

EL PUEBLO

EL PERIODICO DE TODOS

Registrado como Art. de Lib. Cien. con fecha 10 de agosto de 1935.

¿Un periodico

OPORTUNO,
AMENO Y VERAZ?

Ese es este periodico

CUARTA EPOCA

ANO X

HERMOSILLO A LAS VIERNES 19 DE MARZO DE 1937

DIRIGIDA
ISRAEL C. GONZALEZ

NUM. 496

LOS CATOLICOS SE REUNIERON EN LA PLAZA ZARAGOZA Y PIDIERON LAS IGLESIAS HOY

LAS MASAS POPULARES DERECHISTAS ESTAN PIDIENDO ACTOS DE VENGANZA

Exigen a los jefes rebeldes que sean fusilados 2,000 comunistas que están presos.

La pena del Talión en este caso:

Ojo por ojo, diente por diente

Nuevo Divorcio de la Niña Lupe

LOS ANGELES, enero 4 -- Lupe Velez, la temperamental actriz mexicana, demandó hoy en divorcio, en las Cortes de Los Angeles, a su esposo Johnny Weismuller, acusándolo de crueldad en sus relaciones maritales y declarando haberse separado de él con fecha primero de este mes.

Esta es la segunda demanda de divorcio presentada por Lupe en contra de Johnny, aún cuando la primera, en julio de 1934, fue retirada por ella misma poco después de declarar que había ocurrido una reconciliación.



"El saber de mis hijos hará mi grandeza"

«EL GOBIERNO NO PUEDE MÁS QUE DIOS»

Género, ciudadanía y conflicto Iglesia-Estado en el Sonora posrevolucionario

Elizabeth Cejudo Ramos

Una Multitud Invadió el Recinto Desde el Piso Hasta las Torres

El órgano, mudo varios años, sonó bajo la presión de delicadas manos femeninas.--Lo que se robaron los profanadores de la última dictadura

Una hora después en que do las huellas de los profanadores. Unas cuantas veces la noticia de la catedral, las habían sido encendidas en la "abierto", y que tal cosa el altar mayor; algunas se refan ardiendo en las mano

Puntuales estuvieron muchas mujeres a la hora de la cita

UNA COMISION

Fu é nombrada para que hablara con el señor Gobernador

Nuevamente se Reorganiza la Campaña Nacional Contra la Educación Socialista

En la ciudad de Guadalajara se ha declarado la huelga escolar en todos los planteles y se hará propaganda para que cunda en otros Estados

COLECCIÓN
**TEXTOS
ACADEMICOS**

148

“El gobierno no puede más que Dios”

Género, ciudadanía y conflicto Iglesia-Estado
en el Sonora posrevolucionario

Elizabeth Cejudo Ramos



"El saber de mis hijos
hará mi grandeza"

Colección TEXTOS ACADÉMICOS, No. 148

“El gobierno no puede más que Dios”

Género, ciudadanía y conflicto Iglesia-Estado en el Sonora posrevolucionario

Derechos reservados para esta edición:

D. R.© 2021, Elizabeth Cejudo Ramos

D. R.© 2021, Universidad de Sonora

Blvd. Luis Encinas y Rosales s/n, colonia Centro

C. P. 83000, Hermosillo, Sonora, México

Teléfono: (662) 259-22-18

www.unison.mx

editorial@unison.mx

ISBN: 978-607-518-413-5

DOI: <https://doi.org/10.47807/UNISON.72>

Primera edición: Mayo de 2021

Corrección de estilo: Lenny Monjardín Olivas

Corrección de galeras: Sheila Abeli Corrales Martínez

Diseño de interiores: María Guadalupe Meneses Tarazón

Diseño de portada: Leonel López Peraza

Esta obra fue dictaminada a doble ciego por pares académicos y aprobada para su publicación por el Comité Editorial de la colección “Textos académicos”.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización escrita de su legítimo titular de derechos.

Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana. Reg. Núm. 3661.

DIRECTORIO

Dr. Enrique Fernando Velázquez Contreras
Rector

Dr. Ramón Enrique Robles Zepeda
Secretario General Académico

Dra. Rosa María Montesinos Cisneros
Secretaria General Administrativa

Dra. María Rita Plancarte Martínez
Vicerrectora Unidad Regional Centro

M. C. Luis Enrique Riojas Duarte
Vicerrector Unidad Regional Norte

Dra. Adriana Leticia Navarro Verdugo
Vicerrectora Unidad Regional Sur

Dr. Rodolfo Basurto Álvarez
Director de Vinculación y Difusión

COMITÉ EDITORIAL DE LA COLECCIÓN “TEXTOS ACADÉMICOS”

M.C. Marianna Lyubarets, Dr. Federico Zayas Pérez, Dr. Daniel González Lomelí,
Dr. Fortino Corral Rodríguez, Dr. José Javier González Gutierrez, Dr. Omar Iván
Gavotto Nogales y Mtro. Marco Antonio Soto Román.

Contenido

Agradecimientos.....	10
Introducción.....	12
1. La diócesis de Sonora: de la estabilidad porfiriana al estallido revolucionario.....	29
1.1 La diócesis de Sonora (1893-1902).....	30
1.2 La gestión de Ignacio Valdespino y Díaz.....	32
1.2.1 Educación religiosa.....	34
1.2.2 Asociaciones piadosas, predominancia femenina	37
1.2.3 La buena prensa.....	39
1.2.4 Mantenimiento del seminario	41
1.2.5 La cuestión social.....	42
1.3 Participación de mujeres	46
1.4 La revolución maderista y el Partido Católico Nacional	49
1.5 El gobierno de Carranza, primeras manifestaciones de anticlericalismo.....	54
1.6 Constitución de 1917, nuevas reglas del juego	56
1.7 Juan Navarrete y Guerrero, el nuevo obispo de Sonora	57
2. Catolicismo social y acción católica femenina: el proyecto pastoral del obispo Juan Navarrete y Guerrero	61
2.1 Lucha contra el constitucionalismo y consolidación del grupo Sonora: situación política a la llegada de Navarrete.....	62
2.2 El proyecto pastoral contra la indiferencia religiosa.....	64
2.2.1 La formación de sacerdotes	66
2.2.2 El campo educativo.....	69
2.2.3 Prensa y círculos de obreros.....	71
2.2.4 Liga Diocesana de Sonora, acción católica femenina en marcha.....	73

2.3 Una pausa obligada, el conflicto de 1926.....	81
3. Resistencia pasiva contra el proyecto revolucionario: mujeres católicas laicas frente a la campaña desfanatizadora en Sonora.....	83
3.1 Un nuevo conflicto Iglesia-Estado luego de los arreglos de 1929.....	84
3.2 La campaña desfanatizadora en Sonora.....	89
3.2.1 Control y expulsión de sacerdotes.....	92
3.2.2 Cierre y ocupación de templos	98
3.2.3 Combate al “pensamiento fanático” entre la niñez	102
3.2.4 Actividades culturales y actos iconoclastas	108
3.3 Las mujeres en la defensa del proyecto pastoral de Navarrete.....	114
3.4 Estrategias de resistencia pasiva contra la campaña desfanatizadora.....	120
3.4.1 Celebración del culto religioso y sacramentos en domicilios particulares.....	122
3.4.2 Realización de reuniones y distribución de propaganda	126
3.4.3 Ausentismo y clases de catecismo contra la educación socialista	129
4. “Beatas” a la esfera pública. Estrategias de participación política de las mujeres católicas durante el conflicto religioso en Sonora.....	134
4.1 El rompimiento Calles-Cárdenas, un nuevo escenario para Sonora	135
4.1.1 Crisis y expulsión del callismo: el triunfo de Yocupicio	139
4.2 “Ciudadanas y católicas”: de la resistencia pasiva a la intervención pública.....	142
4.3 Estrategias discursivas y negociación: peticiones para la recuperación de templos y regreso de sacerdotes.....	147
4.3.1 Recolección de firmas	150

4.3.2	Autorreconocimiento de estatus y derechos	152
4.3.3	Recursos discursivos.....	155
4.3.4	Interlocución con tres niveles de gobierno y actores locales.....	160
4.4	“El gobierno no puede más que Dios”. Visibilidad e irrupción de espacios públicos	163
4.5	La elección de 1936, contexto de oportunidad política: participación de mujeres católicas en apoyo a Román Yocupicio.....	169
4.5.1	“Viva la Virgen de Guadalupe, viva Yocupicio, viva Cristo Rey”: reapertura de templos	173
5.	Entre el modelo eclesial y el estatal: construcción de la nueva mujer en el Sonora posrevolucionario.....	176
5.1	¿Católica o revolucionaria? Configuración de un modelo de mujer en la posrevolución sonoreense.....	178
5.1.1	Madre y compañera de lucha en una Revolución patriarcal	181
5.1.2	“Mujeres conscientes”: maestras y sindicalistas en pro de la campaña desfanatizadora en Sonora.....	189
5.1.2.1	Las profesoras	190
5.1.2.2	Las sindicalistas	194
5.2	Virgen y madre: el modelo católico de mujer en la posrevolución.....	195
5.3	La mujer católica sonoreense, conformación de una identidad.....	204
5.3.1	El sufragio femenino en México y la configuración de la mujer política.....	206
5.3.1.1	La efervescencia electoral en Sonora	210
5.3.2	Las representaciones de “damas católicas” en los discursos revolucionarios y disidentes.....	212
5.3.2.1	Enemigas de la revolución	213
5.3.2.2	La abnegada luchadora.....	216
5.3.3	Construcción histórica de la identidad: los efectos de la campaña desfanatizadora.....	219

5.4 De la política a la caridad: la vida después del conflicto.....	221
Conclusiones	226
Bibliografía.....	236

A Libertad Licón, todo y siempre.

A Érika Zavala (†), hermosa presencia eterna.

Agradecimientos

El origen de este libro es la tesis que presenté para obtener el grado de doctora en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Durante el proceso de investigación tuve la fortuna de ser acompañada por un comité de expertas compuesto por las doctoras Marta Eugenia García Ugarte, María del Carmen Collado Herrera, Dora Elvia Enríquez Licón, Kristina Boylan y Evelia Trejo, a quienes expreso mi agradecimiento. Así también aprecio la lectura meticulosa y pertinentes comentarios de las personas que dictaminaron esta obra. Los aciertos que encuentre el/a lector/a son compartidos con este equipo; las ausencias y deficiencias son total responsabilidad de la autora.

Es importante agradecer a mis colegas integrantes de la Academia Historia, Educación y Cultura, del Departamento de Historia y Antropología de la Universidad de Sonora, quienes me otorgaron su aval y apoyo para buscar la publicación de este libro. Asimismo, reconozco el respaldo de las autoridades de El Colegio de Sonora, mi casa por más de una década, para realizar los estudios de doctorado. Igualmente agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología su patrocinio para realizar la investigación que sostiene este libro.

Le debo mención a los/as profesores/as y colegas que han acompañado mi trayectoria y respaldado mi proceso de formación: Zulema Trejo Contreras, Mercedes Zúñiga Elizalde, Rodrigo Laguarda, Ignacio Almada Bay, Lupita Soltero Contreras, Hiram Félix Rosas, Lucy Galindo López, Juan Manuel Romero Gil, Magaly Vasquez Montaña y Diego Améndolla Spínola. Así también a Leyla Acedo Ung, amiga, colega y compañera de muchas vidas, quien diariamente me muestra el verdadero significado de la sororidad.

He tenido la suerte de contar con una red de amistades que de forma cotidiana han contribuido a sobrellevar los días, aun los más difíciles. Raquel Torres, Nilda Trejo, Fede Cirett, René Córdova, Alejandra Celaya, María López, María José Enríquez, Renée Alegría, Melina Corral,

Katiushka Higuera, Manuel Córdova y David Contreras: gracias por ser y estar. Jacobo Noriega, tu acompañamiento generoso, paciente y amoroso ha sido central para aterrizar este proyecto.

El agradecimiento más grande es para mis padres, Rosa Flor Ramos y Juan Cejudo, no hay mayor ejemplo de fortaleza y bondad que ustedes. Este y todos mis logros son suyos. Arlene Cejudo, tu respaldo, confianza y sentido del humor no solo han contribuido en este objetivo, lo han hecho toda mi vida, gracias por ser la hermana mayor que todos deberíamos tener y regalarlos la presencia de Juanfra Pintor, todo es más divertido a su alrededor.

Denisse Cejudo y Mario Santiago Jiménez, mi familia en la Ciudad de México, no solo agradezco profundamente su generosidad y hospitalidad, son igualmente valiosas las charlas, las discusiones, los proyectos y las risas que hemos compartido los últimos años, así como el ejemplo que recibo de ustedes diariamente: su compromiso hacia la historia es siempre inspirador.

Dejo para el final al principio de todo: mi querida Ana Libertad Licón Cejudo, inspiración y fuerza. Toda mi gratitud por la paciencia infinita, el ánimo constante y la complicidad incondicional.

