar la rebelión.

Aunque la LNDLR continuaba promoviendo el boicot, desde el mes de agosto de 1926 comenzaron a discutir la posibilidad del levantamiento armado. Decían que habían agotado los cauces legales, y que el gobierno de Calles había demostrado que no atendería su legítima demanda de echar atrás las leyes que afectaban las propiedades de la Iglesia católica, la posibilidad de hacer actos de culto público y la enseñanza de religión en las escuelas:

Tolerar por más tiempo la tiranía que nos aplasta sería un ultraje a la dignidad humana y al viril patriotismo de los mexicanos. He aquí porque en este solemne momento llamamos a las armas a todos los mexicanos que amen la libertad y el orden. La bandera que tremolamos no es la bandera de la rebelión, sino de legítima defensa contra los verdaderos rebeldes, los usurpadores del poder, los tiranos a quienes marcan ya con su anatema todas las naciones cultas de la tierra.  
¡A la lucha pues!<sup>283</sup>

Si bien desde el mes de agosto ya se veían los atisbos de una radicalización de la LNDLR, en algunas zonas del país ya estaban comenzando a hacerse visibles los primeros focos de la rebelión de los ejércitos cristeros.<sup>284</sup> Aunque la dirigencia del movimiento organizado de

<sup>282</sup> FMPV, panfleto “Con el boicot, adelante!”, agosto de 1926, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 345, fol. 7648.

<sup>283</sup> FMPV, anteproyecto del “Manifiesto a la Nación”, agosto de 1926, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 346, fol. 7715-7719.

<sup>284</sup> Para este momento ya habían estallado algunos focos insurreccionales. Desde los primeros días del mes de agosto se registraron algunos conflictos en los estados de Puebla, Oaxaca, Jalisco y Zacatecas. Para octubre se habían sumado a la lista Querétaro, Chihuahua, Durango y Agascalientes. Al mes siguiente la secretaría de guerra declaraba que “hay gavillas formadas en una parte por fanáticos que se han lanzado a aventuras rebeldes, instigados por diversos elementos [...] otra parte por profesionales”, Jean Meyer, *La Cristiada*, op.

católicos y católicas lo tenía, al menos formalmente, la Liga, como una confederación de las asociaciones que existían hasta ese momento, emergieron otras al calor de la rebelión.

Particularmente en las zonas con una tradición católica más arraigada, el levantamiento armado tuvo una notable intensidad. El papel de la LNDLR, y en especial de la ACJM, fue fundamental en este proceso, mediante la organización y fundamentación ideológica del levantamiento. Según Alicia Olivera, el conflicto armado careció de un plan preconcebido y fue más bien un estallido espontáneo que se dio en diferentes puntos del país en forma de “huestes independientes entre sí, muy desorganizadas y peor pertrechadas, sin tener más afinidad que la de ser grupos de católicos rebeldes contra las leyes establecidas.”<sup>285</sup> La Liga fue entonces el elemento aglutinador que pretendió darle un cauce ideológico al movimiento armado de los católicos y católicas que estuvieron dispuestos a luchar en nombre de Cristo Rey.

Con los primeros atisbos del levantamiento armado, los cauces legales continuaban siendo utilizados por el clero con el respaldo de la militancia católica de la LNDLR. El 6 de septiembre de 1926, los prelados enviaron a las Cámaras un memorial firmado por todos los arzobispos y obispos del país, pidiendo la derogación de algunas disposiciones de la Constitución “con el fin patriótico de poner término al actual conflicto religioso; de obtener para los católicos mejicanos la libertad de su Iglesia; de purgar la Constitución de preceptos contradictorios e injustos que, por una parte declaran que el Estado ignora la realidad religiosa de nuestro país y, por otra, la limitan y organizan con normas de esclavitud; y de poner de acuerdo, en bien de Méjico, la ley constitucional y los postulados de la civilización.”<sup>286</sup>

El dictamen que dio la comisión de peticiones de la Cámara de Diputados fue dado a conocer el 22 de septiembre. Los diputados declararon que el documento no tenía validez porque los prelados carecían de personalidad jurídica y por lo tanto no estaban “capacitados legalmente para ejercitar el derecho de petición firmada por ellos.”<sup>287</sup>

Ante tal dictamen y alentada por el Episcopado mexicano, la LNDLR comenzó a recolectar firmas con el fin de pedir al Congreso que tomase en cuenta la iniciativa de

---

*cit.*, v. 1, pp. 106-118.

<sup>285</sup> Alicia Olivera, *op. cit.*, p. 131.

<sup>286</sup> Antonio Rius Facius, *Méjico cristero. Historia de la ACJM, 1925 a 1931*, México, Patria, 1960, pp. 100-101.

<sup>287</sup> *Ibid.*



reformular los artículos 3º, 4º, 24º, 27º y 130º “en un legítimo derecho de petición que consagra el artículo 8º de la propia Constitución.”<sup>288</sup>La campaña para conseguir firmas fue muy intensa. Al final, la LNDLR consiguió, según consigna Rius Facius, un total de dos millones de firmas.<sup>289</sup>

El peso legal de dicho documento finalmente fue nulo, y aunque la Liga asumió la tarea, expresada por el Episcopado, de movilizar pacíficamente a los fieles mediante mecanismos legales, a finales de septiembre la Liga formó una “Comisión de guerra” que tendría el objetivo de dirigir las acciones de los rebeldes que ya se habían levantado en armas en diversos puntos del país. Aunque la LNDLR había antes manifestado que “la Jerarquía católica no tiene que ver con la Liga ni en su organización, ni en su gobierno, ni en su actuación”, también dijeron que “no quiere decir esto que la Liga esté en oposición con la Autoridad eclesiástica y quiera obrar con toda independencia del consejo y de la alta dirección de esta misma Autoridad; sino que, tomando sobre sí toda la responsabilidad de sus actos, pretende simplemente moverse con la libertad que racionalmente le conviene.”<sup>290</sup>

Entonces, si bien la LNDLR asumía su papel como dirigente del movimiento armado, se preocuparon por tener acercamientos con la jerarquía, y en el mes de noviembre buscaron la aprobación del Episcopado, Sin embargo, como afirma Jean Meyer: “la Liga ponía al Episcopado ante un hecho consumado, que éste no podía cambiar ni condenar en absoluto, y que, en cuanto a la mayor parte, no le desagradaba. Los obispos no pusieron ningún obstáculo el movimiento y se abstuvieron de aprobar lo que hubiese podido mezclarlos en política.”<sup>291</sup>

En el mes de noviembre, la Liga ya había asumido explícitamente su postura bélica frente al gobierno de Calles, y justificaba tal actitud diciendo que durante los meses de octubre y noviembre estuvo considerando, con asesoría de algunos sacerdotes, la postura que la organización tomaría ante el agotamiento de los cauces legales. Declararon entonces que el espíritu que habían seguido desde su fundación, en el que se valdrían de todos los medios pacíficos a su alcance con fidelidad y bajo la vigilancia de los preladados, se habían

---

<sup>288</sup> Dicho documento se reproduce, íntegro, incluso con firmas al reverso en *Ibid.*, p. 103-104.

<sup>289</sup> Es muy probable que el número haya sido menor, pero tal y como afirma Jean Meyer, en este tipo de iniciativas hacían firmar incluso a los niños, Jean Meyer, *La Cristiada*, *op. cit.*, v. 1, p. 63.

<sup>290</sup> FMPV, “Manifiesto de la LNDLR”, *s/f*, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 343, fol. 7487.

<sup>291</sup> Jean Meyer, *La Cristiada*, *op. cit.*, v. 1, p. 73.

agotado, además de que habían recibido a delegados de diversos puntos del país “urgiendo, apremiando, para echar mano de ese recurso supremo,”<sup>292</sup> es decir, la guerra.

Por lo tanto, ante las posibilidades de permanecer expectante de los acontecimientos, adherirse y secundar el movimiento armado que ya había iniciado o prepararlo convenientemente, optaron por la tercera opción, argumentando que “se consideró preferible tomar una actitud resuelta, que pudiera encauzar la defensa de los propios intereses y no estar a las resultas de un movimiento que ofreciera serios obstáculos, No es digno no conveniente dejar a otros la propia defensa. En consecuencia, se optó por el segundo extremo.”<sup>293</sup>

Ante la actitud bélica de la LNDLR, tanto los caballeros de Colón como la organización Adoración Nocturna se desolidarizaron de la acción armada, y dejaron de participar en las acciones organizadas por la Liga. Aunque Jean Meyer afirma que tanto la Orden Caballeros de Colón como las Damas Católicas interrumpieron toda colaboración con la Liga por haber traspasado la línea conciliadora y haber tomado el camino de las armas,<sup>294</sup> la UDCM sí continuó trabajando junto con la Liga, aunque no aprobó abiertamente la opción bélica. Tal como afirma Kristyna Boylan: “La UDCM obedeció formalmente el mandato de Pío XI contra la violencia y se separó parcialmente de la LNDLR [...] Sin embargo siguió organizando protestas activas y boicoteando las industrias controladas por los sindicatos gubernamentales, y nunca rompió del todo con la LNDLR.”<sup>295</sup>

Su actividad durante el conflicto armado bajó de intensidad. Al menos la dirigencia de la UDCM, con sede en la Ciudad de México, mantuvo un perfil bajo frente al movimiento armado, aunque continuaron apoyando los actos de culto y las comisiones encargadas del fomento a la educación religiosa, a la vigilancia de las costumbres como las modas y los espectáculos, y las actividades pastorales y de apoyo a los sacerdotes.

La actitud de las miembros de la UDCM puede explicarse en razón de su condición de clase, de género y por la sumisión mostrada siempre hacia el Episcopado. Como veremos a continuación, las Damas fueron actrices marginales del conflicto armado,

---

<sup>292</sup> FMPV, “Manifiesto de la LNDLR”, 26 de noviembre de 1926, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 348, fol. 7971.

<sup>293</sup> *Ibid.*

<sup>294</sup> Jean Meyer, *op. cit.*, v. 1, p. 62.

<sup>295</sup> Kristyna Boylan, “Género, fe y nación. El activismo de las católicas mexicanas, 1917-1940”, en Jocelyn Olcott, Gabriela Cano, *op. cit.*, p. 320.

aunque fueron al mismo tiempo un apoyo fundamental para la jerarquía, que no aprobó abiertamente la guerra, aunque tampoco la rechazó sino hasta que estableció los “acuerdos” con el gobierno para dar fin con el levantamiento popular de los cristeros.

### *III.11.- La relación de la Unión de Damas Católicas con la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa*

En el mes de junio de 1926, la UDCM envió una carta al Episcopado mexicano, que fue publicada en el periódico *Excelsior*, en donde hacían mención de la estrecha relación del pueblo mexicano con los prelados de la Iglesia católica. Continuaron además con la argumentación de la ilegitimidad de las disposiciones gubernamentales que afectaban a la Iglesia, porque “o es el Episcopado una entidad aislada y sin raíces: constituye viviente unidad con el pueblo católico, indestructiblemente ligado a él por las fibras del corazón, y cuanto hiera a los Obispos hiere en el alma a todo el pueblo católico, que es decir, al pueblo mexicano en casi toda su totalidad.”<sup>296</sup>

Para las Damas, las leyes anticlericales representaban un atentado en contra de la religiosidad de los católicos y las católicas, porque promovían el alejamiento de la población hacia el catolicismo y la Iglesia. La afirmación de que el pueblo estaba ligado al Episcopado en sus “fibras del corazón” significaba que el ideal democrático, en donde la autoridad civil debía siempre atender los dictados del pueblo, estaba siendo violentado por un gobierno que no tomaba en cuenta la “profunda religiosidad” de los mexicanos, y era por lo tanto contrario a las aspiraciones populares.

Para este momento, sin embargo, la jerarquía católica y una parte de la militancia católica comenzaban a separarse, al menos en el discurso público, tomando caminos de acción diferentes. Ya habían empezado a manifestarse los primeros focos de la rebelión armada, y la LNDLR, que a la postre sería la cabeza del movimiento armado, comenzaba ya a aprobar la rebelión.

Sin embargo, el Episcopado mexicano no tenía personalidad jurídica para inmiscuirse en cuestiones políticas, además de que hacerlo habría implicado que las autoridades civiles tuviesen una justificación legal para que les fuese levantado un legítimo proceso judicial. Por lo tanto, se mantuvo alejado de cualquier tipo de manifestación a

---

<sup>296</sup> AHUFCM, Carta de Elena Lascuráin de Silva al presidente del Comité Episcopal José Mora y del Río, caja 2, folder 11.

favor de la opción armada. La UDCM, mientras tanto, desde la firma de sus estatutos en 1922 se estableció como una organización apegada al dictado eclesial y tampoco apoyó abiertamente la beligerancia. Aún así, no rompió del todo su relación con la LNDLR en el momento en que esta organización tomó la decisión de encabezar la rebelión, tal y como sí lo hicieron los Caballeros de Colón y la Adoración Nocturna.

La UDCM continuó formando parte de la Liga, aunque no fue una de sus asociaciones más activas, pero esta situación se había configurado de tal forma desde mayo de 1925, cuando los “ligueros” comenzaron a discutir la formación de una confederación de las organizaciones católicas que existían hasta ese momento. Recordemos que las Damas no contaron con una representante oficial en esas primeras reuniones, y que las decisiones de la Liga se tomaban de forma vertical y entre los varones del Comité Directivo, que asumieron la tarea de dirigir y tomar decisiones en nombre de los socios y socias de la LNDLR.

Hacia la segunda mitad de 1926, la LNDLR, como se detalló en el apartado anterior, asumió la beligerancia. Sin embargo, las acciones de resistencia pacífica continuaron. El boicot económico continuó siendo fomentado, y aunque a finales del mes de noviembre la Liga había manifestado que “podía estimarse que todos los recursos pacíficos habían sido agotados,”<sup>297</sup> continuaron valiéndose de la vía pacífica.

Algunos días antes de hacer pública su beligerancia, la LNDLR organizó un evento religioso en el que se celebraría por segunda vez la Consagración de México a Cristo Rey. Este evento, que tenía un matiz completamente religioso, significaba simbólicamente el reinado social de Jesús en la tierra, además de que al planearse como un acto de culto público y masivo, en el contexto del conflicto religioso implicaba la infracción de la prohibición constitucional de la realización de este tipo de eventos. En esta etapa de conflicto la oposición política era también llevada a campos donde la piedad se asomaba como una forma de crítica y confrontación.

El 29 de octubre fue enviada a la UDCM una carta de la LNDLR, en la que invitaban a sus socias a participar en el evento de consagración a realizarse en la Ciudad de México en los primeros días de noviembre. Dos años antes, durante el Primer Congreso Eucarístico Nacional de 1924, se había celebrado el primer acto de consagración, en el que

---

<sup>297</sup> FMPV, “Manifiesto de la LNDLR”, 26 de noviembre de 1926, *op. cit.*.

se encomendaba el país al “reinado” de Jesús, y en 1925 esta celebración sería instituida de manera formal por parte del Papa Pío XI, quien en la encíclica *Quas Primas*<sup>298</sup> habla profusamente de las calamidades por las que atravesaba el género humano por el alejamiento de las naciones a Jesús y de la aceptación de su “soberanía.”<sup>299</sup> El Papa, a través de esta encíclica recomendó la celebración anual en la que se encomendarían a Cristo Rey, con el fin de “instruir al pueblo en las cosas de la fe y atraerle por medio de ellas a los íntimos goces del espíritu.”<sup>300</sup>

Las Damas fueron entusiastas colaboradoras del acto, y participaron durante todo el proceso de preparación del evento, que se llevó a cabo hacia finales del mes de octubre. Si bien esta celebración tenía un carácter piadoso, la manifestación pública de un nutrido grupo de católicos y católicas, en un contexto de pleno conflicto, resultaba inquietante para la autoridad civil que se hallaba en disputa abierta con la institución eclesiástica y parte de su feligresía.

La UDCM, que desde su nacimiento reconoció la sumisión hacia el Episcopado, asumió una postura ambivalente ante el conflicto armado. Participó en algunos actos junto con la LNDLR, aunque ésta ya se había proclamado como la cabeza ideológica del movimiento armado, pero no contribuyó con ninguna acción bélica. Por ello la participación en eventos como la consagración a Cristo Rey implicaban una colaboración dentro de los márgenes de la discreción a la que las había orillado el Episcopado. Finalmente el compromiso legal que pudo haber implicado tanto para las Damas como para la jerarquía su participación en la toma de la vía armada, significó un límite muy claro de lo que podían hacer ante a las tensiones que, al paso del tiempo, se irían agudizando dejando a los ejércitos cristeros en condiciones desfavorables con respecto del ejército federal.

Durante los meses siguientes, las Damas seguirían apoyando actos piadosos como las consagraciones y las celebraciones de ceremonias religiosas. También seguirían fomentando el boicot económico, que en los últimos meses de 1926 intentarían difundir con más ahínco.

---

<sup>298</sup> La encíclica puede consultarse en la siguiente dirección electrónica: [http://www.vatican.va/holy\\_father\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_11121925\\_quas-primas\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas_sp.html) (última fecha de consulta: 20 de octubre del 2010).

<sup>299</sup> *Ibid.*

<sup>300</sup> *Ibid.*

La LNDLR consideraba que el boicot económico seguía siendo una forma de acción contra las disposiciones legislativas de las autoridades civiles, aunque se realizaría de forma paralela al movimiento armado. Finalmente tanto la resistencia pacífica como la beligerancia resultarían, desde su visión, complementarias.

La extracción socioeconómica hacia la que iba dirigida la exhortación hacia el boicot, era primordialmente de clase media urbana, que eran quienes solían tener un ritmo de consumo que se ajustaba a las abstinencias que recomendaban. Los ejércitos cristeros, por otra parte, estaban compuestos primordialmente por individuos e individuos de clase baja rural, que estaban dispuestos a dar la vida por la causa de Cristo Rey.

La UDCM, compuesta por mujeres que se ajustaban a las características de la clase media y clase alta urbana, estaban insertas más bien en la dinámica de la resistencia pacífica y simbólica, representada mediante la lucha constante por mantener las costumbres apegadas hacia la moral católica, y apoyando en actividades que podían ayudar económicamente a la resistencia de los sacerdotes, más que a los cristeros en sí.

En la ceremonia de consagración, el episcopado exhortó a los católicos y católicas a intensificar el boicot. El propio arzobispo hizo un llamado para que los feligreses atendieran la iniciativa: “PATERNALMENTE OS EXHORTAMOS, AMADOS HIJOS A QUE TODOS VOSOTROS EMPRENDÁIS HASTA EL DOCE DE diciembre UNA INTENSIFICACIÓN VOLUNTARIA Y GENERAL DE LA VIDA DE ORACIÓN, PRIVACIONES Y SACRIFICIOS.”<sup>301</sup>

La LNDLR secundó esta petición y realizó, con la ayuda de las organizaciones que la componían, una intensa campaña para difundirla.

La Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, tomando la precedente exhortación como una orden de Dios, que acaso quiere ya darnos nuestra perdida y ansiada libertad; y a fin de añadir la ACCIÓN a la ORACIÓN, para que la violencia a la Divina Misericordia resulte más eficaz, ha creído conveniente decretar y de hecho en este boletín DECRETA UNA INTENSIFICACIÓN EXTREMA Y ABSOLUTA DEL BOICOT EN TODA LA

---

<sup>301</sup> FMPV, Boletín “Intensificación del boicot”, 14 de noviembre de 1926, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 347, fol. 7937. Mayúsculas en el original.

REPÚBLICA, A PARTIR DEL DÍA DOCE DEL  
CORRIENTE noviembre.<sup>302</sup>

La UDCM, dentro de sus márgenes de acción, secundó intensamente la petición, y participó junto con los ligueros en la difusión del boicot. Así, al mismo tiempo que algunas organizaciones que estaban presentes al interior de la LNDLR apoyaban abiertamente el movimiento armado, otras permanecían pasivas en actos bélicos, pero activas en el lado no violento.

Corría noviembre, y la LNDLR ya estaba empezando a hacer explícita y pública su beligerancia. Las explicaciones de sus actitud fueron profusas, y dentro de ellas estaba la de dejar claro que su movimiento no era revolucionario. Finalmente, la identificación del gobierno con la revolución llevó a los católicos y católicas a concebirse como un movimiento contrario al camino que estaba tomando el Estado. Por ello, argumentaban que el verdadero significado de la palabra revolución era el de “destrozar el hogar, establecer el divorcio, quitar a la mujer el cetro que con honor debe empuñar en su casa, arrancar a los hijos del poder jurídico de sus padres, etc. Igual cosa puede decirse, si se trata de la institución de la propiedad, de la autoridad pública, de la patria y de las demás instituciones con las mencionadas, son la base de la vida colectiva.”<sup>303</sup>

La visión de la Revolución como destructora de las tradiciones y del papel de los géneros en el orden social, se asemeja, pero a la inversa, con la visión de los propios revolucionarios que veían a todo aquello que tuviese relación con la Iglesia y la religión como fuente de debilidad, relacionado con lo femenino: “Frecuentemente los revolucionarios se referían a la Iglesia y a los sacerdotes con un lenguaje machista, que eventualmente consideraban como afeminado -y por lo tanto débil- todo lo relacionado con la Iglesia y la religión.”<sup>304</sup>

La identificación de la revolución con un atentado contra las costumbres cotidianas fue una de las razones por la que los católicos y las católicas se adjudicaron la tarea de luchar contra la revolución. Ellos y ellas, decían, eran lo contrario. Representaban la permanencia y con ella, la certidumbre de que la situación de privilegio, aunque éste fuese únicamente simbólico, permanecería. Como miembros y miembros de la clase media se

---

<sup>302</sup> *Ibid.*

<sup>303</sup> FMPV, “Boletín extraordinario”, julio de 1926, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 49, exp. 366, fol. 9925.

<sup>304</sup> Yolanda Padilla Rangel, *La reorganización católica en Aguascalientes. 1929-1959*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001, p. 28.

identificaban con el catolicismo por ser un elemento de estatus moral, en el que el resguardo de las costumbres resultaba primordial para mostrar hacia afuera su posición en la sociedad.

Si bien hablar de “clases” alude a una posición socio-económica, la caracterización de las clases medias responde además a otras cuestiones. Su identidad de clase viene de la oposición que viven hacia los sectores populares y las clases altas, ya que al estar colocadas “en medio”, se distinguen de los otros sectores sociales a partir de intereses específicos, los cuales deben entenderse en razón de las coyunturas que se les van presentando. Por ello, las clases medias han estado asociadas tanto con la modernización como con el conservadurismo, ya que de la posición intermedia en la que se encuentran pueden desprenderse básicamente dos objetivos: la estabilidad y la movilidad social.<sup>305</sup> Es decir, el hallarse “en medio” implica la constante inseguridad de descender en la escala social, por lo que la defensa de la posición intermedia es el móvil de sus intereses, a la vez que persiguen el ascenso, lo que determina una postura política que se define en razón de intereses ambiguos.

Por ello, las clases medias, se pueden definir adecuadamente más a través de los intereses y valores comunes que las distinguen de otras clases, que de sus ingresos económicos. Se trata de un sector que responde más a una formación social y cultural, y puede estudiarse sólo en pleno funcionamiento, a partir de sus experiencias concretas, que con cambiantes.<sup>306</sup> Por ello, suelen identificarse dentro de las clases medias a los profesionistas, trabajadores asalariados, pequeños agricultores, burócratas, maestros e intelectuales, y por supuesto, a sus esposas, que poseen ciertas semejanzas en términos culturales y educativos que los distinguen de las clases “populares”, mientras que su posición económica les impide el acceso a la cultura material y los privilegios de las clases altas.

Las clases medias, entonces, fungieron como el vehículo entre el mundo moderno representado por el nuevo grupo en el poder y los resabios de una sociedad tradicional, provinciana y católica.<sup>307</sup> Esta definición, nos lleva a considerar a las clases medias como un grupo diverso, compuesto por una gama muy amplia de “maneras de ser”. El sector que

---

<sup>305</sup> Soledad Loaeza, *Clases medias y política en México: la querrela escolar, 1959-1963*, México, El Colegio de México, 1988, pp. 34-35.

<sup>306</sup> Elsa Muñiz, *op. cit.*, p. 19.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 73.



nos ocupa, la UDCM, estaba conformado por un grupo de señoras cuya identidad estaba forjada alrededor de los valores del catolicismo: el de las “familias decentes”.

Así, la distinción primordial que pueden marcar las clases medias en relación con las demás, radica en el orden simbólico, mediante el estilo de vida que se muestra hacia el exterior para fortalecer una identidad cultural diferenciada. Aquí se encuentran los valores, el comportamiento, el lenguaje, los modales, la vestimenta y en general, las normas de conducta que rigen su actitud frente a la sociedad. “En ocasiones, la forma de la posición social se defiende con más empeño que los factores económicos que la sustentan, porque la forma es el único recurso para mantener la identidad con un grupo y la diferenciación hacia el exterior.”<sup>308</sup>

Su religión, entonces, les brindaba un elemento de identidad, que estaba impregnado de una serie de valores y conductas que terminaban siendo un distintivo que las unía y las hacía luchar en contra de lo que era diferente o “inmoral”. Por ello, la UDCM se enfocó en la lucha en contra del relajamiento de las costumbres, que a fin de cuentas era, desde su óptica, una consecuencia más del proceso de secularización que ellas estaban llamadas a combatir. Como mujeres de clase media que veían que la sociedad estaba “en decadencia”, emprendieron una lucha porque en la sociedad entera se conservaran los valores católicos, lo que implicaba mostrarse hacia el exterior por medio del contraste entre *sus* comportamiento y el *otro*, que estaba siendo pervertido por la falta de cristiandad.

Sin dejar de lado la convicción religiosa auténtica, el mantenimiento de las costumbres como un elemento esencial de la postura política se entiende a través de la necesidad de este sector de sentir que su lugar en la sociedad estaba en la conservación del catolicismo, como un elemento primordial de la identidad nacional, además de configurar un comportamiento representativo del estatus.

La UDCM tenía bien presentes estas nociones, por lo que su apoyo a la lucha cristera corría en este sentido, hacia el mantenimiento de la moral. Fue por ello que la labor en áreas específicas de los valores y las costumbres continuaban, no como un elemento ocioso de la lucha por Cristo Rey, sino como un elemento primordial dentro de esta lucha en contra de la revolución y los cambios secularizadores.