Introducción

*A través de monte y valle, pueblo y campo recorrí
Enseñando a todo mundo las grandezas de la Cruz
Mas la Cruz era pesada y a los hombres espantó
Y a mi oferta contestaban
No, no, no
Corrí presuroso, mi arenga gritando
¡No hay paz en el mundo si no es por la Cruz!
Y un coro de niñas, cual ángeles, bellas,
Mi arenga coreaban cantando con fe
¡Paz, paz, paz!
En sus pechos generosos mi semilla germinó
Y gozosas se alistaron, en las tropas de la Cruz
Desde entonces por el mundo, voy con ellas tras mi ideal
Y doquier vamos cantando Luz, Paz, Cruz¹*

Apaso lento y de forma ordenada, una veintena de mujeres de edad avanzada se integran en una fila frente al auditorio repleto. El bullicio del lugar desaparece al momento en que el improvisado coro entona la primera estrofa de la canción. Las mujeres, todas egresadas de la escuela para profesoras Colegio San Francisco de Batuc, fundada por el obispo Juan Navarrete a finales de la década de los treinta, interpretan la composición que el prelado dedicó al esfuerzo de las mujeres para construir la diócesis de Sonora. La canción, cuyas primeras estrofas aparecen en el epígrafe de este apartado, es recordada por las exalumnas cada año, pues se reúnen a rendir homenaje al obispo Juan Navarrete y Guerrero, fallecido en 1982.

¹ Adaptación de la canción “No, no y no”, realizada por el Excmo. Sr. obispo don Juan Navarrete y Guerrero para el Colegio San Fco. Javier, de Batuc, Sonora/sin fecha/Hoja recuperada durante el encuentro del grupo Pastor y Maestro, realizado el 23 de febrero de 2018 en Hermosillo, Sonora.

La figura del prelado es una referencia central en la memoria construida por la comunidad católica sonorensa, no solo en razón de que consolidó la intervención social de la Iglesia y reforzó la participación del laicado, principalmente femenino, en las actividades de la diócesis. También es recordado por su resistencia ante lo que la literatura católica reconoce como la persecución, ocurrida durante la década de los treinta, los sucesos se dieron en el marco de la implementación de la campaña desfanatizadora bajo las órdenes del gobernador Rodolfo Elías Calles (1931-1935).

Si bien es cierto que la diócesis de Sonora se vio afectada con las medidas tomadas en 1915, cuando fueron expulsados todos los sacerdotes del estado por instrucciones del gobernador Plutarco Elías Calles, y con las consecuencias del conflicto Iglesia-Estado desarrollado entre 1926 y 1929, fue a partir de 1931 con la puesta en marcha de la campaña desfanatizadora cuando la Iglesia sufrió uno de sus reveses más importantes y la comunidad católica con mayoría femenina emprendió una resistencia notable.

Luego de los arreglos firmados entre la jerarquía eclesiástica católica y el Estado mexicano en el verano de 1929, la diócesis de Sonora tuvo posibilidad de continuar sus actividades con relativa normalidad. Ese mismo año ocurrieron dos eventos de gran importancia para la Iglesia católica y para el proyecto revolucionario: la fundación del Partido Nacional Revolucionario y de la Acción Católica Mexicana. El PNR intentó conjuntar las fuerzas de los diferentes bandos revolucionarios en un nuevo intento de institucionalizar al país, mientras que la ACM buscaba coordinar la labor del laicado mexicano bajo las instrucciones y planes de la jerarquía eclesiástica.

Un importante grupo del Partido Nacional Revolucionario veía con desconfianza la organización del laicado católico, temían que lo que no pudieron lograr durante el conflicto armado se definiera en las urnas. Entonces, dio inicio una nueva etapa anticlerical en México a partir de 1931, la cual se extendió por varios estados del país y fue coordinada por el PNR y el gobierno federal a nivel nacional; sin embargo, cada región la experimentó con ciertas particularidades.

14 “El gobierno no puede más que Dios”

En varios estados del país, se llevaron a cabo campañas desfanatizadoras, según Miguel García Valladares, el término se explica bajo los siguientes elementos:

los partidarios del anticlericalismo gubernamental usaban despectivamente el término fanático para los católicos organizados (fueran cristeros o no), mientras que fanatismo se aplicaba a las expresiones populares de la religión católica (fiestas, misas, ritos, devociones), de donde se entiende que los proyectos de descristianización se nombraron: desfanatización de la sociedad. (2018, p. 235)

En Sonora,² el gobernador Rodolfo Elías Calles inició su campaña bajo la premisa de que la diócesis local, con el obispo Juan Navarrete al frente, tenía un programa completo de fanatización, cuidadosamente concebido y hábilmente organizado (Corbalá, 1970, p. 130), al cual debían combatir. Para Ben Fallaw, es posible englobar las variantes del anticlericalismo revolucionario en dos grandes ramas: radical e iconoclasta y reformismo moderado. Los primeros buscaban construir una sociedad sin Iglesia y sin religión; los reformistas y moderados rechazaban la idea de un México sin un sistema de creencias organizado. Buscaban la laicidad, la neutralidad del Estado y una religión apolítica (2009, p.494).

Podemos ubicar a los artífices de la campaña desfanatizadora en Sonora como radicales e iconoclastas, pues no solo buscaban poner un alto a la intervención social de la Iglesia, también cancelaron los derechos de los clérigos, el culto público y se hizo un esfuerzo para eliminar la religiosidad en la comunidad sonoreense. Rodolfo Elías Calles inició su programa con la reforma del artículo 19, a fin de reducir el número de sacerdotes en el estado. Igualmente propuso la modificación de la ley de educación para tener control sobre las escuelas particulares, según esta reglamentación ninguna persona que ejerciera alguna religión podía dirigir una escuela. Así, entre 1932 y 1933 se clausuraron una docena de escuelas particulares, once de ellas dirigidas por mujeres (Elías Calles, 1934, p. 77-79).

² El estado de Sonora se ubica en el noroeste mexicano, colinda al norte con Estados Unidos de América. Para el periodo de estudio de este libro, contaba con una población de 318 271 personas (43 % del sexo femenino), distribuidas en una vasta extensión territorial de 182 500 kilómetros. Durante la década de los treinta, la economía sonoreense estaba dominada por actividades primarias. Conocido como la cuna de los artífices de la Revolución mexicana, el estado fue escenario de importantes pronunciamientos, encuentros armados y circulación de ideas durante el proceso revolucionario (Dirección General de Estadística, 1934).

El obispo Juan Navarrete y algunos sacerdotes de la diócesis protestaron públicamente contra las medidas enfocadas a la educación pública y esto los hizo merecedores a mayor control y vigilancia por parte del Estado. El gobernador Elías Calles utilizó las protestas como uno de los principales argumentos para desplegar su campaña contra la Iglesia, pues acusaba al clero católico de hacer propaganda contra la revolución. En 1934, todos los sacerdotes y el obispo Navarrete fueron expulsados del estado de Sonora, acusados de sedición.

Después de la expulsión de los sacerdotes, el gobierno de Elías Calles se enfocó en la clausura de los templos. Amparado en la ley 130 y la fracción II del artículo 27 constitucional, el gobernador solicitó a la presidencia de la república el cierre de los templos y la posterior ocupación de los mismos por diferentes organizaciones afines a su régimen. Las iglesias se convirtieron en Casas del Pueblo y la comunidad católica se quedó sin espacios para el culto.

Aunado a lo anterior, se iniciaron medidas para eliminar el culto público: fueron prohibidos los rezos, la posesión de santos, los rosarios, las celebraciones de Semana Santa e inclusive los velorios. Con la reforma del artículo tercero constitucional en 1934, que definió la escuela socialista y la nueva federalización de la educación, las acciones anticlericales se radicalizaron a través de medidas iconoclastas como la organización de domingos culturales para sustituir las misas, en los cuales se hablaba en contra de la religión y el clero, el juramento a la campaña por parte de estudiantes, la organización de “hogueras socialistas” en las cuales se quemaron imágenes religiosas y la propuesta de algunas autoridades para cambiar el nombre de poblaciones cuya toponimia hacía referencia a la religión católica.

Para 1935 la campaña desfanatizadora caminaba con éxito gracias a la fuerza del Estado. Apenas algunos sacerdotes impulsores del proyecto de Navarrete se atrevían a volver al estado, disfrazados, para officiar eventos. El obispo Juan Navarrete se encontraba en calidad de prófugo pues no obedeció la instrucción de salir de Sonora, junto a sus estudiantes conformó un seminario itinerante que ocupó diversas locaciones de la sierra. Desde su destierro, el obispo escribió su quinta carta pastoral, en la cual

instaba a los católicos a defender la iglesia y luchar contra la educación socialista.

Es en este escenario donde se centra este libro. La información que aquí se presenta es producto de la tesis doctoral *“Católicas y ciudadanas mujeres laicas organizadas contra la campaña desfanatizadora de Sonora, 1932-1939”*, la cual inicié luego de concentrarme por más de diez años en el estudio de la participación pública de las mujeres sonorenses en el periodo posrevolucionario. A partir de estas indagaciones podía afirmar que una gran parte del sector femenino durante este periodo construyó un discurso de apoyo a las políticas estatales, incluida la campaña desfanatizadora, sin embargo, también me fue posible observar alusiones a “las otras”, aquellas mujeres que traicionaban a la Revolución por resistir en la defensa de su Iglesia.

Un acercamiento inicial al acervo estatal que conjunta los expedientes de cierre y reapertura de templos me confirmó la nutrida participación de las damas católicas en este proceso; sin embargo, los pocos estudios que tocaban de forma marginal el tema se referían a su presencia de manera anecdótica y superficial. En tanto, la literatura católica concentra su enfoque en la figura del obispo y su decisión de afrontar la persecución, la frase expresada por el prelado: “de Sonora al cielo”, ayudó a construir un personaje idílico para la sociedad católica sonorenses, que a la fecha lo recuerda con devoción. Juan Navarrete y Guerrero es considerado uno de los obispos perseguidos y está en marcha el proceso para constituir su beatificación, en gran medida por su enfrentamiento al Estado revolucionario en el periodo de estudio de este texto.

La evidencia registrada en los documentos revisados y la ausencia de las mujeres católicas en la historiografía sobre el periodo fueron base para plantear la pregunta que sostiene esta propuesta: ¿cuáles fueron las características de la resistencia organizada por las mujeres católicas laicas para combatir la campaña desfanatizadora en Sonora? De ahí se desprenden tres cuestionamientos que encuentro también centrales: ¿Influyó la resistencia encabezada por mujeres en el debilitamiento/término de la campaña desfanatizadora? ¿Fue reconfigurado el modelo de mujer católica a partir de su participación en el conflicto Iglesia-Estado? Y, final-

mente, ¿qué elementos confluyeron para incentivar su intervención en el conflicto? Es así que el objetivo central del texto que se presenta es atravesado por los cuestionamientos planteados: analizar la organización de mujeres católicas en contra de la campaña desfanatizadora en Sonora de 1931 a 1940, para definir sus implicaciones en las variaciones del modelo de mujer eclesial definido en el periodo de estudio.

El estudio de la intervención de las mujeres católicas en el conflicto Iglesia-Estado derivado de la revolución mexicana, supone una doble exclusión en la historiografía: primero hacia la llamada reacción, luego hacia el sector femenino. Durante las décadas siguientes a la Revolución mexicana se produjeron historias radicalmente opuestas con respecto a la confrontación, por un lado, los esfuerzos de la Iglesia católica para interrumpir el proyecto revolucionario, por el otro, la persecución que atentó contra la libertad religiosa del pueblo católico (Bantjes, 2002, p. 204).

Si bien es cierto que a partir de la década de los noventa la historiografía que abordaba la participación de las mujeres en los espacios públicos mexicanos inició su ascenso y justamente uno de los temas más socorridos fue su acción dentro del periodo revolucionario, de tal forma que lograron superar la imagen de la Adelita para presentar una amplia gama de formas de participación femenina durante el proceso, la representación de las mujeres católicas, su activismo y formas de resistencia ante los embates anticlericales fueron dejados de lado.

Según Inmaculada Blasco, quien se ha especializado en el estudio de mujeres católicas en España, este vacío historiográfico puede explicarse en razón de una relación (esquemática y atemporal en exceso) de feminismo con laicismo y religión católica con antifeminismo, misoginia y sumisión de las mujeres (2006, p. 55). Así, la historiografía dedicada a construir al sujeto femenino, obvió por muchos años la presencia de las mujeres identificadas con la religión católica y con ideologías consideradas dentro de las derechas.

Según Roberto Blancarte, es a partir de 1968 cuando se empieza a buscar una mayor comprensión de los procesos de laicidad y secularidad, derivado de elementos tan variados como la celebración del Concilio Vaticano II, la ruptura que supuso el movimiento estudiantil de ese año y

la fatalidad del 2 de Octubre, así como una creciente profesionalización de las ciencias sociales (citado en García Ugarte y Rosas Salas, 2016, p. 97). Esta apreciación es compartida por Marta Eugenia García Ugarte y Sergio Rosas Salas, quienes proponen una decena de temas como los más estudiados en el ámbito de la historia de la Iglesia durante los últimos cincuenta años, entre ellos se encuentran la participación social y política de la Iglesia entre 1911 y 1914, pero, indican, el énfasis se pone en el conflicto armado iniciado en 1926, así como los arreglos de 1929 y las posteriores inconformidades mostradas por la comunidad católica ante las negociaciones pactadas con el Estado mexicano.