---

<sup>308</sup> Soledad Loaeza, *op. cit.*, p. 41.

Fue así que, incluso desde una opinión internacional, la lucha de los católicos y de las católicas en México estaba siendo protagonizada por ciertas figuras de la militancia. En una publicación aparecida en Estados Unidos, se mencionaron tres figuras claves dentro de la resistencia católica en México: El obispo Pascual Díaz, el líder de la LNDLR, René Capistrán Garza y la señora Elena Lascuráin de Silva, presidenta de la UDCM. Según esta publicación, la labor de doña Elena resultaba primordial, porque representaba a las mujeres mexicanas que, prácticamente en su totalidad, eran católicas, además de que se el reconocía como una de las heroínas de la guerra cristera.<sup>309</sup>

Por un lado, la jerarquía estaba representada por el obispo Díaz, mientras que la militancia lo estaba por el señor Capistrán Garza, del lado de los varones, y por Elena Lascuráin, del lado de las mujeres. La distinción entre los géneros resulta interesante, porque se concibió que la participación de cada uno dentro del conflicto se enfocaría en cuestiones distintas. Mientras los hombres aportarían su fuerza y las argumentaciones jurídicas e ideológicas del movimiento, las mujeres colaborarían en cuestiones de índole moral.

Fue por ello que la UDCM continuó a lo largo del período de confrontación, de 1926 a 1929, persiguiendo los mismos objetivos que se habían planteado desde la fundación de la organización y la firma de sus estatutos. Aunque las Damas continuaron activas en el período en que se mantuvieron cerrados los templos, debido a que la propia dinámica de la Iglesia se trastocó, los puentes entre los diferentes centros de la UDCM, así como lo que tenían con los sacerdotes se vieron mermados.

Lo que puede observarse a través del estudio del Archivo del Comité Central de la UDCM, es que en el período del conflicto cristero, su producción documental disminuyó, lo que puede ser indicio de que las actividades de las Damas se modificaron. Al participar en las iniciativas de la Iglesia o de la LNDLR, ellas se inmiscuían, pero las diferentes secciones de las que se componía la organización necesariamente tuvieron que modificar sus objetivos y la orientación de sus trabajos.

---

<sup>309</sup> FMPV, "Striking to leading cohorts of the Church in Mexico", *The World*, caja 98, exp. 711, fol. 5916.

*III.12.- La Unión de Damas Católicas Mexicanas por la restauración de la cristiandad. El caso del Centro Regional de México.*

Al finalizar el año de 1926, la UDCM estaba dentro del conflicto religioso, aunque de manera reservada y plegada hacia el mandato eclesial. Aún así colaboraron con la LNDLR, que no rompió relaciones con la Iglesia católica mexicana, aunque actuaron de forma más autónoma que las propias Damas. De forma conjunta, todas las agrupaciones que estaban dentro de la LNDLR realizaron un acto público el 4 de diciembre, que tenía la intención de continuar fomentando el boicot, buscando su intensificación a partir de que unos días antes, en noviembre, la jerarquía hizo un llamado abierto para que se continuara con esa estrategia.

Dicho acto público consistió en una “globiza”, en la que fueron lanzados al aire seiscientos globos blancos con las letras de la LNDLR, con el objetivo de llamar la atención de la población y exhortarlos a que se abstuvieran de cualquier gasto superfluo como una forma de apoyo a la Iglesia. Este evento fue el último llamado a la población para apoyar pacíficamente a la Iglesia mediante el boicot, porque al paso del tiempo se fue agotando esa estrategia hasta quedar en el olvido. Con un grupo de hombres y mujeres luchando encarnizadamente en algunos puntos del país, la vía pacífica que representaba el boicot fue dejada de lado por un gran número de militantes que ingresaron a las filas de los ejércitos cristeros, ya fuera como soldados o como dirigentes ideológicos.

La UDCM por su parte, fue llamada por la jerarquía para atender otras cuestiones. En el mes de julio de 1927 el obispo de San Luis Potosí le envió una carta a la presidenta Elena Lascuráin para pedirle que se encargara de encontrarles una ocupación a los sacerdotes que estaban sin actividad por el cierre de templos. Le sugería actividades como “clases de religión, idiomas (especialmente inglés), artes, arquitectura, etc.”<sup>310</sup>

Debido a la modificación que sufrió la dinámica organizativa de la UDCM, los centros regionales y locales perdieron contacto con el Comité Central, con sede en la ciudad de México. Por eso a finales de 1929, cuando se había ya acordado un pacto entre la Iglesia y el Estado en México, el comité central de la UDCM pidió a los centros de todo el país que se pusieran de nuevo en contacto, y les enviaran informes acerca de lo que habían realizado durante los años de guerra.

---

<sup>310</sup> AHUFCM, Carta del obispo de San Luis Potosí a Elena Lascuráin de Silva, 12 de julio de 1927, caja 2, folder 12.

A través de uno de estos informes se pueden observar con cierto detalle las actividades a las que se dedicaron las Damas Católicas del Centro Regional de México. El documento que enviaron al Comité Central inicia hablando de las tensiones desatadas a partir de julio de 1926 con la expedición de la “Ley Calles” y el cierre de templos. Dice que convocaron a una junta en la que discutieron cuál sería el rumbo del Centro, y aunque la realización de una reunión de esa naturaleza estaba fuera de los estatutos, las Damas de aquél centro consideraron que la situación extraordinaria lo ameritaba, por lo que siguiendo las determinaciones del sacerdote que tenía bajo su cargo la dirección de ese centro, se dispusieron a discutir cuál sería su postura frente al desarrollo del conflicto.

El documento consigna que luego de haber discutido cuál sería el rumbo que tomaría la organización, el sacerdote Leopoldo Icaza, quien representaba la máxima autoridad para ese centro, propuso que él mismo sería el encargado de dirigir a las Damas el tiempo que durase el conflicto. Aunque la organización interna de la UDCM pretendía dotar a todas sus socias de la posibilidad de participar en la toma de decisiones a través de su asistencia a las asambleas –en donde además podían postularse como candidatas a presidenta, vicepresidenta o vocal-, en la reunión extraoficial que realizaron las socias del Centro Regional de México, discutieron cómo se conformaría su autoridad. Finalmente, consignan: “manifestándose todas las personas que componían la junta, completamente unidas a él, y dispuestas a secundarlo en todas sus decisiones,”<sup>311</sup> se tomó la decisión de que el padre Icaza tomara por completo la dirección del Centro.

Dentro del discurso del padre de aquél día, quedó registrado que: “el Padre Director trazó a grandes rasgos el papel de una verdadera Dama Católica, papel lleno de abnegación y sacrificio llevado si es necesario hasta el martirio;”<sup>312</sup> refiriéndose a la situación difícil por la que estaban atravesando la Iglesia católica y sus fieles, y a la necesidad de que, al menos las Damas, se plegaran a las decisiones episcopales.

Bajo estas condiciones, las socias del Centro Regional de México asumieron una actitud subordinada por completo a una nueva autoridad, ante la pérdida de contacto con el Comité Central, la dirigencia se expresó explícitamente como potestad del sacerdote correspondiente. Fue bajo su dirigencia que emprendieron trabajos durante el resto de ese

---

<sup>311</sup> AHUFCM, “Informe de trabajos llevado a cabo por el Centro Regional de México de la UDCM de agosto de 1926 a diciembre de 1928”, 1929, caja 2, folder 13.

<sup>312</sup> *Ibid.*

año, como la creación de un “Centro Local de Cristo Rey”, una colecta para poder pagarles a los trabajadores católicos y no asistieran a una marcha organizada por la CROM, y el traslado y clausura de una Academia de Empleadas, cuyo edificio fue clausurado por las autoridades.<sup>313</sup>

Debido a que el conflicto continuó, se tomó la decisión de elegir a una socia para tomar la presidencia del Centro. En condiciones normales, esto se habría decidido mediante la votación, sin embargo se determinó de forma vertical en el mes de octubre de 1927. “No pudiendo hacerse elecciones por lo anormal de la situación y teniendo en cuenta el mucho celo con que la Sra. Doña Juana Pitman de Labarthe ha trabajado en este Centro, el Ilmo. Sr. Ruiz a nombre del Ilmo. Arzobispo la nombró Presidenta Regional.”<sup>314</sup>

Fue entonces que se crearon o se pusieron en marcha diferentes secciones o comités, que tenían objetivos concretos, y más allá del apoyo a los sacerdotes encontrándoles una ocupación, el verdadero respaldo que le dieron a la jerarquía fue de índole económica. Se creó un Comité a favor de los Sacerdotes, con el fin de ayudarlos económica y moralmente: “Su primer cuidado fue ponerse incondicionalmente a las órdenes de los Ilmos. prelados a fin de prestar su ayuda tanto a ellos cuando fuera necesario, como a los sacerdotes de cualquier diócesis que se encontraran prisioneros o faltos de recursos.”<sup>315</sup>

La sumisión hacia los sacerdotes, como puede observarse, se expresó siempre, lo que ayuda a entender la postura antibélica de las Damas y su interés por conservar la institucionalidad y los estatutos, con dirigencias bien establecidas, aunque extraordinarias, debido a las circunstancias.

También se creó un comité especial de “Gestión de libertad de los sacerdotes prisioneros”, cuyas acciones iban encaminadas a ayudar a los sacerdotes que cayeran presos en la capital, mediante pagos de fianzas. Una de sus primeras acciones fue acompañar a los sacerdotes que debieron salir hacia el exilio, entre ellos al arzobispo Mora y del Río. También se les proporcionó una pensión para su manutención, y se financiaban entierros en caso de que alguno falleciera. Este comité también se encargó de llevar a cabo misas dentro de casas particulares, al menos cada dos semanas.

---

<sup>313</sup> *Ibid.*

<sup>314</sup> *Ibid.*

<sup>315</sup> *Ibid.*

Aunque los templos estaban cerrados, las misas continuaban, al menos para el sector de la población que permaneció cercano a los avatares de la institución. Las Damas asumieron la tarea de que la religión y los sacramentos no se suspendieran.

Hubo además, un comité llamado Comité Auxiliar de Prisioneros, que se fundó desde 1926 debido a que algunas socias de la UDCM fueron aprehendidas junto con ochenta personas que apoyaban de alguna forma la causa católica. “De entonces acá ha sido una cadena no interrumpida de prisioneros en las distintas cárceles de la ciudad a los que se ha tenido que defender. Habiendo sido en tan gran número los que una vez se encontraban en la Inspección que hubo necesidad de llevarles el desayuno en un carro lechero.”<sup>316</sup>

Otras secciones fueron la de Ayuda al Seminario, encargada de la manutención de los seminaristas; la sección de Auxilio a estudiantes, encargada de brindar becas; la sección de Entronizaciones, que se encargaba de que los pobres no se quedaran sin sacramentos, además de promover las entronizaciones al Corazón de Jesús en los hogares mediante la colocación de un altar; la sección de Escuelas, que contaba con dos escuelas a las que se entregaba dinero mensualmente para mantenerse; sección de Ropero de los pobres, encargada de dar ropa a los desposeídos; la sección de La piedad, encargada de “fomentar la piedad en las Damas, 'base de todas nuestras obras'. Se dedican al culto y actos piadosos”; la sección de la Cultura, en al que se impartían cursos de catecismo para las madres, además de otras actividades como la cocina, el tejido y los trabajos manuales; y la sección de Hospitales y de Catecismos, mediante los cuales se brindaba apoyo monetario e instrucción religiosa.

La descripción de las tareas asumidas por las Damas del Centro Regional de México desde el cierre de los templos en 1926, significa una ventana para observar los mecanismos de resistencia y apoyo a los que recurrieron las Damas Católicas. Es notable el nivel de cercanía que guardaron con la institución eclesiástica, no únicamente en la cuestión organizativa, sino también en la orientación que tomaron sus trabajos.

Dada su condición económica, pudieron apoyar con dinero a los sacerdotes, aunque también solían realzar colectas y kermeses para obtener recursos y, a través de ellos, realizar algún trabajo. Aunque enfocaron gran parte de sus acciones a cuestiones

---

<sup>316</sup> *Ibid.*

directamente relacionadas con el conflicto, con secciones como los comités de ayuda a sacerdotes o a prisioneros y prisioneras, no abandonaron el trabajo caritativo y el que concierne a la educación y a los actos piadosos. Dentro de la concepción religioso-política de las Damas, todas estas acciones iban encaminadas hacia el objetivo de mantener las bases espirituales de la población, lo que repercutiría en el campo social –desde su perspectiva influenciada por la doctrina del catolicismo social- al evitar que Dios se apartara de la vida cotidiana de la población. Por ello, actos como las entronizaciones a Jesucristo, tenían, además de un contenido religioso, un sesgo político, dado que en su concepción, donde estaba Dios y el catolicismo, las costumbres y la religiosidad “iluminaban” una realidad que desde su visión estaba siendo corrompida por el gobierno “ateo”. Por esa razón, encomendarse a Jesús implicaba una toma de partido político, y un acto de resistencia frente a la secularización y el laicismo.