Igualmente, afirman que algunos historiadores han abordado de soslayo el conflicto desarrollado durante la década de los treinta, sobre todo en estados en los que la situación de la Iglesia fue particularmente compleja (García Ugarte y Rosas, 2016, p. 105). Al reto que representa una escasa producción historiográfica que aborde el conflicto Iglesia-Estado después de los arreglos de 1929, se suma el poco interés que ha mostrado la comunidad académica para abordar el tema desde las diversas entidades de la república. En 2002, Adrian Bantjes hacía un llamado a realizar “un estudio amplio que trascienda las generalizaciones basadas en el caso ciertamente excepcional del Bajío y regiones aledañas” (p. 218) para lograr comprender la complejidad de esta etapa anticlerical en la década de los treinta y la resistencia católica.

Más allá del clásico texto de Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la Revolución (el Tabasco Garridista)*, publicado en 1979, las investigaciones fuera de la región del Bajío son pocas. Adrian Bantjes realizó ejercicios sobre las campañas desfanatizadoras llevadas a cabo en Sonora, Oaxaca y Puebla (2007, pp. 111-130); Ben Fallaw estudia la coyuntura político electoral y el conflicto Iglesia-Estado en Campeche durante la década de los treinta (2007, pp. 203-223); así también Jean Meyer realiza un estudio a la resistencia católica desarrollada en Oaxaca, que según el autor mantuvo la religiosidad en la región durante las campañas antirreligiosas de la década de los treinta (2007, pp. 182-202). Las investigaciones citadas arrojan dinámicas e interpretaciones novedosas, sin embargo, las mujeres católicas aparecen solo de manera marginal.

Si bien este libro se centra en la actividad del laicado femenino, también da elementos para caracterizar el despliegue anticlerical durante la década de los treinta en el país. Se presenta una propuesta que detalla la forma que tomó la campaña desfanatizadora en Sonora, así como las dimensiones que la compusieron y el orden temporal de cada una de ellas. Asimismo, propongo una periodización para la campaña, con base en elementos definidos por la lucha de fuerzas políticas a nivel nacional y las dinámicas locales que se desarrollaron en Sonora. De la misma forma, se da cuenta de las características de la diócesis sonorense en el periodo, ubicando antecedentes de importancia durante la década de los veinte y en los años anteriores al estallamiento de la Revolución mexicana, dichos elementos me permitieron ofrecer con mayor claridad una visión sobre la conformación del laicado sonorense y la configuración de su resistencia a los embates anticlericales.

Además de aportar elementos para el estudio del conflicto religioso, el libro busca contribuir a la historiografía de las mujeres en el estado, la cual se encuentra en proceso de conformación, pues los trabajos son escasos y diversos, aunque con participaciones importantes. Retomar el tema de las mujeres católicas y su participación en el conflicto religioso ayuda a matizar la idea de que las movilizaciones masivas de mujeres fueron totalmente en apoyo a las campañas creadas por el gobierno federal y estatal, proponiendo diferentes expresiones con respecto al ingreso del sector femenino a lo público.

En este libro se visibiliza y analiza la participación pública de mujeres sonorenses fuera de los canales institucionales promovidos por los gobiernos revolucionarios, la resistencia organizada por las damas católicas laicas cuando vieron vulnerada su libertad religiosa. Dicha participación las hizo formar parte de la esfera pública en su calidad de creyentes de la religión católica y defensoras del proyecto del obispo Juan Navarrete. Igualmente se reconstruyen los antecedentes de su participación en el conflicto, a través del estudio de la intervención del sector femenino en los proyectos pastorales desde el porfiriato, dichas indagaciones dan cuenta de que existía un historial de organización entre las mujeres católicas laicas, que traspasa la actitud reactiva y espontánea ante la campaña desfanatizadora.

Género, conflicto y ciudadanía

Recuperar la participación de las mujeres católicas laicas en resistencia a la campaña desfanatizadora en Sonora supone de entrada una perspectiva específica por parte de quien inicia una investigación cuyo objeto de estudio se enfoca en la acción femenina. Esta investigación se inserta en la historia de las mujeres, que en principio centra sus esfuerzos en hacer visibles las prácticas y discursos femeninos en el entramado que configura la narrativa de nuestro pasado. Se busca, además, reconocer a las mujeres católicas laicas como sujetos históricos, es decir como sujetos de cambio (Guardia, 2015, p. 42).

Acudo en primera instancia al género como categoría histórica. Lo defino, parafraseando a Joan Scott, como el establecimiento de una relación primaria de poder basada en el sexo, es decir la configuración de una diferencia social a partir de una diferencia sexual. Estas construcciones sobre lo que significa ser mujer y hombre son históricas, se configuran y reconfiguran de acuerdo al tiempo-espacio en que son creadas.

Estas diferencias sociales reconocidas por el género se encuentran en formas tan sutiles como el lenguaje o tan abruptas como la violencia física. Un elemento que ha determinado la diferencia social entre hombres y mujeres ha sido la definición del espacio privado/doméstico como femenino y el público como masculino. Indica Celia Amorós que esta variante es la forma en que la sociedad se ha estructurado jerárquicamente, pues ha dotado de mayor valor a aquellas actividades que se realizan en público, es decir, lo que se encuentra a la vista de todos (Amorós, 2001, p. 249, citado en Vélez, 2008, p. 84).

Retomo la propuesta de Jurgen Habermas, quien define la esfera pública como espacios ilustrados de socialización iniciados por la burguesía en busca de reconocimiento social y luego de legitimidad política, dentro de los cuales solo pueden participar quienes tengan argumentos racionales, así se define de origen como un círculo excluyente, cuyos interlocutores hacen uso público de razón (2004, pp. 75-89).

Estas definiciones de lo público/privado y masculino/femenino, están ligadas a una definición de política, entendida en su acepción amplia,

es decir, la práctica que tiende a establecer un orden y organizar la coexistencia humana (Mouffe, 1999, p. 15, citado en Vélez, 2008, p. 95). Joan Scott indica que debe establecerse una relación entre los estudios de género y política, dado que “las ideas y las estructuras políticas configuran y marcan los límites del discurso público y de todos los aspectos de la vida, incluso de aquellos ciudadanos que están excluidos de la participación de la política” (2008, p. 44).

Es así, que sin dejar de reconocer los procesos que se realizan en espacios privados y su contribución al entramado social, para este estudio enfoco mi análisis en lo público y la política, no para ver la historia de las mujeres como un recuento acumulativo de logros feministas, sino porque en estos espacios se genera una contienda visible por el poder, que también define dinámicas en los espacios privados. Así, estas luchas que emprenden los grupos de mujeres deben ser precedidas de una toma de conciencia, de la capacidad de agencia humana, es decir, parafraseando a Joan Scott, la posibilidad de ver una realidad inmediata y buscar la manera de cambiarla, construyendo de esa forma su ciudadanía.

El caso que se analiza tiene sus particularidades, pues antes de entrar en el terreno político, las mujeres de la diócesis de Sonora encontraron en la Iglesia un espacio bisagra de socialización entre lo público y lo privado (Mínguez, 2014, p. 103), primero a través de la caridad convocada por la acción colectiva durante el siglo XIX, luego a través de la acción católica, entendida como un apostolado del laicado a fin de contribuir en la construcción de los proyectos pastorales, para consolidar el proyecto de catolicismo social planteado por el obispo Juan Navarrete. Es así, que estas mujeres tuvieron la posibilidad de asociarse, organizarse y desarrollar actividades en el ámbito público sin ser castigadas socialmente, pues dicha labor era una extensión de su naturaleza femenina y su deber como madre social, es decir, una suerte de extrapolación de los deberes maternos en el hogar hacia afuera del ámbito doméstico, a fin de unirse a los esfuerzos de recristianizar a la sociedad a través de acciones de beneficencia, principalmente (p. 210).

El inicio de la campaña desfanatizadora en 1931, marcó un precedente para las formas de participación de las mujeres católicas laicas en su en-

torno social. Supuso no solo la interrupción de la libertad religiosa, sino la intervención social de la Iglesia que se había expresado en la fundación de escuelas, hospicios, sindicatos, círculos de obreros y la formación de la niñez a través del catecismo. Este escenario planteó un conflicto entre quienes representaban la fuerza del gobierno estatal y quienes asumían la defensa de la Iglesia católica.

De acuerdo a Alberto Melucci, debemos entender un conflicto como:

una situación en la cual dos adversarios se encuentran en oposición sobre un objeto común, en un campo disputado por ambos... El conflicto, de hecho, presupone adversarios que luchan por algo que reconocen está de por medio entre ellos, y por lo que se hacen precisamente adversarios. (Melucci y Massolo, 1991, p. 362)

Al ver vulnerada su libertad religiosa, las mujeres católicas desarrollaron diversos repertorios de acción, entendidos como conjunto limitado de rutinas aprendidas, compartidas y actuadas que los sujetos utilizan en una movilización (Funes y Argilés, 2003, p. 36), a fin de construir una defensa para su Iglesia. Durante los primeros años de la campaña, el seguimiento al cumplimiento a las nuevas medidas era estricto por parte de los gobiernos municipales y el estatal, incluso con apoyo de miembros del ejército mexicano. Así, los espacios de negociación eran nulos y a la comunidad católica le quedaban pocas opciones para entrar en la defensa de su iglesia.

A pesar de ello, se establecieron algunos intentos fallidos de comunicación hacia las autoridades civiles. Bajo la recomendación del obispo Navarrete, la comunidad católica estableció mecanismos de resistencia pasiva, que advocaba el uso de estrategias pacíficas (Guerra, 2008, p. 124), tales como la realización de ceremonias y sacramentos religiosos en domicilios particulares, distribución de propaganda religiosa y organización de reuniones con sacerdotes, además de fomentar el ausentismo escolar contra la educación socialista.

Estos repertorios de acción fueron efectivos para desgastar cotidianamente la campaña y contribuyeron a mantener la religiosidad de los católicos sonorenses, igualmente dan cuenta de la capacidad de organiza-

ción y el nivel de compromiso que mostraron las mujeres hacia su Iglesia y la defensa de la libertad religiosa. Considero importante la aportación de Kristina Boylan (2009), quien indica que cuando una mujer abría su hogar para llevar a cabo ceremonias de culto religioso, su espacio privado se hacía público, al menos por ese momento. El resto de las estrategias de resistencia pasiva implican también una salida al menos temporal de los espacios domésticos, sin embargo, considero que es hasta la siguiente etapa de campaña, que inicia a finales de 1935 con el rompimiento entre el presidente Lázaro Cárdenas y el grupo callista, cuando se abre un espacio de negociación, que propicia la intervención consistente de las damas católicas en lo público y en la política electoral.

El intercambio epistolar que sostuvieron las damas católicas con autoridades locales, estatales y nacionales para gestionar la reapertura de templos católicos, es considerado en este trabajo como una forma de ingreso a la esfera pública, dado que a través del discurso escrito hicieron uso público de la razón para participar en la definición de las políticas que a su parecer les regresarían su libertad religiosa. Contradiendo las representaciones de seres fanáticos e irracionales que se habían construido sobre ellas por parte de los hombres en el poder, las damas católicas adoptaron un lenguaje liberal y hasta revolucionario, a fin de convertirse en interlocutoras válidas en la resolución del conflicto.

Así también son importantes los actos simbólicos y manifestaciones realizadas en el espacio público como método para exigir a las autoridades el regreso de la libertad religiosa. Es en una de ellas, llevada a cabo en Hermosillo, cuando una de las participantes reta al oficial de policía quien relata que la mujer le dejó claro “que el gobierno no podía más que Dios”, expresión que da título a este libro y que de alguna manera sintetiza el ámbito de lucha entre la autoridad civil y la religiosa por ganar las conciencias de los sonorenses.

Asimismo, ante el desconocimiento de poderes en Sonora en 1935 y el llamado a nuevas elecciones a gobernador, las damas católicas aprovecharon el contexto de oportunidad política, es decir dimensiones consistentes –aunque no necesariamente formales, permanentes o nacionales– del entorno político que fomentan la acción colectiva entre la gente (Tarrow,

1997, p. 45), que ofrecía el cambio de régimen para apoyar a un candidato que según el propio obispo Navarrete y los observadores de la elección tenía menor conflicto con la Iglesia católica. A pesar de que los objetivos de la movilización de las mujeres católicas estaban enfocados en lograr la libertad religiosa y no expresaron públicamente su intención de generar cambios en la situación social del sector femenino, sostengo que la emergencia que representó el conflicto religioso estableció las condiciones para que las damas católicas repararan en su capacidad de agencia humana, entendida como la habilidad de reconocer tu entorno, imaginar e impulsar escenarios distintos, y la construcción de ciudadanía, no aquella que todavía no se les reconocía legalmente, sino el proceso dinámico que les permite reconocerse poseedoras de derechos y capaces de intervenir socialmente para hacerlos respetar.

Si pensamos en el antecedente de participación que representó el proyecto pastoral de Juan Navarrete, basado en el catolicismo social, podemos inferir que esta intervención en defensa de la Iglesia católica ante los embates de la campaña desfanatizadora no fue espontánea, pues las precedía una organización, así como el aprendizaje de algunos repertorios de acción que otras mujeres desarrollaron durante los conflictos religiosos que antecedieron.