El contacto entre el Comité Central y el Centro Regional de México, se verificó hasta que se concretaron los acuerdos ya en 1929. Aunque sería necesario realizar estudios locales que arrojaran las acciones de diversos Centros Regionales y Locales de la UDCM para tener una visión más aproximada de lo que éstos realizaron durante los años del conflicto, la pequeña ventana que significa ver lo realizado por el Centro Regional de la Capital es paradigmática, porque aún encontrándose muy cerca del Comité Central, interrumpieron la comunicación con éste. Entonces, podemos pensar que es muy probable que los demás Centros Regionales pudieran obtener cierto nivel de autonomía del centro, pero también que el límite de sus acciones fuese establecido por un sacerdote. Otra posibilidad es que el entusiasmo por continuar trabajando haya disminuido, y muchos Centros Regionales o Locales desaparecieron o vieran muy disminuidas sus filas.

Sin embargo, el apoyo de la UDCM continuó vigente, y en estrecha relación con la jerarquía, primordialmente mediante el apoyo económico que brindaron a los sacerdotes en el exilio. En julio de 1927 se envió una circular a la “junta proveedora del Comité Episcopal” que se había creado “alentada y sostenida la corporación por la palabra cálida, insinuante y poderosa del ilustre Secretario del Comité Mons. Pascual Díaz, S.J.”<sup>317</sup> y se había encargado de enviar mensualmente la cantidad de 300 dólares a los obispos en el exilio. Sin embargo, consignaban que se encontraban en una situación de crisis, por lo que

---

<sup>317</sup>AHUFM, “A las H.H. Damas Católicas que forman la junta proveedora del Comité Episcopal”, Caja 2, Folder 12.

requerían de mayor apoyo por parte de las socias, para poder continuar con su labor: “se les pide a vosotras, almas generosas, caritativas hijas de la Iglesia, de la cual tanto habéis merecido y que os habéis conquistado las bendiciones del Señor con vuestra oportuna generosidad, no abandonéis, si está en vuestras manos a vuestros padres y prelados y a vuestra aflijida madre Iglesia.”<sup>318</sup>

Ante el conflicto armado que se desarrollaba en diversos puntos del país, la UDCM continuó colaborando con las iniciativas de la LNDLR, tal y como sucedió en el mes de octubre de 1928, cuando fueron invitadas a participar junto con las demás organizaciones católicas, en la celebración de Cristo Rey a realizarse en la ciudad de México ese mismo mes con el fin de demostrar “al mundo entero que la cruel persecución lejos de debilitar nuestra fe y nuestra piedad, aviva aquélla y vigoriza ésta.”<sup>319</sup>

Además, continuaron interesadas de manera especial en la vigilancia de la moral y las “buenas costumbres”. Fue por ello que en 1927 la presidenta Elena Lascuráin inauguró una nueva sección que llamó “Fe, Sacrificio y Acción”, cuya labor estaría encaminada a “guardar el decoro de la mujer cristiana.”<sup>320</sup>

### *III. 13.- La creación de la Acción Católica Mexicana como resultado de los “Arreglos” y la adhesión de las Damas.*

Los cristeros y cristeras que en diversos puntos del país estaban en pie de lucha en nombre de Cristo Rey, fueron protagonistas de algunas victorias, pero en general, militarmente estaban siendo rebasados por el Ejército Federal. La táctica de la guerra de guerrillas del contingente cristero fue resultado de la desorganización generalizada y la ausencia de un liderazgo que lograra aglutinar los diversos levantamientos en diversos puntos del país, ya que aunque la LNDLR se había erigido como la cabeza del movimiento armado, su alcance fue limitado.

A lo largo de 1927, el ejército armado cristero sufrió un fuerte descenso, y para esta fecha no se había verificado ninguna batalla que pusiera realmente en peligro al Gobierno mexicano.<sup>321</sup> Además, con la sucesión presidencial en puerta, la reelección de Álvaro

---

<sup>318</sup>*Ibid.*

<sup>319</sup>AHUFCM, Carta del Comité Directivo de la Liga Nacional en Defensa de la Libertad Religiosa a la UDCM, 17 de Octubre de 1928, Caja 2, Folder 13.

<sup>320</sup>AHUFCM, Carta de Angelina F. de Díaz a Elena Lascuráin de Silva, Caja 2, Folder 11.

<sup>321</sup>Alicia Olivera, *op. cit.*, p. 212.



Obregón, último caudillo de la Revolución, implicaba el mantenimiento del anticlericalismo gubernamental. Por ello, para un importante número de católicos y católicas, tanto Obregón como Calles personificaban el espíritu antirreligioso y un peligro para el orden social cristiano.

Antes de que se verificaran las elecciones presidenciales, Álvaro Obregón sufrió dos atentados encabezados por católicos miembros de la LNLDR. El primero de ellos ocurrió el 13 de noviembre de 1927, cuando una bomba fue arrojada al auto en que viajaba el general. El segundo atentado ocurrió a mediados de abril de 1928 en la ciudad de Celaya, en el que se comprobó que los autores también eran católicos. Finalmente, el 17 de julio de 1928, luego de realizadas las elecciones y de haber triunfado Obregón para encabezar el Ejecutivo por segunda ocasión, el presidente electo fue asesinado por José de León Toral, miembro de la ACJM. Este hecho trajo consigo una crisis política que derivó en el establecimiento de un orden político que se ha denominado como “maximato”, con tres presidentes en un periodo de seis años: Emilio Portes Gil, Pascual Ortiz Rubio y Abelardo L. Rodríguez, quienes, aún encabezando oficialmente el Ejecutivo, eran controlados por el “Jefe Máximo”, Plutarco Elías Calles.

En este contexto se verificó la firma de los llamados “Arreglos” entre la Iglesia católica y el gobierno mexicano con Emilio Portes Gil como presidente provisional. La celebración de elecciones extraordinarias en 1929 para elegir al presidente constitucional, dieron alguna esperanza a los católicos y católicas militantes, que en un primer momento apoyaron la candidatura de José Vasconcelos. Sin embargo, éste finalmente se distanció del movimiento armado al condenar la rebelión del general José Gonzalo Escobar de marzo de 1929, quien había logrado cooptar a algunas gavillas de cristeros en su movimiento en contra de las maniobras militares del secretario de Guerra, Plutarco Elías Calles.

El fracaso de esta rebelión y la actitud conciliadora del Comité Episcopal, dieron como resultado el desaliento de los cristeros y el aumento de probabilidades de que se verificara el fin de la guerra cristera.

En el proceso de negociación entre la jerarquía eclesiástica y el gobierno mexicano, se insertó la participación del Episcopado Norteamericano y de la National Catholic Welfare Conference, a través del embajador estadounidense en México, Dwight W.

Morrow quien y del padre John J. Burke, secretario del Comité Permanente de Obispos de los Estados Unidos.

Las pláticas para poner fin al conflicto se habían verificado desde tiempo atrás, cuando en marzo de 1928 se celebró una primera reunión entre los personajes antes mencionados. Aunque el padre Burke pidió al presidente Calles que permitiera a la jerarquía eclesiástica ejercer el culto con libertad y dentro de la ley, el presidente se mostró muy estricto y no cedió un ápice.

La UDCM, con motivo de estas reuniones expresó su anhelo de que se llegara a un acuerdo: “esperamos en Dios Nuestro Señor que las noticias que con insistencia circulan sean pronto una dulce realidad que nos haga disfrutar de la anhelada paz de la Iglesia que tanto deseamos.”<sup>322</sup> Pero esta primera reunión no dio resultado; aún así, el obispo de San Luis Potosí sugirió a las Damas que tomaran parte en la resolución del conflicto, y envió una carta dirigida a la señora Elena Lascuráin diciéndole:

...es hazaña digna de Nerón y Dioclesiano que sobrepasan el record de aquéllos emperadores paganos. ¿No será posible, hija, que se hagan gestiones para evitar tan grande infamia? ¿No podría buscarse la intercesión de la mamá de Portes Gil? Dicen que es buena, siquiera para el resguardo del honor de su hijo.<sup>323</sup>

Pero la solución al conflicto armado se verificaría por otros medios. En la primera mitad de 1929 se mantuvieron constantes pláticas entre algunos representantes del Comité Episcopal y del gobierno, que dieron como resultado la firma de los llamados “Arreglos” el 21 de junio de ese año. Estos acuerdos implicaron el fin del conflicto armado mediante la reanudación de los cultos y la devolución de los templos a las iglesias, y aunque no tuvieron carácter oficial, definieron lo que se ha llamado un *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado en México, en donde se conservó la legislación anticlerical, pero no se puso en marcha.

Las organizaciones de católicos y católicas militantes -aún siendo importantes artífices de la participación pública de la Iglesia católica-, permanecieron al margen, y finalmente acataron las disposiciones de la jerarquía. La LNDLR, y en especial la ACJM, fueron reacias a aceptar un acuerdo en el cual se olvidaba que el fin de la lucha era la

---

<sup>322</sup> AHUFCM, Carta de Elena Lascuráin de Silva a Don Juan Lainé, caja 2, folder 14.

<sup>323</sup> AHUFCM, Carta del obispo de San Luis a Elena Lascuráin de Silva, caja 2, folder 14.

derogación de las leyes anticlericales, marginando de hecho a quienes se levantaron en armas. Pero finalmente tuvieron que ceder. Por su parte, la UDCM celebró la llegada de la paz, y felicitó especialmente al delegado apostólico Leopoldo Ruiz y Flores por las gestiones:

La UDCM, hija sumisa de la Iglesia, felicita muy de corazón a V. Excia. Ilma. y Rvdma. por el feliz éxito que ha tenido en el comienzo de sus gestiones para solucionar el conflicto religioso; y protesta a la Santa Sede, a su Excia. Ilma. y Rvma. Y a todo el Episcopado Mexicano su filial e incondicional adhesión prometiendo seguir hasta la menor de sus indicaciones con toda la fidelidad y continuar orando hasta obtener mayores bienes.<sup>324</sup>

La sumisión tanto de Elena Lascuráin como de las demás socias de la UDCM hacia los prelados continuó durante el proceso de negociación, y se fortaleció después, cuando la jerarquía católica decidió formar la Acción Católica Mexicana (ACM), con el fin de “apaciguar” a los católicos y católicas que participaron activamente en el conflicto armado.

La UDCM se plegó a esta iniciativa de la Iglesia católica mexicana, y además de cambiar su nombre por el de Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM) -nombre que conserva hasta la fecha-, se convirtió en una de las cuatro organizaciones fundamentales<sup>325</sup> de la nueva institución eclesial que controlaría de cerca las acciones de la militancia organizada.

---

<sup>324</sup>AHUFM, Carta de Elena Lascuráin de Silva a Leopoldo Ruiz y Flores, caja 2, folder 14.

<sup>325</sup>Las otras organizaciones, además de la UFCM son: la Unión de Católicos Mexicanos (UCM), compuesta por varones adultos; la Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) conformada por varones jóvenes; y la Acción Católica de la Juventud Femenina Mexicana (ACJFM), en la que militan las mujeres jóvenes.

### *Conclusión.*

La Iglesia católica mexicana atravesó por un periodo de importantes transformaciones en la década de 1920. Luego de la caída del gobierno de Venustiano Carranza, y con el ascenso de Álvaro Obregón como presidente constitucional, las ideas que desde finales del siglo XIX se venían gestando dentro de la cúpula eclesiástica, sobre la necesidad de ejercer una influencia en los asuntos públicos, pudieron concretarse institucionalmente a través de la creación del SSM. Esta organización, concebida como una confederación de las distintas asociaciones de laicos y laicas militantes, significó un mecanismo fundamental para el ejercicio del catolicismo social en México.

El catolicismo social consideraba que el mundo estaba en decadencia como consecuencia de la pérdida de los valores católicos, a partir de que el liberalismo tuvo a bien separar los asuntos públicos de los privados, y en donde se consideraba a la religión como una cuestión individual, que debía estar alejada de las decisiones públicas. Muchos católicos y católicas, siguiendo los principios derivados de esta doctrina, consideraron que podían contribuir a revertir el proceso de secularización.

La UDCM fue una organización que tuvo la peculiaridad de haber estado compuesta únicamente por mujeres de clase media y alta. Sus atribuciones estuvieron dirigidas hacia cuestiones que estaban dentro de los márgenes que la jerarquía eclesiástica concibió como propios para las mujeres. Fue por ello que la concepción cultural del género femenino, fue determinante en la relación que se estableció entre el clero y la UDCM.

La religión católica jugó un papel fundamental en la conformación de esta concepción cultural, ya que en tanto esquema de ideas, el catolicismo consideraba -y considera aún- a la mujer como un ser subordinado al varón, en quien recaía, además, la responsabilidad de reproducir los valores y esquemas del comportamiento moralmente aceptable desde el catolicismo, dentro del esquema familiar, en el hogar y en los espacios privados. Fue por ello que, a diferencia de las organizaciones de militantes varones -como la ACJM o la Orden Caballeros de Colón-, la UDCM estuvo sujeta a una vigilancia y dirección muy férreas por parte de la jerarquía eclesiástica, que delineó y determinó lo que podían, y lo que no podían hacer las Damas. Éstas, por su parte, aceptaron sin reparos la subordinación hacia la institución, avalando el esquema de sumisión y reproduciendo el discurso legitimador de las distinciones de género, así como las relaciones de poder

patriarcales que, incluso, estaban convencidas debían perpetuarse para mantener el orden social ideal.