¿Qué impulsó la participación de estas mujeres? Es complejo conocer las motivaciones que llevaron a las damas católicas a formar parte del conflicto, más allá de su interés en ejercer su fe. Uno de los principales retos al hacer historia de las mujeres se encuentra en la escasez de fuentes que den cuenta de sus discursos. Michelle Perrot establece que:

las mujeres dejan pocas huellas directas, escritas o materiales. Su acceso a la escritura fue más tardío. Sus producciones domésticas se consumen más rápido, o se dispersan con mayor facilidad... Hay incluso un pudor femenino que se extiende a la memoria. Una desvalorización de las mujeres por ellas mismas. Un silencio circunstancial a la noción de honor. (2008, p. 19)

Uno de los límites de este trabajo está definido por sus fuentes. El discurso femenino se concentró en las cartas petición para la apertura de

templos, asimismo fue posible encontrar un elemento de la correspondencia de una integrante de la Liga Diocesana de Sonora. Dada la temporalidad en que se ubica el estudio, no fue factible encontrar testimonios de personas participantes en el conflicto. Fue entonces que acudí a los discursos sobre mujeres durante el periodo: en prensa, en las denuncias sobre actividades ilícitas relacionadas a la ley de cultos, en las comunicaciones entre el obispo Navarrete y la jerarquía eclesiástica del país, la interlocución con actores políticos del periodo, además de encíclicas, cartas pastorales, leyes y literatura católica sobre la llamada persecución.

La revisión de dichas fuentes me permitió estructurar una propuesta para responder a la pregunta de cuáles fueron los elementos que incidieron para configurar su intervención en el conflicto. En primer término, bajo la perspectiva de género, acudo a la construcción del deber ser, el modelo de mujer planteado por el Estado revolucionario y la Iglesia católica. A pesar de tener proyectos de nación disímiles, ambas instituciones tienen coincidencias con respecto al papel de la mujer: su misión, ser madre; su lugar, el centro del hogar.

A pesar de ser el hogar su lugar primero, esta visión maternalista permitía que la incidencia de la mujer se extendiera a su entorno social, siempre y cuando mantuviera la formación de la familia como misión principal. Según Joan Scott, las identidades femeninas se construyen con base en la tradición y es a partir de dos grandes fantasías, la de madre y la de oradora, que configuran su ser en el presente. Podemos entender esas fantasías como discursos que se sedimentan pero que van cambiando con el tiempo, la autora utiliza el eco como metáfora, para explicar cómo una construcción puede ser entendida de diversas formas a lo largo de los años.

La fantasía de la madre, entendida como la que personifica “la feminidad aceptable, cumpliendo con el papel reproductivo asignado” (Scott, 2006, p. 138), en primera instancia coincide a plenitud con el modelo de mujer católica, construido con el reflejo de la Virgen María y bajo la noción de que la Iglesia es la esposa de Cristo. La fantasía materna no cancela el activismo, es decir muchas mujeres también han encontrado en la maternidad un conducto para consolidar la identificación feminista, esto

es, mejorar las condiciones de las mujeres para que eventualmente mejore la situación de su familia y comunidad. En el caso que nos ocupa, proponemos que la defensa de la libertad religiosa, de la Iglesia, forma parte de esta maternidad social, promovida a través de la caridad y de la acción católica.

La fantasía de la oradora responde a la imagen de esas mujeres que no se ajustan a un deber ser femenino y trasgreden las fronteras de género a través de movilizaciones, mostrando características que pueden considerarse masculinas. Estas dos fantasías no necesariamente son excluyentes, es posible que ambas constituyan una frontera porosa. En el caso específico de las mujeres católicas sonorenses y su actividad alrededor de la Iglesia, considero que los tres embates anticlericales, particularmente el de 1930, fueron escenario de eventos que requirieron la participación de mujeres en formas no tradicionales.

Dado que las identidades se construyen históricamente, pues “estas no preexisten a sus demandas políticas estratégicas” (Scott, 2006, p. 130), identifiqué elementos que a mi parecer configuraron también la identidad de las mujeres católicas que formaron parte de la resistencia católica y contribuyeron a su intervención en el conflicto: la efervescencia político-electoral provocada por la inminente aprobación del voto femenino, el ingreso masivo al campo laboral, la creciente feminización de la Iglesia católica desde el siglo XIX, además de los antecedentes de participación y asociacionismo a través de la acción católica.

Si bien el modelo de mujer católico y el revolucionario guardaron pocas diferencias durante todo el siglo XIX e inicios del XX, la Revolución mexicana estableció en el deber ser femenino un requisito indispensable: el anticlericalismo. Ante las medidas estatales que restringieron la libertad religiosa, las sonorenses debían hacer una elección: ser católicas o revolucionarias. Como veremos en el último capítulo, muchas mujeres eligieron apoyar las políticas estatales; otras, obligadas por el conflicto, reforzaron su identidad como católicas, al ver en riesgo el ejercicio de su fe.

El libro se compone de cinco capítulos. El primero, intitulado “La diócesis de Sonora: de la estabilidad porfiriana al estallido revolucionario”, estudia la consolidación de la diócesis durante el periodo porfirista, los

cimientos del catolicismo social en la región, la feminización de la Iglesia desde inicios del siglo XIX, la participación central de las mujeres para los proyectos pastorales en el periodo, y los inicios del conflicto Iglesia-Estado a partir de la primera ola anticlerical en 1914. El segundo capítulo, “Catolicismo social y acción católica femenina: el proyecto pastoral del obispo Juan Navarrete y Guerrero”, reseña el proyecto pastoral del obispo ante una región caracterizada por la “indiferencia religiosa”, débil estructura material y un reducido número de sacerdotes, luego del revés que significó el proceso revolucionario. El obispo desarrolló un plan basado en la acción católica, en el cual las mujeres fueron las promotoras centrales a través de la Liga Diocesana de Sonora.

El tercer capítulo, “Resistencia pasiva contra el proyecto revolucionario: mujeres católicas laicas frente a la campaña desfanatizadora en Sonora”, reconstruye la cronología y dimensiones de la campaña. Propone una periodización para la misma en dos etapas marcadas por el rompimiento del presidente Lázaro Cárdenas con el callismo e identifica distintos repertorios de acción en cada periodo. Durante la primera parte, las acciones de la campaña se llevaron con mayor dureza, es así que las mujeres católicas recurrieron principalmente a la resistencia pasiva mediante la realización de reuniones clandestinas, realización del culto y diversos sacramentos en domicilios particulares, y apoyo al boicot contra la educación socialista a través del ausentismo escolar.

El cuarto capítulo, “Beatas” a la esfera pública. Estrategias de participación política de las mujeres católicas durante el conflicto religioso en Sonora (1935-1938)”, se ubica en la segunda parte de la campaña, con menor presión por parte del Estado, pero aún con los efectos de las medidas en marcha. El contexto de oportunidad política permitió crear un espacio de negociación con las autoridades y las mujeres acudieron a diversas estrategias para lograr sus propósitos: cartas a las autoridades, expresiones de protesta en el espacio público y participación político electoral a favor del candidato que tenía menor conflicto con la Iglesia, quien resultó electo y eventualmente consolidó un *modus vivendi*. En este proceso las mujeres católicas se asumieron públicamente como ciudadanas.

El capítulo cinco, “Entre el modelo eclesial y el estatal: construcción de la nueva mujer en el Sonora posrevolucionario”, propone que tanto la Iglesia como el Estado revolucionario construyeron un deber ser para las mujeres a fin de sostener sus proyectos de nación, sin embargo, el carácter anticlerical del ideario revolucionario obligó a las mujeres a definirse entre defender su fe y traicionar a la revolución. Se indaga en diferentes elementos para explicar el modelo femenino católico en el periodo y los motivos de su activismo, así como las representaciones sobre ellas por parte de autoridades civiles y eclesiásticas de la localidad. La tesis cierra con el análisis del periódico *Hacia el ideal*, fundado en 1939, publicación católica para mujeres y dirigida por un equipo editorial femenino.

1. La diócesis de Sonora: de la estabilidad porfiriana al estallido revolucionario

La mujer cristiana es el conducto preciso por el que llega al hombre la primera revelación de la existencia de Dios y de sus atributos, de Jesucristo y de su Iglesia, de su moral y de sus deberes”.¹

Combatir la indiferencia religiosa fue el principal objetivo de los proyectos pastorales desarrollados por los obispos en Sonora desde el establecimiento de la diócesis en 1883. La escasez de templos, la falta de asistencia a la Iglesia y la amenaza por la llegada de otras religiones provenientes de Estados Unidos, fueron preocupaciones combatidas en los proyectos pastorales de José de Jesús María Rico y Santoyo (1884), Herculano López de la Mora (1887-1902) e Ignacio Valdespino (1902-1912). Durante las últimas décadas del siglo XIX y la primera del XX, los obispos hicieron énfasis en la formación de sacerdotes, fundación de escuelas, promoción a la prensa católica y formación de asociaciones piadosas.

Siguiendo la dinámica nacional, durante el periodo porfirista, la diócesis de Sonora tuvo un crecimiento considerable, que fue interrumpido a partir de 1912, a causa del proceso revolucionario y posterior reacomodo de fuerzas políticas en el estado. La labor pastoral fue retomada hasta 1919, con la llegada del obispo Juan Navarrete y Guerrero, un joven de 33 años, egresado del Colegio Pío Latino Americano de Roma.²

En este capítulo analizaré el proyecto pastoral desarrollado en la diócesis de Sonora desde 1883 hasta la llegada del obispo Navarrete, incluyendo la participación que tuvieron las mujeres católicas laicas en el

¹ *Instrucción pastoral que los Illmos. Sres. arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara dirigen a su venerable clero y a sus fieles*, fechada el 14 de diciembre de 1875/ AHAM, caja 119, expediente 160, p. 47.

² El Colegio Pío Latino Americano, fue creado en 1858, a partir de la iniciativa de religiosos mexicanos. La idea era que el colegio formara a un nuevo tipo de jerarquía clerical latinoamericana que bajo la dirección de profesores jesuitas de la Universidad Gregoriana, estuviera estrechamente vinculada con el papado.

proceso; igualmente, las consecuencias que sufrió la pastoral a partir del movimiento revolucionario y la lucha de facciones desde 1915. Estos acontecimientos provocaron la desarticulación de la estructura de la Iglesia católica en Sonora, situación que enfrentó el obispo Navarrete durante los primeros años de su gestión.

1.1 La diócesis de Sonora (1893-1902)

El 24 de mayo de 1883, la diócesis de Sonora fue reducida a los límites del estado, gracias a un decreto ejecutivo del papa León XIII. Previamente la diócesis incluía los estados de Sonora y Sinaloa. El propio obispo, José de Jesús María Ugarte y el arzobispo de Guadalajara, Pedro Loza, así como integrantes del clero y feligreses sonorenses, solicitaron la división, debido a que las grandes distancias entre los estados no permitían la atención adecuada a la Iglesia en Sonora (Molina, 1982, p. 207).

Según Dora Elvia Enríquez Licón, la nueva vida de la Iglesia católica en Sonora daba inicio con una serie de carencias: no tenía catedral, seminario, palacio episcopal ni cabildo eclesiástico. La diócesis de Sonora se conformó con 24 parroquias en el estado (2012b, p. 76). Con la reforma territorial eclesiástica mexicana de 1891, formó parte de la provincia eclesiástica de Durango, junto con Chihuahua y Sinaloa. El cambio fue oportuno, apunta Enríquez, pues “en todas las diócesis fronterizas se homogenizaron las estrategias pastorales y las disposiciones administrativas en el ámbito eclesiástico” (2012b, p. 76).

La nueva demarcación territorial de la diócesis de Sonora en 1883, coincidió con la llegada de Luis Emeterio Torres al gobierno del estado. Este personaje dio inicio a un proceso conocido como triunvirato, en el cual tres hombres considerados porfiristas mantuvieron el poder en Sonora hasta 1911. Rafael Izabal y Ramón Corral, quien fuera vicepresidente de México de 1904 a 1911, integraron también esta triada.

En Sonora se reconocen dos etapas dentro del periodo porfirista: la primera, de 1883 a 1900, cuando se construyó una estabilidad por parte del Estado y la economía tuvo un crecimiento, en gran medida gracias a la construcción del ferrocarril y la inversión extranjera; la segunda, a partir de 1900 y hasta 1911, cuando los costos de la estabilidad surgen. Esta

nueva fase se caracteriza por que los cargos públicos fueron ocupados por pocas personas, por la presencia de problemas económicos derivados de las crisis internacionales y la agitación social³ que culminará con el estallido de la revolución (Donjuan, 2006, p. 51).

En concordancia con el resto del país, la Iglesia católica registró un periodo de conciliación e incluso de colaboración con las autoridades, las cuales no solamente permitieron el crecimiento de la Iglesia, sino que en ocasiones lo apoyaron. Un ejemplo de esto podemos verlo representado en el periódico *La Constitución*, publicación oficial del gobierno del estado, en el cual se reseña la donación de veinte mil pesos para obras de caridad, asimismo de un obsequio personal al obispo Herculano López de la Mora,⁴ por parte de la Sra. Justina Almada de Urrea, quien formaba parte importante de la elite sonorenses.⁵ Este ejemplo pone de relieve la buena relación de la jerarquía eclesiástica con la élite política, social y económica bajo un ambiente de permisividad por parte de la autoridad estatal.

Es importante señalar que la relación cordial entre Iglesia y Estado, tiene sus antecedentes en décadas previas, pues según Enríquez Licón las reformas liberales no se vieron representadas en acciones radicales en Sonora. El carácter anticlerical de la reforma no fue adoptado por los representantes del liberalismo en la región, pues la Iglesia era vista como un elemento de unidad social y estabilidad política (Enríquez, 2012b, p. 63).

La diócesis de Sonora con su nueva demarcación tuvo a su primer obispo en febrero de 1884, cuando arribó al estado José de Jesús María Rico y Santoyo, quien ejerció el obispado por unos meses hasta su muerte, en agosto del mismo año. Durante su gestión abrió una escuela en Hermosillo e instaló otra en Rayón (Enríquez, 2012b, p. 79). Su labor fue retomada tres años después, en 1887, cuando fue preconizado décimo segundo obispo de Sonora Herculano López de la Mora, a quien se le reconoce por iniciar la construcción de la catedral en Hermosillo y designar el palacio Episcopal (Enríquez, 2012b, p. 81). Asimismo, inició las gestiones para la fundación del seminario conciliar, que nació en 1888, y la creación

3 Entre los conflictos centrales se encuentran la movilización obrera en Cananea, la creación del Club Verde en Hermosillo y la guerra con la tribu yaqui.

4 Herculano López de la Mora fue obispo de Sonora de 1887 a 1902, año de su fallecimiento.

5 Periódico *La Constitución* publicado el 20 de mayo de 1887, p.3.

de escuelas católicas. Herculano López fue obispo de Sonora hasta su fallecimiento, en 1902.

1.2 La gestión de Ignacio Valdespino y Díaz

Ignacio Valdespino y Díaz fue nombrado obispo de Sonora en 1902 por el papa Leon XIII y tomó posesión de la Diócesis del estado ese mismo año. Originario de Chalchihuites, Zacatecas, realizó sus estudios en Durango y fue ungido sacerdote en 1884. Durante su estancia en el estado de Durango, se desempeñó como chantre de catedral, director de El Colegio Guadalupano y editor en jefe del semanario católico *El Domingo* (Yescas, 1987, p. 536).

Para Enríquez, el programa pastoral de Valdespino se centró en la apertura del seminario, escuelas y en promover la prensa católica. Asimismo, buscó racionalizar la administración eclesiástica y darles un nuevo impulso a las tareas evangelizadoras abrazando la acción católica, estrechando los lazos con Roma y el episcopado mexicano.

A su llegada a Sonora, el obispo Valdespino dirigió su primera carta pastoral al clero y fieles de su diócesis, en la cual explicó que su objetivo sería llegar a todos los lugares del estado, a fin de transmitir la palabra de Dios, “nos prometemos buscaros donde quiera que os encontréis con el fin de poder decir con el Divino Salvador: *Cognosco oves meas, et cognoscunt em mae*”, “conozco a mis ovejas y soy conocido por ellas” (Valdespino y Díaz, 1902, p. 8). Igualmente, estableció que su principal lema en esta empresa sería “Fe, esperanza y caridad”.

En su primera carta no ofreció un balance de lo encontrado a su llegada. No obstante, a lo largo de su gestión prevaleció en su discurso la voluntad de cumplir con las instrucciones que llegaban de Roma, a pesar de la pobreza de la diócesis: “si hemos encontrado mucho por hacer, no es porque nada se haya hecho sino porque los pequeños recursos con los que cuenta la diócesis de Sonora no alcanzaran para más” (Valdespino y Díaz, 1905b, p. 4). A pesar de las limitaciones, el obispo se las arregló para recorrer el estado en varias ocasiones, como lo estableció en su octava carta pastoral de 1909 (Valdespino y Díaz, 1909, p. 1).

Otro elemento recurrente en su discurso fue el cumplimiento de lo establecido en las disposiciones del Concilio Plenario Latinoamericano, el cual se llevó a cabo en 1899 por el interés del papa León XIII de articular una Iglesia unida en las diferentes naciones, tal unidad le permitiría hacer un frente común para “oponerse a las fuerzas contrarias” (Pazos, 1998, p. 206). De forma constante Valdespino citaba las disposiciones emanadas del concilio e invitaba a los sacerdotes de su diócesis a seguirlas al pie de la letra: “Allí está carísimos hijos, y con la ventaja de estar traducido al español, el interesantísimo Concilio Latinoamericano, que debe de formar el principal estudio del sacerdote: haceos de él y leedlo con la mayor atención empapándonos de su instructiva y amenísima lectura” (Valdespino y Díaz, 1907, p. 3).

Igualmente establecía como obligatoria la lectura del *Boletín Eclesiástico de Durango*, al que debían de estar suscritos. El clero de Sonora se regía por su contenido: “Os hacemos saber que pediremos cuenta de este Boletín en nuestra visita pastoral, condenándoos, cuando no la tengáis en el archivo, a conseguirlo en breve tiempo a vuestra costa” (p. 3).

Si bien el obispo Valdespino desarrolló sus actividades en el marco de una relación pacífica con el Estado, existieron otros enemigos a enfrentar. Entre ellos, la indiferencia religiosa y la masonería. Valdespino prevenía a su clero y feligreses de la masonería pues consideraba “abominable y de abominables resultados, la sociedad humana que tiene por objeto falsear la verdad y desvirtuar los principios morales de la verdadera religión cristiana, enseñando el libre pensamiento y con esto la libertad de obrar sin freno” (p. 7).

En su séptima carta pastoral, Ignacio Valdespino señaló que el enemigo más peligroso y pernicioso de la Iglesia era la masonería. Ordenó a sus sacerdotes seguir las instrucciones contenidas en el Concilio Plenario Latinoamericano para tratarlos, así como la encíclica *Humanum Genus* de Leon XIII del 20 de abril de 1884 (1907b, p. 6), en la cual se prohíbe la participación de los masones en ceremonias católicas como bautizos y matrimonios.

El obispo aconsejaba a sus sacerdotes atraerlos al “redil de Jesucristo”, sin embargo, acotaba que había que hacerlo con mesura, pues,

rarísima será la ocasión que os encontréis con un masón bien educado que estime vuestro comedimiento y mesura para tratarlo, y esto porque la generalidad de los masones es gente inculta, pagada de sí misma y enferma de clerofobia; pero ante vuestra actitud enérgica, a la vez que urbana, él saldrá siempre perdiendo si os insulta y vosotros victoriosos cumpliendo con vuestro sagrado deber. (p. 9)

El otro problema, la indiferencia religiosa, fue un tema recurrente en el discurso de Ignacio Valdespino, pues a pesar de reconocer la labor hecha por su antecesor, Herculano López de la Mora, afirmaba continuamente que la pobreza de la diócesis y la indiferencia de una gran cantidad de sonorense, hacían sumamente difícil su misión.

1.2.1 Educación religiosa

Las Leyes de Reforma planteadas por los gobiernos liberales durante la segunda mitad del siglo XIX afectaron los intereses de la Iglesia católica en diferentes ámbitos. El 14 diciembre de 1874 el Congreso de Unión publicó un decreto en el cual se ratificaba la separación Iglesia-Estado (García Ugarte, 2012b, p. 380), se refrendaba la libertad religiosa, el carácter nacional de los templos, la clausura de las órdenes monásticas y la ratificación del matrimonio civil, entre otras cosas. La respuesta de la jerarquía católica fue expresada a través de la instrucción pastoral, publicada en 1875, firmada por los arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara, en la cual establecían que con dichas disposiciones “se ataca en lo más vivo a la divina constitución de la Iglesia puesto que se coarta su libertad hasta los últimos extremos” (De Labastida y Dávalos et al., 1875, p. 4).

Dicho documento fue dividido en cuatro partes, cada una informaba al clero y fieles católicos las acciones a tomar ante las disposiciones contenidas en el decreto de 1874. Así, los cuatro temas abordados fueron: las trabas para ejercer el culto católico, la imposibilidad de solicitar limosnas fuera de los templos, el cierre de la orden de las Hermanas de la Caridad y “la prohibición absoluta de toda enseñanza religiosa en la mayor parte de las escuelas y establecimientos del país” (p. 7).

Para los prelados, dicha prohibición implicaba preparar a una generación sin religión alguna, aglomeraciones de familias condenadas a una

vida puramente animal y pueblos de ateos sin Dios y sin ley (p. 10). En primera instancia, instruyeron a clero y fieles a no manifestarse de manera violenta, pues había formas de expresar su inconformidad dignas de un buen cristiano ya probadas por la ley vigente. Igualmente, invitó a los fieles a inscribir a sus hijos en otras escuelas y establecimientos, pues que “garantizada por la misma constitución federal, la absoluta libertad de enseñanza, no faltan en este país otras escuelas y establecimientos particulares, en que se enseñe a los niños la religión de nuestros padres” (p. 11).

De la misma forma, alentó a los feligreses a organizarse para reunir fondos y así apoyar la inscripción de estudiantes de bajos recursos en las escuelas establecidas y la apertura de nuevos colegios. Los sacerdotes debían incentivar la organización de los vecinos mas no debían involucrarse en sus reglas de operación y administración de recursos. Además de lo anterior, la instrucción pastoral pedía a los profesores de escuelas públicas renunciar “si se les obliga a enseñar por libros o por textos de prohibida lectura en que se ataque el dogma o a los dogmas católicos enseñados por la Iglesia” (p. 18).

24 años más tarde de la publicación de la instrucción pastoral en 1899, el Concilio Plenario Latinoamericano estableció la educación religiosa como una de las misiones más importantes de la Iglesia católica, condenando la educación llamada “puramente civil”, la cual era popularizada por la “secta masónica propagada para la perdición de las almas” (*Concilio Plenario de la América Latina*, 1899, título II, capítulo III, punto 137). Se sancionaba asimismo a las escuelas mixtas y las lecturas prohibidas, que podían condenar a la niñez y juventud a la impiedad. Ante esto, se instaba a los padres a inculcar desde el seno familiar los valores cristianos y a los párrocos a “procurad con todo ahínco y empeño, que el método de estudios en ellas sea conforme a la doctrina católica” (título II, capítulo III, punto 141). Igualmente, llamaba a la fundación de escuelas católicas: “Dignos de todo encomio son los católicos de diversas naciones, que no han perdonado gastos, por ingentes que sean, para fundar escuelas para sus niños. Donde quiera que las circunstancias lo exijan, conviene imitar tan brillante ejemplo” (título II, capítulo III, punto 141).

Según Manuel Ceballos, el anhelo de los católicos por dominar el terreno de la educación se elevó con el crecimiento de la educación laica y la cuestión social. Esta, al propiciar el desorden en el cuerpo social invadía como cáncer toda la sociedad y consideraban que la corrupción de las costumbres era ya un hecho ineludible. En este sentido, la atención a niños y jóvenes era de fundamental importancia para la restauración de la moral cristiana (1991, p. 26).

A pesar de que en 1909 el obispo Valdespino lamentaba “la carencia, casi absoluta de escuelas católicas y asociaciones piadosas, siendo las primeras el fundamento de la civilización cristiana y las segundas la vida y sustento de las parroquias” (Valdespino y Díaz, 1909, p. 9), el crecimiento de Iglesia durante el periodo porfirista fue significativo.

De acuerdo con Valdespino, una escuela sin Jesucristo, era “una escuela sin luz y sin verdad” (1906, p. 7), por tanto, instruyó a sus párrocos a promover la apertura de escuelas particulares y cursos dominicales en los templos, dejando claro que una de las prioridades de su proyecto era la educación: “Nos, como lo habréis observado, hemos visto como cosa secundaria la terminación y amplitud de nuestros templos, prefiriendo a eso la educación de los niños” (p. 7).

Durante los primeros años del porfiriato, una de las preocupaciones expresadas por las autoridades estatales fue la necesidad de proveer de educación básica a la mayor cantidad de personas posible. En palabras de Ricardo Aragón, los gobiernos dirigidos por Rafael Izabal y Alberto Cubillas, procuraron elevar la calidad y cobertura del ramo educativo, así como establecer normas jurídicas que facilitaran su labor de instrucción pública. La idea era educar a toda persona en edad escolar, para ello se recurrió a hacer obligatoria la educación básica, la apertura de una Escuela Normal para formar profesores y profesoras, así como la intención de contar con edificios apropiados para impartir clases (Aragón, 2003, p. 31).

Ante este escenario, y la imposibilidad de las autoridades estatales de cumplir a cabalidad sus metas, se estableció, según Enríquez Licón, “una normatividad permisiva con todo aquel ciudadano o corporación que estableciera planteles educativos, sin que el obstáculo de la laicidad cobrara gran fuerza” (2012b, p. 270). Entonces, para 1910, se encontraban estable-

cidas nueve escuelas católicas en Sonora, cuatro de ellas en la capital del estado, Hermosillo (p. 270). Igualmente, siete escuelas en distintos poblados que contaban con profesorado católico.