Las socias de la UDCM, dirigidas por la jerarquía, consideraban que su campo de acción debía insertarse dentro de los espacios para los que estaban destinadas desde su condición de género. Por ello, emprendieron acciones para contribuir con la obra social de la Iglesia católica mexicana desde una trinchera limitada al espacio privado.

A partir de la oficialización de los estatutos de la UDCM durante el Primer Congreso Nacional de la Unión de Damas Católicas Mexicanas, celebrado en la ciudad de México en 1922, se puso de manifiesto que las mujeres asociadas a esta organización debían emprender acciones encaminadas al mantenimiento de costumbres, ritos, tradiciones y comportamientos con base en la religión católica. Fue por ello que pusieron un especial énfasis en cuestiones como la vigilancia de las costumbres y de la vestimenta, la evangelización, el mantenimiento de los ritos, el catecismo, la caridad, y la censura de ideas “inmorales” que comenzaban a popularizarse gracias a los medios de difusión masiva.

Sin embargo, la iniciativa de la Iglesia católica para fomentar la participación de las mujeres dentro del activismo basado en el catolicismo social, tuvo una contradicción con el propio discurso de género del dogma católico: a pesar de que se consideraba que el activismo público de las católicas era una “desafortunada necesidad”, el clero fomentó la participación de las mujeres en los espacios públicos. Dicha participación estuvo sumamente limitada al enfocarse precisamente al mantenimiento de una estructura basada en el poder patriarcal.

El contexto político derivado de los conflictos entre la Iglesia y el Estado en México, latentes desde el ascenso del liberalismo político en el siglo XIX, tuvo como consecuencia que la UDCM surgiera inserta en la disputa entre el modelo católico y el de los gobiernos nacidos de la Revolución mexicana iniciada en 1910.

Debido a esta coyuntura, las socias de la UDCM actuaron en los espacios privados como una forma de resistencia militante ante las transformaciones que se sucedían como resultado tanto de las reformas sociales emprendidas por los gobiernos revolucionarios, como del surgimiento de nuevos modelos de comportamiento fomentados por el

mercantilismo y la economía de entreguerras, que se difundían a través de los medios de difusión masiva de ese entonces: la prensa, la radio y el cinematógrafo.

Fue por ello que la disociación marcada entre el mundo público y el mundo privado, no tuvo fronteras claras en la cultura política de nuestras Damas. Para ellas, las acciones de resistencia hacia las vertiginosas transformaciones culturales que se experimentaron a lo largo de la década de 1920, tendrían repercusiones en toda la estructura social. Quizá el ámbito que ejemplifica esta cuestión con mayor nitidez es el de la educación. En ese espacio, las Damas vieron un coto de poder fundamental para emprender la obra recristianizadora; por ello, el establecimiento de la educación laica tanto en las escuelas públicas como privadas fue concebido como la transgresión de la libertad de pensamiento, porque modificaba las conciencias de las nuevas generaciones. Decían que los padres eran los únicos que debían decidir cómo sería la educación de sus hijos, por lo que consideraban a la educación oficial laica como una limitación a una libertad fundamental dentro del propio discurso liberal.

Así, aunque querían combatir al liberalismo, las socias de la UDCM -y en general los miembros y las miembros de las organizaciones católicas-, se valieron de los principios de esa doctrina política para argumentar en contra de la educación laica. Esta cuestión, incluso, abonó en la toma de conciencia de algunas Damas de que su activismo transitaba por el camino de la política, aún cuando las mujeres no eran reconocidas sujetas de derechos políticos en México. Fue por ello que rumbo al Segundo Congreso Nacional de la Unión de Damas Católicas Mexicanas, celebrado en la ciudad de México en 1925, una socia michoacana propuso modificar el artículo 1º de los estatutos, con el fin de que se reconociera que el activismo de la UDCM se movía en el terreno político.

Peticiones como esta, sin embargo, no podían ir muy lejos en una organización que estaba supeditada a los dictados de la jerarquía masculina católica, que no tenía el menor interés en que se hiciera explícito el activismo político de los católicos y las católicas en nombre de la Iglesia, ya que ello habría significado una transgresión de la normatividad constitucional que impedía la participación política del clero, o de los católicos en nombre de su religión.

Aún así, el endurecimiento de la aplicación de la legislación anticlerical que comenzó a perfilarse desde la campaña presidencial de Plutarco Elías Calles en 1923 y

1924, llevó a la militancia católica a radicalizar también su postura frente al gobierno en turno, fue entonces que la militancia católica comenzó a discutir la necesidad de actuar conjuntamente. En el marco del Segundo Congreso Eucarístico, realizado en la ciudad de México en 1924, propusieron la formación de una organización que aglutinara a las asociaciones de católicos y católicas. Así surgió la Confederación de Organizaciones Católicas, antecedente directo de la organización que se formaría hacia la primera mitad de 1925 y tomaría la dirigencia del movimiento cristero: la LNDLR.

La UDCM formó parte de ambas asociaciones, y secundó las iniciativas de trabajo en conjunto con los demás laicos y laicas. Sin embargo, en 1926 frente a la llamada “Ley Calles” que reglamentaba los delitos relativos al culto público, la postura de la UDCM fue divergente con respecto a la de la LNDLR, que se decidió por la vía armada como el único medio para exigir la eliminación de la legislación anticlerical de la Constitución de 1917. Aunque las Damas no participaron con la LNDLR en la toma de las armas, tampoco rompieron su relación con ella, como sí lo hicieron los Caballeros de Colón y la Adoración Nocturna. Después de todo, desde su formación la dirigencia de la LNDLR de hecho había marginado a las Damas, prescindiendo de una representación formal de esta organización en sus reuniones. Al igual que la jerarquía, los fieles varones no concibieron la participación de las mujeres como fundamental más allá de su apoyo moral y económico.

Aunque cabe apuntar que aún cuando la UDCM no secundó la propuesta de la LNDLR de tomar las armas, tampoco la rechazó. Esta postura ambigua puede explicarse por la total subordinación que las Damas siempre tuvieron hacia la jerarquía, que de la misma forma, tampoco se manifestó en contra de que los católicos lucharan encarnizadamente por Cristo Rey. Así, su postura ante la beligerancia de la LNDLR fue, igual que la del episcopado, la omisión. Pero las Damas continuaron con su apoyo al clero, primordialmente de tipo económico, así como mediante la continua vigilancia de las costumbres que, consideraban, podía ser su aportación hacia la restauración de un orden social cristiano.

Frente a los “Arreglos” entre la Iglesia católica y el Estado en México en 1929, la UDCM mantuvo una postura apegada a los dictados de la jerarquía: brindaron su apoyo a la creación de la ACM y se plegaron a la decisión episcopal de cambiar nuevamente su nombre por el de UFCM, modificaron sus estatutos para formar parte de la nueva

confederación de organizaciones de laicos y laicas, y fueron una de las cuatro organizaciones fundamentales de la iniciativa de la Iglesia para retomar el control de los fieles a través de una vigilancia más estricta, luego de tres años de lucha encarnizada. La necesidad de la Iglesia de apaciguar los ánimos de los católicos y las católicas beligerantes no encontró problema alguno en la UDCM, que siempre se plegó sin cuestionamiento alguno a los dictados de la jerarquía.

A pesar de que el Estado mexicano y la Iglesia católica se hallaban en una situación tensa debido a una disputa por concepciones distintas del ejercicio del poder político, ambas instituciones guardaban similitudes con respecto a su concepción del comportamiento que consideraban deseable para los individuos. Aunque el proyecto de nación revolucionario realizó reformas sociales con el fin de mejorar las condiciones de vida de amplios sectores de la población, el problema de la subordinación de las mujeres no fue considerado por la clase política en general como una cuestión relevante. Incluso, desde las instituciones se continuó perpetuando el esquema patriarcal, al considerar que las mujeres no tenían la suficiente capacidad para dirigir su destino ni participar en política. La negativa a otorgarles el sufragio fue la manifestación más clara de su condición de subordinación en los ámbitos públicos.

Resulta paradójico en este sentido que la Iglesia católica haya fomentado la participación pública de las mujeres, pero dentro de márgenes muy estrechos, y siempre bajo estricta vigilancia. Por ello, los límites de esa experiencia de organización femenina, estribaron en que ellas mismas estuvieron inmersas en la institución que eleva a nivel de dogma la subordinación de las mujeres frente a los hombres.



## *Fuentes y Bibliografía.*

### *Archivos*

Archivo Histórico de la Unión Femenina Católica Mexicana, resguardado por la Universidad Iberoamericana.

Fondo Miguel Palomar y Vizcarra, resguardado por la Universidad Nacional Autónoma de México.

Archivo Histórico de la Acción Católica Mexicana, resguardado por la Universidad Iberoamericana.

### *Prensa*

*El Universal*

*Excélsior*

*El amigo de la verdad*

*The World*

### *Bibliografía*

Adame Goddard, Jorge *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

Aguirre Cristiani, Gabriela, *¿Una historia compartida? Revolución Mexicana y catolicismo social, 1913-1924*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2008

Aspe Armella, María Luisa, *La formación social y política de los católicos mexicanos: la Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos*, México, Universidad Iberoamericana, 2008.

Ávila Espinosa, Felipe, “Una renovada misión: las organizaciones católicas de trabajadores entre 1906 y 1911”, *Estudios de Historia moderna y contemporánea de México*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 27, 2004.

Bachetta, Paola y Power, Margaret, *Right-wing Women: From Conservatives to Extremists Around the World*, Routledge, 2002.

Balderrama, Luis C., *El clero y el gobierno en México. Apuntes para la historia de la crisis en 1926*, México, s/e, 1927.

Bard, Christine (ed.), *Un siglo de antifeminismo. El largo camino de la emancipación de la mujer*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

Blancarte, Roberto, “La doctrina social del Episcopado Católico Mexicano”, en Roberto Blancarte, (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Bremauntz, Alberto, *El sufragio femenino desde el punto de vista constitucional*, México, Frente Socialista de Abogados, 1937.

Cabrera, Luis, *Obra política*, estudio preliminar y edición de Eugenia Meyer, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1954.

Castro, Pedro, *Álvaro Obregón. Fuego y cenizas de la Revolución Mexicana*, México, Era, Conaculta, 2009.

Campuzano, Luisa (coord.), *Mujeres latinoamericanas del siglo XX. Historia y cultura*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1998, tomo II.

Cano, Gabriela, “Las feministas en campaña. La primera mitad del siglo XX”, en *Debate Feminista*, México, septiembre de 1991.

Cano, Gabriela y José Valenzuela, Georgette (coords.), *Cuatro estudios de género en el México urbano del siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa, Programa Universitario de Estudios de Género, 2001.

Cano, Gabriela, Jocelyn Olcott, y Mary Kay Vaughan, (comp.), *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Castillo, Antonia *Hasta el cuello en la cristería. Antonia Castillo platica con Agustín Vaca*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2003.

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

Ceballos, Manuel *Política, trabajo y religión*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1990.

Ceballos, Manuel “Rerum Novarum en México: cuarenta años entra la conciliación y la intransigencia (1891-1931)”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 40. julio-septiembre, 1987.

Córdova, Arnaldo, *La ideología de la Revolución Mexicana*, México, Era, 1991.

Correa, Eduardo *El partido católico Nacional y sus detractores. Explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Cumberland, Charles, *La Revolución Mexicana. Los años constitucionalistas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

Curley, Robert, “Los laicos, la democracia cristiana y la Revolución Mexicana, 1911-1926”, *Signos Históricos*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, núm. 7, enero-junio, 2002.

Chávez Sánchez, Eduardo, *La Iglesia de México entre Dictaduras, revoluciones y persecuciones*, México, Porrúa, 1998.

Danés, Edgar, *Noticias del Edén: la Iglesia Católica y la Constitución Mexicana*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2008.

*Doctrina social de la Iglesia. Desde la “Rerum Novarum” a la “Mater et Magistra”*, Madrid, Rialp, 1963.

Duby, George y Perrot, Michelle (eds.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 2000, vol. 5.

Galeana, Patricia, *La verdadera historia de la ciudadanía de las mujeres. A 50 años del reconocimiento del derecho a votar*, México, Cámara de Diputados, LVIII Legislatura, Comisión de Derechos Humanos de la Asamblea legislativa del Distrito Federal, Federación Mexicana de Universitarias AC, 1993.

Galeana, Patricia (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México, Archivo General de la Nación, 2001.

Galindo, Hermila, *La Doctrina Carranza y el acercamiento indolatino*, México [s.e.], 1918.

García Flores, Margarita, *¿Sólo para mujeres? Y en medio de nosotras el macho como un Dios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

González, Fernando M., *La Iglesia del silencio. De mártires y pederastas*, México, Tusquets, 2009.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, Bazant y Mílada, *Tradiciones y conflictos. Historia de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica*, México, El Colegio de México, 2007.

Gutiérrez Casillas, José, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1974.

José Valenzuela, Georgette, “Campaña, rebelión y elecciones presidenciales de 1923 y 1924 en México”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, No. 23, 2002.

José Valenzuela, Georgette, *La campaña presidencial de 1923-1924 en México*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1998.