1.2.2 Asociaciones piadosas, predominancia femenina

Después de las medidas tomadas por el gobierno federal en 1874, la jerarquía católica se vio en la necesidad de implementar nuevas estrategias para continuar su funcionamiento. Como lo mencioné en líneas anteriores, la prohibición de la educación religiosa en las escuelas públicas, generó la organización de clero y feligreses, a fin de promover la apertura de escuelas católicas y la asistencia a las mismas. Igualmente, las restricciones en financiamiento y propiedades provocaron la participación más activa del sector católico laico.

El cierre de la orden de las hermanas de la caridad implicó una afectación directa en la intervención social de la Iglesia, pues eran sus integrantes quienes se hacían cargo de las “obras de misericordia con inefable mérito para sus almas, y con grande y positivo provecho de los huérfanos sin hogar, de los pobres enfermos sin asistencia, y de toda clase de infelices y menesterosos” (De Labastida y Dávalos *et al.*, 1875, p. 25). Ante este panorama, la jerarquía católica estableció en la instrucción pastoral de 1875 la necesidad de una participación social organizada, bajo el amparo de lo permitido por las leyes vigentes, esta invitación iba principalmente dirigida a las mujeres católicas:

Ninguna ley, amadas hijas en el señor, os prohíbe asociaros para tan grande obra y antes bien la Constitución vigente de la República, reconoce formal y expresamente en todo mexicano, el derecho de asociación para cualquier objeto honesto y lícito. ¿Por qué, pues, no hacer uso de ese resto de libertad en favor de los pobres de Jesucristo? (p. 49)

Los obispos promovieron la multiplicación de asociaciones en todos los lugares de país, a través de la acción colectiva (p. 51) y dejaron claro que tanto la formación, organización como la operación de las mismas estaría a cargo de los fieles, pues la labor de párrocos y sacerdotes estaba clara: “exhortan y aconsejan para que se mantenga en ellas siempre vivo

el espíritu de la fe; pero sin que intervengan en modo alguno, ni en el manejo de los fondos ni en lo económico de la asociación” (p. 49).

Estas disposiciones iniciales cambiaron con los años, en 1899 se estableció en el Concilio Plenario Latino Americano un seguimiento estricto a las asociaciones, las cuales debían rendir un informe anual al “ordinario”. A esa instrucción hizo referencia el obispo Valdespino en su sexta carta pastoral de 1906, en la cual reprendía a aquellas asociaciones católicas organizadas fuera del control de la diócesis:

En cuanto a las asociaciones religiosas, deploramos y rechazamos el nefando error que no sabemos cómo haya podido introducirse en algunas de nuestras parroquias, y es el de creer que el Obispo nada tiene que hacer ni en la fundación, ni en la dirección ni en lo económico de una agrupación religiosa ó piadosa, cualquiera que sea su denominación, y fuere cual fuera su origen. Para expulsar tan pernicioso error ordenamos á nuestros párrocos y sacerdotes encargados de la dirección de Cofradías y Asociaciones Religiosas lean atentamente lo dispuesto en relación a esta materia en el Concilio Plenario Latinoamericano en el Tit. XI cap IV “*De piis soladitiis*”. (pp. 2, 3)

El obispo ordenó a presidentes de sociedades católicas y cofradías piadosas a reunirse en un plazo máximo de un mes después de la publicación del documento, a fin de informar a todos sus integrantes de las disposiciones emanadas del Concilio Plenario Latinoamericano, que también incluía la defensa de sus muebles e inmuebles, aun por la vía judicial, buscando que en lo posible “no dejarán que se interrumpa el culto divino, ni cesen las obras de caridad, ni se acaben las buenas obras cristianas o que tienden a la edificación del prójimo” (*Concilio Plenario de la América Latina*, 1899, título XI, capítulo V, punto 792). Como resultado de dichas reuniones, deberían producirse dos actas detalladas de lo ocurrido en la junta, una de ellas debía entregarse a la superioridad (Valdespino y Díaz, 1906, p. 3).

A pesar de que el obispo Valdespino expresó que las asociaciones religiosas (especialmente las compuestas por varones) eran objeto de su particular atención (1910b, p. 274), y las calificó como “la vida y sustento de

las parroquias” (1909, p. 9), en sus discursos no aparece un plan específico para incentivar su creación o posterior desarrollo. En concordancia con lo ocurrido en el resto del país, en el estado de Sonora también se formaron asociaciones de laicos organizados por la jerarquía católica.

Según apunta Enríquez Licón, para 1913 funcionaban siete asociaciones piadosas en el estado, a saber: Vela Perpetua, Hijas de María, San Vicente, Apostolado y Guardia de Honor, Terceras de San Francisco, Cofradía de San Carmen y Cofradía del Perpetuo Socorro. Las Damas de la Vela Perpetua tuvieron presencia en las catorce parroquias, mientras que el Apostolado y Guardia de Honor, en doce (2012b, p. 237-238). El resto, en apenas dos o tres parroquias. Otras fuentes indican la formación del Círculo de Estudios Católicos Sociales de Santa María de Guadalupe, autodenominados Operarios de Guadalupe, en tres municipios de Sonora entre 1909 y 1911: Huásabas, Granados y Moctezuma (Guedea, 1999, p. 9), sin embargo, no se ha encontrado evidencia de su funcionamiento.

1.2.3 La buena prensa

La publicación en 1897 de la constitución apostólica *Officiorum munerum*, en la cual se motivaba a los creyentes católicos a defender “la buena prensa” y utilizar las publicaciones católicas “como formas de moralización y recreación del espacio social para la Iglesia” (Ceballos, 1991, p. 140), generó el crecimiento de periódicos y revistas católicas en todo el país, igualmente de la asociación llamada Prensa Católica Nacional, a la cual se integraron decenas de publicaciones del país, entre ellas *La Antorcha Sonorense*, en 1895 (p. 343). Martín Portela, quien al momento era secretario de la diócesis de Sonora, fue el representante del estado en la mesa directiva de la asociación (Enríquez, 2012b, p. 225).

En su estudio sobre prácticas de lectura y prohibición de libros durante el gobierno eclesiástico de Ignacio Valdespino, Antonio Espinoza establece que el obispo intentó instituir en la sociedad sonorense una moral católica encaminada al cambio social, por medio de las enseñanzas de los preceptos católicos (2015, p. 41). Para ello se valió de varios recursos, entre ellos la utilización de la prensa como herramienta para difundir sus discursos, además de la prohibición de “periódicos y libros impíos que

habían redactado autores considerados herejes, tanto de las doctrinas volterianas como las jacobinas, con la finalidad de curar del veneno de las malas lecturas a la sociedad” (46).

El obispo Valdespino cumplía entonces con lo contenido en el título II, capítulo II, del documento emanado del Concilio Plenario Latino Americano, condenando no solamente libros y periódicos, su prohibición incluía a otros impresos, como las tarjetas postales: “Hoy día podemos medir la honorabilidad de una familia, la virtud de una joven y el mérito de un hombre, por los libros que lee y las tarjetas postales que intercambia” (1905b, p. 9). El castigo por acudir a lecturas impías, venía directamente del obispo hacia los sacerdotes y de ahí a los seglares, constaba de una amonestación y si esta se repetía en tres ocasiones, por consecuencia venía negarle la absolución (Espinoza, 2015, p. 49).

El documento resultado del concilio no solo estableció la prohibición de lecturas, instruyó al clero y feligreses a combatir la “prensa mala” con “prensa buena”, por tanto, “útil y saludable será que cada región tenga su periódico que luche por la religión y por la patria, y esté fundado de tal suerte que en nada se aparte del juicio de los obispos, sino que en todo se conforme con empeño a su prudencia y miras” (1899, título II, capítulo II, punto 133). Para Enríquez, durante el porfiriato la prensa diocesana en Sonora fue un importante instrumento para la transmisión de los valores católicos, así como la defensa de los ataques del bando liberal, a través de la prensa “impía”, cuyas publicaciones, que difundían las ideas de la modernidad, aumentaron considerablemente en el periodo (2012b, p. 225).

Con base en lo anterior, Ignacio Valdespino mostró especial interés en la fundación de dos publicaciones durante su gobierno: *El Boletín Eclesiástico* y *El Hogar Católico*. El primero fue fundado en 1909, ante la inminente necesidad de contar con un órgano de difusión para las instrucciones de la diócesis al total de las parroquias del estado, lo cual fue expresado por el obispo, al menos desde 1906 (Valdespino y Díaz, 1907a, p. 9).

Por su parte, *El Hogar Católico* dirigió sus esfuerzos a transmitir el discurso del obispo a las familias sonorenses. El semanario vio luz en 1902 y se publicó ininterrumpidamente hasta 1912. Durante este periodo se puso bajo el auspicio de la Virgen de Guadalupe (Espinoza, 2015, p. 60) y buscó

impulsar la adopción de la moral católica entre los sonorenses, a través de la representación de un modelo de familia, impulsado por León XIII, y la promoción de la armonía entre clases (Espinoza, 2013, 37).

1.2.4 Mantenimiento del seminario

Según lo estableció en su quinta carta pastoral de 1905, el obispo Ignacio Valdespino sostuvo una entrevista con el papa Pío X, en la cual lo animaba a continuar los esfuerzos para mantener el seminario, a pesar de contar con mínimos recursos. En palabras del obispo, lo animó a “que no desconfiáramos del porvenir y que trabajáramos sin descanso en tan importante labor” (Valdespino y Díaz, 1905b, p. 5).

De acuerdo a lo plasmado en el Concilio Plenario Latinoamericano, cada diócesis debía contar con al menos un seminario, de preferencia dos: “uno menor, en que los niños estudien las humanidades, y uno mayor para los alumnos que se dedican al estudio de la filosofía y de la teología, y que han de ser promovidos en breve a las órdenes sagradas” (*Concilio Plenario de la América Latina*, 1899, título VII, capítulo I, punto 609). La diócesis de Sonora tenía uno, que abrió sus puertas en 1888.

Además de la escasez de recursos, el obispo veía dos problemas a enfrentar para hacer crecer el seminario, que fue inaugurado por su antecesor: la falta de vocación entre la juventud sonorense y los casos de desertión entre seminaristas. Ignacio Valdespino responsabilizaba principalmente a los padres de familia, pues además de no inculcar la vocación entre sus hijos, había un rechazo ante la posibilidad de que se convirtieran en “beatos” y que se inclinen a ser curas cuando “estos están desprestigiados y ganan poco dinero” (1905b, p. 5). El obispo culpaba también a las malas lecturas y las malas compañías de la poca demanda para ingresar al seminario.

La desertión de los jóvenes seminaristas era también un asunto de preocupación por parte de Valdespino y Díaz, pues los ingresos de la diócesis se veían desperdiciados al invertir en la formación de jóvenes que finalmente abandonaban el seminario: “En un momento dado, muchos sin voltear los ojos hacia el albergue que los favoreció tanto, se alejan de él sin

fijarse que con ellos ha perdido la pobrísima Iglesia de Sonora, una parte considerable de sus escasos recursos” (p. 5).

No fue posible encontrar en el proyecto pastoral de Valdespino evidencia del financiamiento para la formación de sacerdotes en otros seminarios del país, tampoco hubo presencia de jóvenes sonorenses en la matrícula del Colegio Pío Latino Americano en su periodo, por ello se dependía en gran medida del éxito del seminario para cubrir las necesidades espirituales de la región.

1.2.5 La cuestión social

En 1891 el papa León XIII publicó la encíclica *Rerum Novarum*, en la cual habló de la necesaria intervención de la Iglesia en las cuestiones sociales, ponderando los asuntos laborales. Con esta encíclica se dio una nueva relación de la Iglesia con su entorno (Blancarte, 1996, pp. 19-36). Para Ceballos, el documento propuso tres puntos centrales, a saber: la existencia de la cuestión social, la necesaria intervención de la Iglesia para resolver el problema y el papel de los trabajadores y obreros en el asunto (1991, p. 26).

Según Mario Ramírez, su plan era “combatir las corrientes socialistas y comunistas en boga que habían puesto sus ojos en la población trabajadora, prometiéndoles no solo un mundo distinto, sino mejor, más placentero”. Pero también combatía al capitalismo liberal que ejercía una descarnada explotación entre la clase trabajadora. Para el papa, la Iglesia estaba en condiciones de proponer una tercera vía, más justa y humana, de índole marcadamente social, que a la postre se conoció como la democracia cristiana (2002, pp. 61-62). La intervención que plantea el catolicismo social se entiende como: “todas aquellas acciones que, inspiradas, motivadas, dirigidas, asesoradas o legitimadas por la jerarquía eclesiástica, están destinadas a mejorar, transformar o cambiar las condiciones sociales, materiales, culturales o económicas de vida de los fieles católicos” (Escontrilla, 2009, p. 141).

De acuerdo a Marta Eugenia García Ugarte, si bien se desarrollaron actividades inherentes al catolicismo social en las últimas décadas del siglo XIX, fue a inicios del siglo XX cuando “se empezó a enfocar la cues-

ción social como un problema esencial de la catolicidad” (2011, p. 19). Para 1902, el delegado apostólico de la Santa Sede en México, Ricardo Sanz de Samper, hizo un llamado a iniciar una nueva acción católica en México. Él señaló: “unir, por tanto a los católicos y llevarlos a tomar parte a la vida política es salvar la situación religiosa”, según García Ugarte se trató de una nueva pastoral, pues se participaría de la vida pública como cuerpo, como grupo, excluyente de toda ideología y tendencia que no fuera la católica (2011, p. 21).

Valdespino dejó claro el entendimiento del catolicismo social en su novena carta pastoral de 1910, en la cual explica a sus lectores (clero y fieles de su diócesis) el significado de la cuestión social, así como los peligros del socialismo y el anarquismo, poniendo en claro que la escuela más poderosa entre todas las modernas era la liberal, pues “su principio fundamental que es el aforismo de De Gournay: ‘Laisser Fair, Laisser passer’, ‘dejar hacer y dejar pasar’, no contribuye más que al desorden social y nunca a la verdadera paz y tranquilidad de las conciencias” (Valdespino y Díaz, 1910a, p. 7). El obispo compartía la idea de la tercera vía, es decir el cristianismo como solución ante el caos que había causado el liberalismo, pues no se debía caer en el error de elegir al socialismo para resolver los males.

A pesar de que la encíclica *Rerum Novarum* pone especial énfasis en los obreros, y también el Concilio Plenario Latino Americano instruye a los obispos a la formación de círculos obreros, las menciones a estos en las pastorales del obispo Valdespino son mínimas. Parecía haber interés, sin embargo, puede interpretarse que, en su caso, era más un deseo que un proyecto.

En su décima carta pastoral, publicada en 1910, abordó la organización de una delegación sonorenses que acudiría en peregrinación a la Basílica de Guadalupe con motivo de los festejos religiosos, a propósito del centésimo aniversario de la Independencia de México, y puntualizó la necesidad de la presencia del sector obrero en dicho evento:

Nuestro Smo. Padre fija su mirada en los obreros encargándonos que nos mantengamos firmes en el cumplimiento de sus deberes y los aseguremos contra las insidiosas armas del socialismo, ¿cómo conseguirlo si no contamos con el auxilio de Aquella Reina del Universo, que fue

la esposa de un obrero para ser Madre de Dios? ¡Ah! Que felicidad, que satisfacción si logramos llevar al Tepeyac un buen número de obreros sonorenses! De allí volveremos, no lo dudemos, con la seguridad del triunfo; porque María de Guadalupe nos dará las armas de la victoria. (Valdespino y Díaz, 1910b, p. 276)

Si bien el discurso del obispo Valdespino planteó enfrentar algunas acciones derivadas del liberalismo, no hubo una confrontación directa con las autoridades o la intención de tener injerencia en asuntos políticos, lo cual ocurrió hasta 1910. Una excepción a lo dicho anteriormente la encontramos en el “asunto yaqui”, tema desarrollado por Ignacio Valdespino en sus cartas pastorales.

El enfrentamiento del pueblo yaqui⁶ con las autoridades estatales fue constante durante el siglo XIX, sin embargo, encontró en el periodo porfirista su momento más intenso. La llamada guerra yaqui provocó enfrentamientos sangrientos y la deportación de miles de yaquis hacia el estado de Yucatán. Según Armenta Montaña, la preocupación expresada por el obispo Valdespino sobre este tema en sus pastorales demuestra un interés primero por la “realidad social del estado, más allá del espacio de culto” (1993, p. 31).

En su carta pastoral de 1905, el obispo señaló con preocupación los ultrajes y asesinatos de que fueron víctimas algunos miembros de la comunidad yaqui y explicó que, si bien algunos eran rebeldes, también había una gran parte de yaquis “mansos”, trabajadores ejemplares de la tierra y devotos. Cuidadoso, empero, en sus señalamientos, también, “condena la sedición y la rebeldía y aconseja a todos a someterse a la autoridad legítimamente construida” (Valdespino, 1905a, p. 3).

Los acuerdos de paz entre indígenas yaquis y el gobierno porfirista se firmaron en 1909, ese mismo año el tema fue abordado también durante el Cuarto Congreso Católico, que tuvo lugar en la ciudad de Oaxaca. El evento tuvo como tema prioritario la cuestión indígena y el obispo

⁶ El grupo yaqui ocupaba, tradicionalmente, una larga franja costera y de valle al sureste del actual estado de Sonora, que abarcaba desde la ribera sur del río Yaqui hasta el cerro Tetakawi, al norte de la actual ciudad de Guaymas. El conjunto del territorio comprende tres zonas diferenciadas: el área serrana del Bacatete; una zona costera, que abarca los poblados vecinos de Guásimas y Bahía de Lobos; y el valle, en donde se localizan las tierras irrigadas.

Valdespino abordó los abusos de los que habían sido objeto los integrantes de la tribu yaqui:

No es nuevo que en Sonora, viéndose ultrajados los indios, tomando el mal ejemplo de los mandatarios, se rebelen mil veces intentando sacudirse el férreo yugo. Cuando el excelente P. Kino consiguió tanto bien para los pimas en Caborca...no faltó un indiscreto gobernante que abusando de su mando, ultrajara de tal suerte la dignidad humana del indio, que este, ya conquistado y civilizado, ardiendo de deseos de venganza por los maltratos que recibía, se sublevó y llegó al nefando crimen de martirizar al P. Zaeta, compañero del P. Kino en ausencia de este.

Ahora bien, si esto hicieron los pimas en los albores de la conquista de Sonora, cuando había en los conquistadores fe religiosa y obediencia y respeto al sacerdote, ¿qué sucedería ahora con el yaqui que recibe lecciones de impiedad y que ve en donde quiera menospreciada a la Iglesia y sus sacerdotes? (Armenta, 1993, p. 25)

Curiosamente, el tema había sido tratado años antes, en 1894, dentro de las páginas del periódico católico *La Voz de México*, en el cual se condenaba la actuación del régimen porfirista en contra de la tribu yaqui, aduciendo que el problema se reducía a un asunto de disputa territorial (Ceballos, 1991, p. 85). Valdespino retomó el asunto yaqui en su décima cuarta carta pastoral, en 1912, luego de la publicación de la encíclica *Lamentabili Statu Indorum*, por parte del papa Pío X ese mismo año, que hablaba de la necesidad de mejorar el estado de las comunidades indígenas en el mundo (Enríquez, 2012b, p. 291).

En su carta, Valdespino se propone “hacer público y con mayor claridad lo que pensamos con respecto de lo que debe hacerse con las tribus indígenas de Sonora” (Armenta, 1993, p. 27). El obispo reprobaba la política de exterminación implementada por las autoridades estatales y proponía una “centralización de la tribu rebelde” (p. 29), aunque no necesariamente en su lugar de origen. Valdespino propuso dotarlos de tierra y trabajo, de esa forma “bien retribuido y con risueñas esperanzas de un

porvenir holgado, el rebelde al fin vendría a someterse y a ser un ser utilísimo en la sociedad” (p. 29).

1.3 Participación de mujeres

En México, el papel del sector femenino fue un tema de discusión constante durante todo el siglo XIX y fue retomado por los gobiernos liberales, con mayor fuerza a partir de 1867 cuando, según Hale, “el liberalismo dejó de ser una ideología en lucha contra unas instituciones, un orden social y unos valores heredados, y se convirtió en un mito unificador” (2002, p. 15). Fueron dos los ámbitos en los cuales el estado hizo mayor énfasis con respecto a lo femenino: la educación y los asuntos legales referentes a la familia y la propiedad.

En Sonora, territorio de frontera, con escasa presencia de la Iglesia y apenas algunas escuelas, el modelo de mujer no era refinado: montaban a caballo, fumaban durante todo el día y atendían labores “masculinas”. Estudios recientes han citado a mujeres prestamistas, comerciantes y propietarias entre 1847-1910. Tinker, Enríquez y Almada han enfatizado la particularidad de las mujeres a inicios del XIX en Sonora. Según Almada,

el papel y la visibilidad de las mujeres alcanzaron mayor relieve que en otros espacios del país en el siglo XIX, debido a la emigración masculina por la fiebre del oro en la Alta California, a las bajas —mayormente de varones, se estima— registradas en las guerras intestinas y por el estado de guerra casi permanente con los indígenas, como también a factores culturales como la vida de frontera que exige la participación de los dos sexos en la defensa y el trabajo, la falta de instrucción formal —que realizaba a los varones— y la presencia escasa del clero, que predicaba la sumisión de la mujer al varón. (2010, p. 751)

La situación cambió a mediados de esa centuria, pues la estabilidad política dio posibilidades de establecer una sociedad más estructurada y que tenía planes específicos para la mujer. Tanto la Iglesia como el Estado sonorense buscaron la forma de hacer un modelo de mujer que respondiera a las necesidades de la época, es decir que se concentrara en las la-

bores familiares, que se convirtiera en el centro del hogar (Enríquez, 2002, p. 173-175).

La llegada del porfiriato permitió la apertura por parte del gobierno estatal hacia la educación de las mujeres, si bien es cierto que desde hacía algún tiempo ya podían asistir a clases, en ese periodo se buscó formar a la mujer para que pudiera atender mejor sus labores familiares. En ese tiempo se promovió la formación de profesoras de primaria y secundaria y aunque realizaban el mismo trabajo que los profesores sus salarios eran más bajos. A pesar de que el ideal de mujer se encontraba en la esfera doméstica, la docencia no era una profesión castigada socialmente en el periodo pues, indica Edith Araoz, la tarea de transmisión y asimilación de valores, dentro de su sistema de orden, fue doblemente reforzado por las mujeres en el hogar y la escuela (2006, p.57).

Según Di Giorgio, en las primeras décadas del siglo XIX el alejamiento de la Iglesia y el anticlericalismo, pasivo o activo, son fenómenos exclusivamente masculinos. Los sacerdotes se lamentaban por la partida de los hombres y la instalación de su fe en posiciones políticas, en tanto, la fe de las mujeres se mantiene plena, entonces “el catolicismo del siglo XIX se escribe en femenino” (1993, p. 209). Durante décadas las mujeres católicas europeas consolidaron su intervención social a través de la beneficencia, sin embargo, llegado el siglo XX, con el fin de hacer frente al feminismo y sus prácticas, el modelo de mujer católica sufre modificaciones: la “militante” –término creado por Pío XI– toma el lugar de la dama de beneficencia (p. 219).

Las restricciones impuestas a la Iglesia católica por los gobiernos liberales en México obligaron a la creación de nuevas estrategias y la inclusión de nuevos actores para llevar a cabo su proyecto. La instrucción pastoral de 1875, citada en líneas anteriores, estableció la necesidad de una participación activa de las mujeres en el sostenimiento de la Iglesia en todo el país.

El cierre de la orden de las Hermanas de la Caridad en 1875, dejó un vacío en la atención de la Iglesia hacia la población más vulnerable. Dicho lugar, plantearon los arzobispos, debería ser ocupado por las mujeres católicas, pues “la mujer cristiana es el conducto preciso por el que llega al

hombre la primera revelación de la existencia de Dios y de sus atributos, de Jesucristo y de su Iglesia, de su moral y de sus deberes” (De Labastida y Dávalos, 1875, p. 47).

Además de solicitar su participación, las llamaba a organizarse, dado que “es imposible que los esfuerzos aislados de cada una de vosotras, por grandes que ellos sean, correspondan al inmenso cúmulo de miserias y desgracias, aumentado notablemente con la supresión de aquel instituto” (p. 47). Los preladados invitaron a las mujeres a organizarse dentro de la ley, promover la fundación de asociaciones por todo el país, y mantenerse, además, como el centro del hogar y la formación de la niñez. Asimismo citaron los casos de éxito de asociaciones similares en Francia y Estados Unidos para animar a sus feligreses: ¿Veis, amadas hijas lo que es la eficacia de la acción colectiva y los grandes resultados que ella produce? (p. 51)

A pesar de que las mujeres católicas fueron llamadas a intervenir en el espacio público a través de la caridad y en el privado en la formación de la familia, lo cual las convirtió en un elemento importante para el sostenimiento del proyecto pastoral de la época, permanece en el discurso de los obispos la idea de la mujer como un ser no racional, que debía sujetarse a la autoridad masculina. En la instrucción pastoral, se pidió a los católicos recibir con “tranquilidad y humildad” la prueba que habían recibido, y pedía a los varones:

...enseñad a vuestras esposas, á vuestras hermanas y a vuestras hijas, á que las representaciones y protestas que su fe les sugiere con tanta justicia, usen de un lenguaje más respetuoso; á que en el trato doméstico y familiar, en lugar de ciertos imprudentes desahogos femeniles, levanten sin cesar sus manos al cielo, y á que en vez de estimularos con sus palabras de fuego a la venganza, os animen y os alienten á ser buenos católicos, con el suave perfume de su piedad verdadera y con el oro puro de sus multiplicadas obras con el enfermo, el indigente y el huérfano desvalido. (p. 25)

En Sonora la actividad de las mujeres católicas en beneficio de su Iglesia fue significativa en las últimas décadas del siglo XIX. Un ejemplo claro de ellos fue la petición realizada por damas integrantes de la asocia-

ción la Vela Perpetua, las cuales solicitaron ante la Santa Sede la separación de la diócesis de Sonora, a fin de que la misma solo abarcara al estado (Enríquez, 2012b, p. 68).