Larín, Nicolás, *La rebelión de los cristeros (1926-1929)*, México, Era, 1965.

Loeza, Soledad, *Clases medias y política en México: la querrela escolar, 1959-1963*, México, El Colegio de México, 1988.

Macías, Anna, *Contra viento y marea. El movimiento feminista en México hasta 1940*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, CIESAS, 2002.

Meyer, Jean *El catolicismo social en México hasta 1913*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1985.

Meyer, Jean, *La cristiada*, México, Siglo XXI, 1974, 3 vols.

*Memoria del Congreso Internacional sobre la Revolución Mexicana*, México, 1991, vol. I.

Morant, Isabel (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra, 2006, tomo IV.

Monroy Huitrón, Guadalupe, *Política educativa de la Revolución 1910-1940*, México, Secretaría de Educación Pública, 1985.

Muriel, Josefina, *Conventos de monjas en la época novohispana*, JUS, 1995.

Muriel, Josefina, *Cultura femenina novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1994 o

Muriel, Josefina, *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995.

Muñiz, Elsa, *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Miguel Ángel Porrúa, 2002.

O'Dogherty, Laura, "Restaurarlo todo en Cristo. La Unión de Damas Católicas Mexicanas 1920-1926", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 14, 1991.

Olimón Nolasco, Manuel, *Paz a medias. El "modus vivendi" entre la Iglesia y el Estado y su crisis (1929-1931)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008.

Olivera, Alicia, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966.

Pacheco Hinojosa, María Marta, *La Iglesia católica en la sociedad mexicana (1958-1973)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2005.

Padilla Rangel, Yolanda *La reorganización católica en Aguascalientes. 1929-1959*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001.

Patrick Dooley, Francis, *Los cristeros, Calles y el catolicismo mexicano*, trad. María Emilia Martínez Negrete, México, Secretaría de Educación Pública, 1976, col. Sepsetentas.

*Primer Congreso Nacional Feminista de México 1916*, México, Instituto Nacional de Fomento a la Vivienda, 1975.

Ramírez Rancaño, Mario, *La reacción mexicana y su exilio durante la Revolución de 1910*, México, Miguel Ángel Porrúa, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

Ramos, Carmen, “Mujeres y género en México: a mitad del camino y de la década”, en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, invierno de 1995

Ramos, Manuel *El monacato femenino en el Imperio español: Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, CONDUMEX, 1995.

Ramos, Manuel (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, CONDUMEX, 1998.

Reguer, Consuelo, *Dios y mi derecho. Antecedentes-Epopeya-Clímax de la Epopeya Cristera Obispos-Boletines y Documentos*, México, Editorial Jus, 4 vols.

Reyes, Aurelio de los, *Cine y sociedad en México, 1896-1930. Bajo el cielo de México*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, vol. II.

Reyes, Aurelio de los, *Historia de la vida cotidiana en México. Siglo XX, campo y ciudad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, vol. V.

Rius Facius, Antonio, *La Juventud Católica y la Revolución Mexicana 1910-1925*, México, Jus, 1963.

Rius Facius, Antonio, *Méjico cristero. Historia de la ACJM, 1925 a 1931*, México, Patria, 1960.

Rodríguez, Cristóbal, *Cristeros contra cristianos*, México, Revolución, 1967.

Romero de Solís, José Miguel, *El Aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, El Colegio de Michoacán, Archivo Histórico del municipio de Colima, 2006.

Savarino, Franco y Mutolo, Andrea, *Del conflicto a la conciliación. Iglesia y Estado en México siglo XX*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.

Scott, Joan Wallach, *Género e historia*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008

Solé Romeo, Gloria, *Historia del feminismo (siglos XIX y XX)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1995.

Tuñón, Esperanza, *Mujeres que se organizan: el Frente Único Pro Derechos de la Mujer, 1935-1938*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Porrúa, 1992.

Tuñón, Enriqueta, *¡Al fin podemos elegir y ser electas. El sufragio femenino en México 1935-1953*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés, 1992.

Vaca, Agustín, *Los secretos en la historia. Las cristeras*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 1998.

Zanca, Jorge A., *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad, 1955-1966*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2006.

#### *Tesis*

Silva de la Rosa, Ana Patricia, *Los Caballeros de Colón y su participación en el conflicto religioso de 1926 a 1929*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004 (Tesis de Licenciatura en Historia).

Vieyra Sánchez, Lilia, *El anticlericalismo constitucionalista y la Virgen de Guadalupe: análisis del atentado dinamitero en 1921*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1994 (Tesis de Licenciatura en Historia).

*Anexo 1*

**Reglamento del Primer Congreso Nacional.**

Art. 1º- El objeto del primer Congreso Nacional de la U.D.C.M. será la constitución oficial de la Federación Nacional de todos los Centros que hasta ahora han actuado aisladamente y además el estudio y resolución de las cuestiones planteadas en la convocatoria respectiva.

Art. 2º- El Consejo estará formado:

I.- Por las Delegadas de los Centros Regionales.

II.- Por las Delegadas de los Centros Locales.

III.- Por los Sres. Directores Eclesiásticos.

Art. 3º- Los demás miembros de la Asociación que no sean Delegadas, tendrán libre acceso a las sesiones del Congreso.

Art. 4º- El régimen interior del Consejo estará a cargo de una Presidenta, dos Vicepresidentas y dos Secretarias: las tres primeras se renovarán cada día.

Art 5º- En la sesión de Apertura fungirá la Mesa Directiva del Centro de la Ciudad de México.

La primera sesión principiará por la elección de las Presidentas y Vicepresidentas que deberán fungir en ésta y en cada una de las sesiones siguientes.

Habrá un número suficiente de Prosecretarias permanentes durante la celebración del Consejo.

Art. 6 º- En las sesiones no podrán tratarse otros asuntos que los expresados en la convocatoria citada en el Artículo 1º, sirviendo de base para las discusiones solamente las conclusiones derivadas de la materia expuesta por la ponencia.

Art. 7º- Las proposiciones que no hubieran sido formuladas del modo dicho, sólo podrán ser discutidas en último término si fueren aprobadas por una Comisión especial que designará el Consejo y ante quienes deberán ser presentadas por escrito a más tardar la víspera de la sesión correspondiente.

Art. 8º- Todas las sesiones principiarán con la recitación de las preces que hará el Ilmo. Sr. Obispo o Director Eclesiástico que presida la sesión.

Art. 9º- En las discusiones se observarán las siguientes reglas: a.- Tendrán voz y voto en las deliberaciones: I.- Los Directores Eclesiásticos y el Director del Secretariado Social Mexicano.

II.- Las Delegadas cuyas credenciales hubieran sido aprobadas.

b.- Tendrán sólo voz constitutiva las demás socias de la UDCM

c.- Las otras personas invitadas al consejo podrán tener voz constitutiva por concesión especial de la Presidencia.

Art 10°- Las votaciones se computarán como sigue:

I.- Las votaciones se harán INDIVIDUALMENTE.

I.- Cada grupo afiliado tiene derecho a tres votos.

III.-Ningún Delegado puede acumular más de 10 votos.

IV.- Cada Comité Diocesano tendrá un voto además de los tres dichos.

Art. 11°- En las elecciones de funcionarias la votación será NOMINAL y por ESCRUTINIO SECRETO. La Presidenta nombrará a los escrutadores.

Art. 12°- El Consejo hará la elección de una Presidenta, una Vicepresidenta y dos vocales que integrarán el Comité General que deberá fungir en el periodo siguiente junto con una Secretaria designada por la Presidenta.

Art. 13°- Las elecciones de Presidenta y Vicepresidenta se harán individualmente y la de los otros miembros del Comité General será simultánea y recaerá en las personas que obtengan mayor número de votos.

Art. 14°- Los casos no previstos en el presente reglamento estarán sujetos a la decisión del Consejo.

*Restaurarlo todo en Cristo.*



Anexo 2

**Testimonio del acta de protocolización de los Estatutos de la Unión Nacional de Damas Católicas Mexicanas.**  
(Selección)

México, a 4 de Diciembre de 1922. [Por el Licenciado Manuel Martínez y Madero. Notaria Número seis]

*Estatutos Generales de la Unión de Damas Católicas Mexicanas*

*Capítulo Primero*

*Naturaleza y fin de la Unión.*

Art. 1.- La Unión Nacional de Damas Católicas Mexicanas es una Confederación de todas las “Uniones de Damas Católicas” establecidas en la República Mexicana y comprende todas las obras que, mediante la acción e influencia de estas “uniones”, tengan por objeto poner al servicio de la restauración social cristiana la influencia de la mujer católica, en la familia y en la sociedad.

Art. 2.- La UNDCM proclama por patrono de todas sus obras al Sacratísimo Corazón de Jesús y a la Santísima Virgen de Guadalupe. En testimonio de reconocimiento y amor se compromete a celebrar cada uno de sus Centros una fiesta anual y solemne el primer domingo del año en honor del Sagrado Corazón de Jesús y el doce de Noviembre en honor de la Virgen de Guadalupe.

Art. 3.- El fin de la Unión es estimular, coordinar y robustecer los esfuerzos aislados para hacer más eficaz el apostolado de la mujer mexicana en pro de la religión y del orden social. Su carácter distintivo será el de una obra que ayude a todos y no estorbe a ninguna.

Art. 4.- La actividad de la Unión se desarrollará exclusivamente en el terreno social y religioso y será completamente extraño a la política.

Art. 5.- Las fuentes en las que se inspira esta acción serán, una piedad sincera, profunda e ilustrada y una caridad solícita, desinteresada y discreta. Este mismo espíritu de caridad hará que entre las socias se fomente la más estrecha fraternidad cristiana, ayudándose mutuamente y sobrellevándose con delicada indulgencia, como quienes aspiran unidad a fines tan elevados.

Art. 6.- La Unión no solo procurará fundar obras propias, sino que también prestará su cooperación, de acuerdo con su espíritu, a todas aquellas obras en que su celo abnegado espere difundir el bien.

Art. 7.- [...] Se procurará que haya un número suficiente de secciones a fin de que las diversas aptitudes, gustos e inclinaciones de las socias encuentren conveniente aplicación.

Art. 8.- Entre las obras que emprendan habrá algunas de carácter nacional, otras de carácter regional y algunas de carácter puramente local; unas permanentes y otras transitorias. Las primeras, en las que por tener que trabajar en ellas sistemáticamente todos los centros, serán determinadas en la Asamblea General de cada año; las de carácter regional y local en las Asambleas Regionales y reglamentos particulares de cada centro. En casos urgentes y tratándose de obras transitorias podrán determinarlas los Comités respectivos.

Art. 9.- Se proponen entre otras, las obras siguientes:

Fomento de vocaciones eclesiásticas y auxilio al seminario.

La obra de las buenas lecturas, bibliotecas populares y circulantes.

Buena prensa, fundación de periódicos, hojas de propaganda, etc.

Ayuda y fomento de las asociaciones juveniles católicas.

Escuelas de niños pobres.

Escuelas nocturnas y dominicales para adultos, obreros, sirvientes, etc.

Academias nocturnas de perfeccionamiento en diversos estudios y artes femeninas.

Catecismo para niños.

Estudio de la religión para adultos.

Obra de la entronización del Sagrado Corazón de Jesús y de nuestra Señora de Guadalupe, principalmente en los hogares pobres.

Patronatos dominicales para sirvientes.

Patronatos dominicales para niñas.

Oratorios festivos conforme al plan del V. Don Bosco

Talleres de costura.

Obra de los Tabernáculos para proveer de ornamentos a las iglesias pobres.

Obra de preservación y regeneración de la joven.

Obra moralizadora de espectáculos, modas, relaciones sociales, etc.

Campaña contra la propaganda del protestantismo, teosofismo, etc.

Fomento a la organización del Magisterio Católico.

Fomento de la obra de organización profesional de las diversas clases sociales.

Fomento de industrias domésticas propias de hogares pobres.

Obra especial de primeras comuniones de adultos.

Obra de proyecciones fotoeléctricas y cinematográficas.

Dispensario para los pobres.

Visita a los hospitales y casas de corrección.

Las obras enunciadas y otras parecidas se irán estableciendo a medida que la conveniencia de las requieran. Habrá además, en cada centro una sección de Propaganda de la Unión y

otra de estudio de los problemas religiosos y sociales en cuya intervención deberá intervenir la Unión.

### *Capítulo Segundo.*

#### *De las socias*

Art. 10.- Se admitirán socias de todas las clases sociales y se clasificarán en la forma siguiente:

Puramente activas que trabajan y no dan cuota.

Activas cooperadoras, que trabaja y pagan cuota.

Bienhechoras, que darán cuota anual de \$40 o más

Honorarias, serán aquéllas personas a quienes los Comités juzgaren acreedoras a este título por sus relevantes méritos para con la Unión.

Art. 11.- Serán socias las personas mayores de quince años que habiendo sido presentadas por dos socias hagan su solicitud por escrito firmando la carta impresa que se les presentará, en la que declaran su conocimiento de los estatutos, su compromiso de sujetarse a ellos y las activas además la sección particular en que desean trabajar.

Art. 12.- Se formará y reglamentará la Vanguardia de la Unión de Damas Católicas con las menores de quince años, que se considerarán socias aspirantes y se procurará adquieran el espíritu de la obra y se preparen a ser excelentes socias activas.

### *Capítulo Tercero*

#### *Del régimen de la Unión y servicio de los centros*

Art. 13.- El gobierno de la UNDCM corresponde primeramente a la Asamblea General como cuerpo legislativo para toda la Unión Nacional. En segundo lugar al Comité Central, el cual hará efectivos los acuerdos de dicha Asamblea y gobernará la Unión conforme a los estatutos generales, a los Reglamentos particulares y a los acuerdos tomados en sus asambleas o juntas generales.

Art. 14.- Cada sección tendrá un subcomité propio subordinado al Comité Local.

Art. 15.- El Comité central residirá en México D.F., se compondrá de Presidenta, Vicepresidenta, Secretaria, y dos vocales. Además habrá tantas vocales delegadas cuantas son las Uniones Regionales confederadas, alas cuales deberán integrar el Consejo Central cuando se traten de asuntos que afecten a toda la Unión Nacional.

Art. 16.- El Comité Central se reunirá en Consejo, con las Delegadas residentes en México y con las residentes fuera, que oportunamente citadas, puedan concurrir, una vez al mes, y

cuando la Presidenta, de acuerdo con el Director lo estime necesario o lo pidan las dos terceras partes de sus miembros. A las delegadas ausentes que no puedan concurrir, comunicará por escrito los asuntos tratados y resoluciones tomadas.

Art. 17.- El Consejo Central reconoce como Director neto al Ilmo. Y Rmo. Arzobispo de México, nombrado por la Santa Sede, presidente de la Acción Social Católica en la república Mexicana, tendrá un sacerdote auxiliar que lo representa en las Juntas y Asambleas como director Efectivo.

Art.18.- El Director nato del Comité Regional será el prelado Diocesano, el cual nombrará al sacerdote que haga sus veces ante la Unión.

Art. 19.- El Comité local tendrá un Director Eclesiástico nombrado por el prelado respectivo.

Art. 20.- Los miembros del Comité Central se nombrarán en la Asamblea General por mayoría de votos; se renovarán por mitad cada dos años. Todos son reelegibles por una sola vez, pero no podrán desempeñar el mismo cargo más de dos periodos consecutivos.

Art. 21.- Los Comités Regionales y Locales se constituirán de una manera semejante al Comité Central.

Art. 22.- El Sub-Comité de cada sección será nombrado por elección de todas las socias que lo integran. En el caso de que no haya número suficiente de estas el nombramiento del Sub-Comité corresponde al Comité Local.

Art. 23.- Entre los servicios que el Comité Central ha de prestar a las Uniones Regionales y por medio de estas a los Centros Locales, se enumeran los siguientes:

- a) Representación de las mismas ante las autoridades Federales en sus relaciones con las organizaciones nacionales y extranjeras de carácter social y en su actuación general.
- b) Estableciendo un centro de consultas e iniciativas, para servicio de dichas Uniones.
- c) Apoyo moral y representación ante la Sociedad, de los intereses regionales y locales si lo pidieren. Estos mismos servicios, en la debida proporción, recibirán los Centros Locales de su Centro regional.

Art. 24.- Como medio para cumplir con el artículo anterior, la Unión Nacional de Damas Católicas Mexicanas adopta por órgano oficial suyo en la prensa, la revista “La Dama

Católica Mexicana”, con la obligación de suscribirse a ella todos y cada uno de los centros, así regionales como locales y recomendación de difundirla entre las socias.

#### *Capítulo Cuarto.*

##### *De los centros regionales y locales.*

Art. 25.- Los Centros Regionales, son autónomos en su régimen interior y en la administración de sus fondos. Guardarán, sin embargo, la subordinación debida al Comité Central en todo lo que acordase la Asamblea General, como obra de carácter nacional, según se dijo en el Art. 8. La sede de cada centro regional será designada por el prelado respectivo.

Art. 26.- Se llaman Centros Locales los constituidos en poblaciones en las que no hay Centro Regional. Estos son también autónomos como los anteriores guardando solo subordinación en los asuntos de carácter general al Comité Regional y el Central.

Art. 27.- Los Centros regionales y Locales formarán sus reglamentos particulares, de acuerdo con estos estatutos y siguiendo las indicaciones de su propia experiencia. Unos y otros se gobernarán por sus respectivos Comités, nombrados conforme al Artículo veintiuno.

#### *Capítulo Quinto.*

##### *De las secciones.*

Art. 28.- Las secciones son grupos activos que trabajan inmediatamente en las obras emprendidas por la Unión.

Art. 29.- Cada sección se registrará por un subcomité, compuesto por Presidenta, Secretaria y Tesorera, el cual procederá siempre de acuerdo con el Comité Local. En la colecta de fondos para su obra propia y administración de los mismos, tendrá libertad de iniciativa, pero estará obligado a dar cuenta de todo al Comité, según las instrucciones que este recibe.

Art. 30.- Cada sección tendrá sus Juntas particulares cuando lo estime conveniente la Presidenta, de acuerdo con el director o lo pidan las tres cuartas partes de las socias.

Art. 31.- Cada sección procurará formar su reglamento interior, sometiéndolo a aprobación del Comité Local.

Art. 32.- Las Presidentas de Secciones son Vocales del Comité Local.

*Capítulo sexto.*

*Asambleas Generales. Congresos Nacionales.*

Art 33.- La Unión de Damas católicas Mexicanas, celebrará anualmente, en el mes de Octubre, su Asamblea general con asistencia obligatoria de una a tres delegados por cada Centro Regional y a ser posible de los Directores Regionales.

Art.34.- La convocatoria a la Asamblea General se hará con dos meses de anticipación, acompañada del esquema a qu deben sujetarse los trabajos de la misma.

Art. 35.- En esta Asamblea rendirán un informe anual de sus trabajos, tanto el Comité Central, como cada uno de los Regionales y se renovarán los cargos del Comité Central, según lo establecido en el artículo veinte, siendo elegibles todas las socias legalmente capaces.

Art. 36.- La Unión Nacional de damas católicas Mexicanas celebrará Congresos Nacionales por lo menos cada tres años. La preparación y organización y convocatoria corresponden a la Asamblea General o por delegación especial de esta al Comité Central.

*Capítulo séptimo.*

*Asambleas Regionales y Locales. Juntas de Sección.*

Art. 37.- Cada centro Regional celebrará en el mes de septiembre su Asamblea Regional. La convocatoria se hará con un mes de anticipación, acompañada del esquema general y del particular que formen para los trabajos de carácter regional.

Art. 38.- En la Asamblea regional a) rendirán informe anual tanto el Comité Regional como cada uno de los locales. b) Se discutirán los asuntos de interés regional y local, el esquema general y los puntos que hayan de proporcionarse a la Asamblea General y c) Se nombrarán las delegadas a esta.

Art. 39.- De la misma manera y con el mismo objeto se celebrarán anualmente la Asamblea Local y en ella rendirán el informe anual de los trabajos las Secciones.

Art. 40.- Las Juntas Generales de Secciones tendrán lugar con toda la frecuencia posible para mantener activo el celo por las obras. Su informe se presentará mensualmente al Comité Local correspondiente.

*Capítulo octavo.*

*Fondos de la UNDCM*

Art. 41.- Los fondos de la Unión se formarán:

- a) Con las cuotas de las socias.
- b) Con los donativos que reciba.
- c) Con los ingresos de rifas, colectas extraordinarias, y fiestas que organicen, previo el permiso del Prelado respectivo, etc. Las secciones no podrán organizar fiestas sin el consentimiento y dirección de su Centro respectivo.

Art. 42.- Cada Comité administrará sus propios recursos.

Art. 43.- Todas las Uniones concurrirán a los gastos de orden general de la Unión Nacional con una contribución de \$ 0.10 centavos por cada socia que pague por lo menos \$ 0.20 de cuota.

*Capítulo Nueve.*

*Reforma de los estatutos.*

Art. 44.- estos estatutos serán permanentes y no se pueden reformar en todo o en parte sino en la Asamblea General y previa solicitud firmada por una tercera parte de las delegadas y aprobada por la mayoría absoluta de votos. Las reformas hechas no tendrán valor sin la aprobación del Ilmo. Arzobispo de México.

### **Organización social de las clases medias.**

Todas las clases de la sociedad se organizan:

los patronos se sindicalizan;

los propietarios se sindicalizan;

los terratenientes se sindicalizan

#### **sólo las clases medias**

las dignas y sufridas clases medias,

viven en un aislamiento semejante al de los cadáveres

¿por qué esta anomalía?

¿Acaso no sufren las clases medias?

¿Viven en un lecho de rosas?

Las clases medias son ciertamente las más necesitadas de organización.

Sus males no son de carácter político

Sufren por su aislamiento

Padecen por falta de organización

**¡¡¡AY DEL QUE ESTÁ SOLO!!!**

si cae no tiene quien lo levante...

si sufre, nadie se acercará a consolarlo

La sociabilidad de los hombres es una necesidad y es un lenitivo.

Muerta para siempre la funesta doctrina del **individualismo**

los hombre se apresurarán a salvarse de los males sociales por la **COOPERACIÓN**

por la unificación de sus esfuerzos individuales

¿Cómo proteger al comerciante o industrial en pequeño contra el acaparador, la

concurrencia desleal y la falta de crédito? ¿Cómo asegurar a las clases medias el descanso

dominical, la facilidad de encontrar trabajo en condiciones justas y la preparación adecuada

por medio de escuelas profesionales apropiadas? ¿Cómo apartarlas de la empleomanía?

¿Cómo defenderlas de los profesionistas sin conciencia? ¿Cómo evitarles los daños de la

vida cara, cómo reducir las cargas por la elevación de las rentas y la insalubridad de las

habitaciones? ¿Cómo protegerlas contra la enfermedad, la invalidez, la viudedad, la

ancianidad, el paro, la labor excesiva y agotante, el alcoholismo, la prostitución, etc.?



Por medio de la Organización **DENTRO DE SUS PROFESIONES PROPIAS**

¿Será posible?

Si ellas quieren será posible

¡Clases medias, vuestra hora ha sonado!

acudid a nuestro llamamiento:

no convocamos guerreros para la lucha

reunimos pacíficos grupos de hombres

buenos para la **concordia**, para el **bienestar**, para el **engrandecimiento de todos**.

¿A quienes dirigimos este caluroso y fraternal llamamiento?

A todos los buenos,

a todos los que sufren,

a todos los que trabajan:

a los profesionistas, a los maestros, a los comerciantes e industriales en pequeño, a los pequeños agricultores, etc.

hombres, mujeres, jóvenes, ancianos.

Cada uno tiene su puesto

Cada uno tiene su mérito

¿Cuál es nuestra bandera?

**UNIÓN, RELIGIÓN, INDEPENDENCIA**

*Anexo 4*

**Informe de trabajos llevado a cabo por el Centro Regional de México de la UDCM de Agosto de 1926 a Diciembre de 1928.**

(Selección)

Con el fin de no interrumpir trabajos, sino de redoblar esfuerzos, se convocó a Junta Extraordinaria a la Directiva el 21 de Julio de 1926. En ella el Padre Don Leopoldo Icaza asumió por completo la dirección inmediata del Centro con todas sus responsabilidades “manifestándose todas las personas que componían la junta, completamente unidas a él y dispuestas a secundarlo en todas sus decisiones.”

La 1ª acción- Que no se cerrará el Edificio Social del Centro y que continuara con sus obras, y si, por algún motivo el gobernador lo clausura, se utilizarán las casas particulares para las juntas con el fin de que ninguna Sección paralizara sus trabajos.

En junta del 25 de Julio, la Srita. Pdta. Doña Carlota L. de Algara no pudo asistir por cuidado de su familia. El Padre Director trazó a grandes rasgos el papel de una verdadera Dama Católica “papel lleno de abnegación y sacrificio llevado si es necesario hasta el martirio.” La Vicepresidenta Sra. Juana Pitman de Labarthe contestó “protestando a nombre de todas las Damas, ser fieles a nuestros compromisos en medio de las mayores dificultades y peligros. El aplauso con que fueron acogidas estas palabras manifestó que todas nos uníamos muy de corazón a la protesta de la Señora Labarthe.”

Se formaron dos Comités Extraordinarios:

30 de Agosto de 1926 - El P. Director determinó celebrar Misa dos veces por semana para que no falten sacramentos.

Ayudar a los empleados católicos cesados de sus puestos por no ir a marcha anticatólica. La Sra. Labarthe consiguió \$500.00

25 de Agosto - Se fundó el Centro Local de Cristo rey en el distrito de General Anaya con 100 socias

9 de Septiembre de 1926 - catearon y clausuraron el Domicilio Social del Centro.

30 de Marzo de 1927- segundo cateo- se quitaron los sellos [de clausura] a condición de que se desocupara la casa inmediatamente y no se estableciera en ninguna parte. Los muebles fueron llevados a una bodega alquilada para eso, y los de la Academia de Empleadas llevados a la casa de la calle de Chile, donde se había abierto ya la Academia.

14 de Julio de 1927- En junta se determinó que se retirara el apoyo a la Academia de Empleadas “en vista de las apremiantes necesidades de los sacerdotes” ya que estas “podrían sostenerse por sí solas, para poder emplear el dinero que a ellas se daba en ayuda a los sacerdotes.”

13 de Agosto de 1927. Murió el Padre Don Leopoldo Icaza—En 1914 estuvo a punto de extinguirse la Unión de Damas. Le fue encomendada al P. cuando había sólo 8 Damas y “antes de morir tuvo el consuelo de verla extendida por toda la República, y que el número de Damas ascendiera alrededor de 22000.”

En junta del 23 de Septiembre de 1927 se dio lectura al nombramiento que el Ilmo. Y Rmo. Dr. Don Maximino Ruiz y Flores, Obispo Titular de Derbe a nombre del Ilmo. Sr. Arzobispo, se dignó hacer al Sr. Pbro. Dr. Don Ramón García Plaza, como Director de este centro. Ese día Doña Carlota L. de Algara confirmó su renuncia por tener que ausentarse de la República.

“No pudiendo hacerse elecciones por lo anormal de la situación y teniendo en cuenta el mucho celo con que la Sra. Doña Juana Pitman de Labarthe ha trabajado en este Centro, el Ilmo. Sr. Ruiz a nombre del Ilmo. Arzobispo la nombró Presidenta Regional. Dicho nombramiento se leyó en junta celebrada el 14 de octubre del mismo año.”

“En junta del 2 de Agosto de 1928, la Sra. Presidenta presentó al Rmo. Padre Don Luis M. Zaragoza S.J., nombrado por el Ilmo. Sr. Ruiz y Flores, Sub-Director de este Centro. El Rmo. Padre se ofreció a ayudar a las Damas en sus diferentes secciones.”

Secciones:

-Comité a favor de los sacerdotes. Su primer cuidado fue ponerse incondicionalmente a las órdenes de los Ilmos. prelados a fin de prestar su ayuda tanto a ellos cuando fuera necesario, como a los sacerdotes de cualquier diócesis que se encontraran prisioneros o faltos de recursos.

-Gestión de libertad de los sacerdotes prisioneros. Se les acompañó a su viaje al destierro. Se les ayudó lo más que se pudo a sacerdotes desterrados (especialmente al Ilmo. Y Rmo. Dr. Don José Mora y del Río) y se les acompañó a la estación. Se ha ayudado a los sacerdotes de la Capital cuando han sido aprehendidos, y a los que fueron retirados de capellanías, vicarías o curatos se les proporcionó alojamiento. A los que han tenido que salir del país, se les ha prestado algún auxilio para sus gastos de viaje. Todos los que han

solicitado ropa la han obtenido. Se ha pagado el entierro de los sacerdotes que han muerto. El Comité se ha preocupado especialmente en que todos los sacerdotes celebren el Santo Sacrificio de la Misa. Se han buscado casas particulares en donde se pueda celebrar.

Cantidad de dinero recolectado \$17.028.06

Gastado \$16.331.00

En caja \$697.06.00

-Comité Auxiliar de Prisiones. Tuvo que trabajar inmediatamente después de su fundación: el 15 de Agosto de 1926 fueron aprehendidas y llevadas a la inspección de la Policía dos Damas pertenecientes a este Centro y 80 personas más. El Comité les llevó alimentos y abrigos a quienes los necesitaban.

“De entonces acá ha sido una cadena no interrumpida de prisioneros en las distintas cárceles de la ciudad a los que se ha tenido que defender. Habiendo sido en tan gran número los que una vez se encontraban en la Inspección que hubo necesidad de llevarles el desayuno en un carro lechero.” Este comité se encarga de gestionar la libertad de los detenidos. A los que han sido consignados a las Islas Marías se les da dinero, abrigos, etc. Cuando se ha tenido noticia de que Jesucristo Sacramentado ha sido llevado a la Inspección, las señoras del Comité, llenas de pena por esa profanación, han logrado con sus súplicas y ruegos sacarlo de ahí.

Especial mención merece el último reparto hecho en la penitenciaría en la cárcel de Belén: 400 bultos de ropa, 400 tortas compuestas y una gran cantidad de naranjas.

En la tarde 200 bultos de ropa, 400 tortas compuestas, naranjas y paletas heladas.

Pasan de 6800 las personas que han sido atendidas en su cautiverio.

Siendo el número de comidas que se han dado 10.333

Entradas \$5.849.99

Salidas \$5.744.99

Caja \$105.00

-Sección del Seminario

Ayuda al Seminario, mientras estuvo abierto se pagaron 20 becas.

Navidad se llevó aguinaldo: en 1926 bufandas tejidas por las socias, pasteles, dulces y fruta. En 1927 ropa, dulces y fruta. En 1928 se aplaza para febrero.

Le dan dinero al seminario

De Julio de 1926 a Diciembre de 1928 se dieron \$12.520.07

Saldo disponible en 1929 \$1.072.25

-Sección de Auxilio a Estudiantes. Se les daban \$150 pesos mensuales, luego \$135 y luego \$120 por disminución de entradas.

Desde Junio de 1927 se determinó que la Sección reuniera semillas y ropa usada para las familias de los estudiantes. Se ha ayudado mensualmente a 16 familias con semillas, ropa y dinero para rentas, pago de luz y necesidades urgentes.

Entradas \$6.764.30

Salidas \$6.732.25

Caja \$32.05

-Sección entronizaciones. Que los pobres no carezcan de sacramento. “Al ver que por más esfuerzos que hacía el corto número de personas dedicadas a esta obra, era imposible hacer el gran bien que por este medio se alcanza, se determinó invitar a la LNDLR para que por medio de ella y unida a esta sección, se entronizara por todas partes al Sagrado Corazón.”

Entronizaciones 4168

Comuniones 5104

Comuniones por el reinado social 1151

Primeras comuniones 27

Primeras comuniones de niño 153

Confesiones 5120

Bautizo de adultos 13

Bautizos de niños 112

Matrimonios 170

Conversiones 22

Misas en vecindades 31

Comuniones de personas alejadas de los sacramentos 53

Misas celebradas por el reinado social 2

Misas en hogares entronizados 57

Horas santas 5

Enfermos auxiliados 9

Confirmaciones 15

Niños inscritos en el apostolado infantil 2507

-Sección de Escuelas. Tenían 2 escuelas que se clausuraron a fines de 1926

Una de niños párvulos hasta 4º

Y otra de párvulos hasta 1º

Pasan dinero a \$50.00 al Colegio Italiano \$60.00 a escuela del Asilo Colón. Es ayuda a escuelas particulares para evitar que los niños vayan a escuelas de gobierno.

Entradas \$3.673.10

Salidas \$3.222.12

Caja \$450.98

-Sección del Ropero de los Pobres. Se han cosido 6.794 prendas. Al Hospital se han dado 10.432

Entradas \$790.24

Salidas \$721.66

Caja \$68.58

-Sección del Socorro Perpetuo. Socorrer a pobres vergonzantes a la vez que fomentar en ellos la piedad. En 1926 se socorrió a 73 familias. Ahora (Dic. De 1928) a 119 familias.

Entradas \$9.113.57

Salidas \$8.613.97

Caja \$499.50

-Sección de la Piedad. Fomentar la piedad en las Damas “base de todas nuestras obras”. Se dedican al culto y actos piadosos.

Gira del Santísimo. Permanencia de Jesucristo Sacramentado en las casas de las Damas “Jefes de División”

Ejercicios espirituales

Peregrinaciones a la basílica

Entradas \$ 6.870.30

Salidas \$53.15

-Sección de cultura. “Preparar a las madres de familia para que den a sus hijos una sólida educación cristiana dedicándose también a la enseñanza de la religión a los niños y en caso necesario a los hombres. Cuenta con dos grupos; uno de socias honorarias, Damas en su mayoría y otro formado por un grupo de señoritas encargadas de impartir la enseñanza que

a continuación se expresa: Religión, Cuidado y educación de los hijos, Higiene y Medicina casera, Cocina, Repostería, Corte, Confección, Costura y Trabajos manuales.

Entradas \$1.325.50

Salidas \$2.257.45

-Sección de Hospitales. Visitas des veces por semana a Hospitales. Que enfermos graves reciban sacramento. En pabellones de maternidad al mes se bautizaron de 40 a 60 niños.

Entradas \$803.45

Salidas: 757.50

Saldo \$45.95

-Sección de Catecismos. Suplir en cuanto sea posible la falta de instrucción religiosa en los Colegios.

Han fundado 72 centros de doctrina

Han impartido clase a 4000 niños.

Se compró un aparato de proyecciones cinematográficas para hacer más atractiva la asistencia al catecismo.

Entradas = Salidas \$7.500.00

El total de entradas y salidas de la Tesorería Regional

Entradas \$20.024.02

Salidas \$16.704.52

Que unido a las secciones da un total de

Entradas \$92.498.56

Salidas \$89.075.83

“Al terminar el año de 1926 contaba este Centro Regional con 14 Centros Locales de los cuales la mayoría, dispersos y perseguidos todos sus miembros, han paralizado sus actividades y no se obtienen informes de ellos, los que han seguido trabajando y que merecen un elogio especial por su benemérita labor son los de San Ángel, Coyoacán y Cristo Rey por separado se darán los informes de ellos.”

**Estatutos de la Unión Católica Femenina Mexicana.**

(Selección)

Art. 1. Es uno de los órganos de la acción católica mexicana, desarrollará sus actividades con una filial y absoluta dependencia de la Santa Sede y prestará su cooperación a los Obispos y párrocos en todas las obras de defensa y desarrollo del reino de Dios.

*Estatutos de los grupos parroquiales.*

Art. I. El grupo parroquial de Damas Católicas mexicanas estará formado por todas las mujeres católicas de la parroquia que sean casadas o viudas y por las solteras que hayan cumplido los 30 años, en casos especiales pueden ser admitidas desde los 25 años. Se entiende aquí por mujeres católicas a aquellas que profesan su fé y que observan una conducta moral que no desdiga esa misma fé.

Art. II. Para fundar un grupo bastan 12 socias.

Art. III. Para proceder a la formación de un grupo parroquial se deberá tener la aprobación del párroco y del Centro Diocesano de la UDCM.

Art. VI. El grupo estará gobernado por una mesa directiva compuesta de Presidenta, Vicepresidenta una Secretaria una Prosecretaria una Tesorera y una Protesorera y varias Vocales en número de una tres o cinco.

Art. VII. La Presidenta Vicepresidenta Tesorera y Protesorera durarán en su cargo dos años, serán designadas en elección anual alternando las titulares con las vices por todas las socias a ser posible y si no, por una representación proporcional a ellas, que no sea menor del cinco por ciento o por una electora escogida entre cada cinco, cada diez, o cada veinte socias, siguiendo el orden alfabético de las inscripciones, ó por algún otro sistema semejante a éste.

No serán reelegibles para el mismo puesto en el periodo inmediato.

No habrá elecciones al terminar el primer año de la fundación del grupo.

La Secretaria y la Prosecretaria serán nombradas por la Presidenta y durarán en su cargo lo que ella dure. Podrán ser confirmadas en sus puestos por la Secretaria entrante.

Las Vocales serán elegidas cada año por la Junta Diocesana ya constituida. Son reelegibles.

Art. VIII. La Mesa Directiva se reunirá ordinariamente por lo menos una vez al mes; extraordinariamente cuando el párroco o la Presidenta lo consideren conveniente ó cuando una tercera parte, por lo menos de las socias lo soliciten por escrito.



Art. IX. La Presidenta representará al grupo ante las autoridades, ante las demás organizaciones y ante toda persona en general. A ella toca convocar para las sesiones tanto ordinarias como extraordinarias y presidirlas.

Los acuerdos de carácter administrativo los firmará la Presidenta con la Secretaria y los de orden económico con la tesorera.

Art. X. La Secretaria llevará una lista de todas la socias, citará para las sesiones y levantará el acta de las mismas. Preparará oportunamente la orden del día. Las socias del grupo parroquial podrán enviar a la secretaria, con la debida anticipación, los asuntos que deseen sean incluidos en la orden del día.

Art. XI. La Tesorera recogerá y administrará los fondos del grupo según las instrucciones que haya recibido de la Mesa Directiva.

Art. XII. Estos fondos serán:

A-. Las cuotas mensuales que deberán dar las socias cuyo monto determinará cada una según sus propios recursos, teniendo en cuenta que esta cooperación pecuniaria es la más importante de todas las que dé periódicamente la Iglesia.

B.- Los donativos y colectas extraordinarias que se podrán organizar de acuerdo con la Mesa Directiva.

Para cualquier gasto deberá tener el visto Bueno de la Presidenta.

Del producto de todos estos fondos entregará un diez por ciento a la Junta Parroquial de Acción Católica y mandará otro diez por ciento al centro Diocesano de la UDCM

Art. XIV. El Asistente Eclesiástico del grupo Parroquial será el párroco o algún Sacerdote delegado por él a menos que la autoridad Eclesiástica juzgue oportuno disponer de otra cosa.

Art XI. El asistente Eclesiástico cuidará de que las actividades del grupo se desarrollen de acuerdo con las normas dadas por la autoridad eclesiástica.

Tendrá derecho de asistir a las sesiones de la Mesa directiva lo mismo que a las reuniones generales y tendrá la facultad para suspender las resoluciones tomadas cuando él las considere en oposición a las direcciones superiores.