Según Enríquez Licón, durante el periodo porfirista la Iglesia católica sentó sus bases en el estado y la mujer fue considerada por el entonces obispo, Ignacio Valdespino, como “el pilar de la religiosidad en Sonora”, pues formaron parte de asociaciones piadosas, colaboraron en la reunión de fondos para construir y reconstruir templos, también apoyaron en la enseñanza religiosa y, en el ámbito doméstico, se encargaron de dar continuidad a la práctica religiosa (p. 174).

El obispo Valdespino dejó claro en su discurso que la misión de la mujer católica estaba en el seno del hogar, en donde debía hacerse cargo de la formación de buenos católicos, bajo la tutela de una figura masculina. Entre sus deberes se encontraban encargarse de que sus hijos recibieran educación cristiana, mantener fuera de los hogares las “malas lecturas” y conservar los rituales católicos. La mujer se constituía, entonces “en el ángel tutelar del hogar, y mientras sepa con dignidad conservar sus nobles prerrogativas, ella sabrá dominar para rechazar al mal” (1906, p. 7).

El sector femenino debía, según palabras de Ignacio Valdespino, “estar sujeta al imperio racional del hombre” y no hacer alarde de un feminismo anticristiano. Si bien manifestó interés en la educación femenina, solo debía cubrirse en algunas áreas necesarias para cumplir su labor de esposa y madre, debía, pues, mantenerse alejada del conocimiento “enciclopédico” que transformaba “a la púdica y modesta mujer...en un marimacho literato repugnante” (Enríquez, 2002, p. 173).

1.4 La revolución maderista y el Partido Católico Nacional

A inicios del siglo XX, la estabilidad del régimen porfirista se tambaleaba. Crisis políticas, un panorama internacional económico poco favorable para el país, un incremento en la desigualdad social entre los mexicanos y eventos violentos en el ámbito laboral en las minas de Cananea y Río Blanco provocaron una crisis irreversible en los últimos años de gobierno. Luego de pasar tres décadas en el poder, el presidente Porfirio Díaz declaró en una entrevista a James Creelman en 1908 que México estaba pre-

parado para la democracia y que él no participaría en las elecciones de 1910 (Radding, 1997, p. 231). El mismo año, Francisco I. Madero publicó *La sucesión presidencial*, al tiempo que inició una campaña por la presidencia por varios estados del país, incluido Sonora, donde fue apoyado por integrantes de la élite sonoreense, encabezada por José María Maytorena.

La campaña de Madero en Sonora fue bloqueada por las autoridades estatales del gobierno porfirista, sin embargo, el candidato reunió miles de simpatizantes y dio inicio la fundación de decenas de clubes anti reeleccionistas. En las elecciones de junio de 1910 resultaron ganadores Porfirio Díaz y el sonoreense Ramón Corral, como presidente y vicepresidente respectivamente, Madero decidió tomar la vía insurreccional y sus aliados sonorenses empezaron el camino político hacia la revolución (p. 234).

Madero y sus colaboradores se exiliaron en San Antonio, Texas, desde ahí publicaron el Plan de San Luis, fechado el 5 de octubre de 1910. En dicho documento se declararon nulos los resultados de las elecciones federales, se desconoció al gobierno federal de México y se invitó a todos los ciudadanos a tomar las armas el 20 de Noviembre para derrocar al gobierno establecido ilegalmente. José María Maytorena dirigió los primeros levantamientos armados en Sonora desde Arizona y conformó la Junta Revolucionaria de Nogales, desde donde estableció vínculos con los maderistas asentados en Sonora (p. 235).

Para el mes de abril de 1911, la lucha revolucionaria en Sonora tomaba forma y la fragilidad del régimen porfirista era cada vez más clara. Un par de meses antes, el obispo Ignacio Valdespino condenó la lucha armada en su duodécima carta pastoral, pues decía que tenía enlutado al estado, en medio de “una guerra fratricida” (1911a, p. 5). Fue enfático al aclarar que no cuestionaba los motivos de la revolución pero sí sus desastrosos resultados y la concepción de autoridad:

No condenamos la democracia, óigase bien, creemos que para nuestro país el gobierno más adaptable puede ser el democrático; pero sí rechazamos el error de la filosofía anticristiana que enseña que la autoridad viene del pueblo; y simpatizado con la idea de que el pueblo elija a sus gobernantes pero no de que les dé la autoridad, porque nadie da lo que no tiene. (p. 6)

Después de que el maderismo tomó control militar del país, Porfirio Díaz renunció a la presidencia el 12 de mayo de 1911, a través de los tratados de Ciudad Juárez, en los cuales se estableció que Francisco León de la Barra asumiría la presidencia de la república de forma interina y debía convocar a elecciones extraordinarias a la presidencia y vicepresidencia de México en el tiempo restante del periodo 1910-1916 (Pérez y García, 2001, p. 261). El día 23 del mismo mes, Luis Emeterio Torres, entonces gobernador de Sonora, renunció a su puesto y emigró a Estados Unidos (Radding, 1997, 239).

Pocos días antes de los sucesos narrados en líneas anteriores, el 3 de mayo de 1911, se fundó el Partido Católico Nacional (PCN), bajo la fórmula “Dios, Patria y Libertad”. Según García Ugarte, con este hecho se concretó el proyecto de participación política planteado por Samper en 1902 (2011, p. 25). La participación del PCN en las elecciones de 1911, fue vista con buenos ojos por el entonces candidato presidencial Francisco I. Madero, quien declaró que la organización del Partido Católico de México debía verse “como el primer fruto de las libertades que hemos conquistado. Su programa revela ideas avanzadas y el deseo de colaborar para el progreso de la Patria de un modo serio y dentro de la Constitución” (González, 2012, p. 387).

Dicha afinidad resultó evidente cuando el PCN se unió al Partido Constitucional Progresista, Partido Popular Evolucionista y Partido Liberal Nacional, para proponer la candidatura de Francisco I. Madero a la presidencia de la república. El 15 de octubre de 1911 se realizaron las elecciones extraordinarias, resultaron ganadores Madero y José María Pino Suárez, como presidente y vicepresidente respectivamente (Pérez y García, 2001, p. 389). En tanto, el Partido Católico Nacional, ganó seis gubernaturas, siendo cuatro de ellas reconocidas (García Ugarte, 2011, p. 28).

En Sonora, el 30 de julio de 1911 fue electo gobernador del estado José María Maytorena para el cuatrienio constitucional que finalizaba en agosto de 1915 (Radding, 1997, p. 242). Apenas unos meses después, el obispo Valdespino lamentaba las consecuencias de la revolución e invitaba a los católicos de su diócesis a luchar por una verdadera democracia cristiana:

En estos acontecimientos no sólo debemos ver la mano del hombre sino ante todo la de Dios, *per quem regges regnant*, por quien los reyes reinan, quien les permite sin duda para un bien mejor, nos agrupemos en torno de su Altísimo Solio, para pedirle con todas las fuerzas de nuestro espíritu que consolide la paz en nuestra hermosa patria; que se acaben los odios de partidos personalistas y que venga a nosotros el reinado de la justicia; que la verdadera democracia cristiana sea un hecho entre nosotros y que nuestras discusiones en lo adelante sean solo para acercarnos más a la verdad y nunca para aferrarnos en partidos personalistas y sectarios, que engendran odios y desorden donde quiera que se fomenten. (1911b, p. 213)

Según Cynthia Radding, el gobierno maderista en Sonora, encabezado por José María Maytorena implementó reformas jurídicas, electorales y educativas que se ofrecieron desde la campaña reeleccionista, además intentó mantener las alianzas realizadas durante el conflicto armado al responder a demandas del sector obrero e intentar negociar la paz yaqui (Radding, 1997, p. 247). A pesar de que el obispo Ignacio Valdespino fue señalado en medios locales y nacionales por hacer críticas al régimen revolucionario (Alarcón, 2008, p. 148), las relaciones entre Maytorena y la Iglesia católica local, se mantuvieron cordiales (Almada, 2009, p. 162).

La idea es compartida por Dora Elvia Enríquez, quien establece que al menos hasta 1914 las actividades de culto católico se llevaban a cabo con regularidad: “las escuelas católicas seguían funcionando; los niños hacían sus primeras comuniones, una vez concluida su preparación catequética y la celebración de la semana santa no sufrió alteraciones” (2010, p. 251).

En julio de 1912, poco antes de su partida hacia Aguascalientes, el obispo Valdespino publicó una instrucción pastoral al clero y fieles de la diócesis de Sonora, en la cual trató el tema del Partido Católico Nacional y su papel en las elecciones de 1911. En su escrito, Ignacio Valdespino criticó el abstencionismo que prevaleció en el proceso electoral, así como la ausencia del PCN en las elecciones locales. Igualmente compartió su percepción sobre los principios del Partido Católico Nacional:

El Partido Católico en México, como en el mundo entero, ha querido significar que su sistema no se opondrá nunca a las leyes de la verdadera Iglesia, y que obedecerá, en cuestiones de fe y costumbres, las enseñanzas de los legítimos pastores. Por donde debemos concluir que mientras el Partido Católico no impugne al dogma ni ataque a la moral cristiana, puede estar seguro no solo de la aprobación de la Iglesia, sino de sus bendiciones; no importando esa aprobación y bendiciones, declaración dogmática alguna; de tal suerte que entre el programa del partido bien puede darse el caso de que alguna o algunas de sus bases no sean admitidas universalmente y sí discutidas y hasta cambiadas alguna vez. (1912, p. 870)

Con base en lo anterior, instruía a sus feligreses a pertenecer a las filas del PCN, a votar por el candidato cuya moral coincidiera con la cristiana, a vigilar el voto, impugnar, si es preciso, los resultados electorales, a respetar a las autoridades legalmente constituidas recordando que a los católicos les está “vedada la rebelión” y trabajar por las libertades de la Iglesia católica recordando que estas son un derecho y no un privilegio (p. 874).

La caída del régimen maderista y la llegada a la presidencia de la república de Victoriano Huerta en febrero de 1913, mediante un golpe de Estado y posteriormente el asesinato del presidente Madero y del vicepresidente Pino Suárez, supuso cambios en la estructura gubernamental y una movilización político militar en Sonora, que afectaría las relaciones Iglesia-Estado que se habían establecido durante los inicios de la administración maytorenista.

Mientras que en Coahuila Venustiano Carranza se declaró abiertamente en contra de Victoriano Huerta y a través del Plan de Guadalupe inició la llamada revolución constitucionalista, Maytorena se mantuvo indeciso con respecto a desconocer a Huerta como presidente. El gobernador solicitó una licencia de seis meses y se estableció en Tucson, Arizona. Ante ello, el Congreso local nombró como interino al diputado Ignacio L. Pesqueira y el 15 de marzo expidió la Ley número 122 que lo autorizaba a desconocer de manera formal a Huerta (De la Cruz, 2012, p. 44).

En medio de esta efervescencia política y militar en el estado, Ignacio Valdespino y Díaz fue nombrado obispo de Aguascalientes, dejando a Martín Portela, hasta entonces secretario de la diócesis, en calidad de vicario en sede vacante (Enríquez, 2010, p. 247).

1.5 El gobierno de Carranza, primeras manifestaciones de anticlericalismo

Una vez concluida la revolución constitucionalista con la firma de los tratados de Teoloyucan el 13 de agosto de 1914, Venustiano Carranza asumió el cargo de primer jefe encargado del Poder Ejecutivo Federal, con la promesa de convocar elecciones extraordinarias. El nuevo jefe de Estado debió asumir un enfrentamiento con los jefes militares Francisco Villa y Emiliano Zapata, con quienes tuvo una ruptura definitiva que llevó al país de nuevo a una guerra civil, cuyo ganador fue Venustiano Carranza, el cual en lugar de convocar a elecciones, nombró a hombres de su confianza para gobernar varios estados del país (De la Cruz, 2012, p. 48).

En Sonora nombró a Benjamín Hill, a pesar de que Maytorena seguía como mandatario y su periodo culminaba en 1915, pues el maderista tomó partido por Francisco Villa y ganó una enemistad con Plutarco Elías Calles. Hill tuvo que partir a Veracruz por una misión encomendada por Carranza, por tanto, dejó al estado sin mando carrancista durante siete meses, situación que aprovecharon los maytorenistas para tratar de recuperar el poder. Ante esto, Plutarco Elías Calles fue nombrado gobernador provisional el 4 de agosto de 1915, a las pocas semanas el maytorenismo concluyó militarmente al ser su ejército derrotado en un intento por tomar Hermosillo (p. 52-53).

Según Yolanda Padilla Rangel, el anticlericalismo no había sido una característica de los grupos revolucionarios antes de 1914 (2015, p. 40). La razón fue el supuesto apoyo que la jerarquía católica dio al gobierno de Victoriano Huerta, a través de un préstamo, además de la presencia de ciertos elementos del Partido Católico Nacional en el gabinete huertista (p. 40). Venustiano Carranza lo dijo claramente: sus enemigos eran el ejército (huertista), los terratenientes y el clero (p. 39).

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

La respuesta de la jerarquía católica fue expresada en una carta pastoral colectiva fechada en octubre de 1914, firmada por los obispos exiliados, entre ellos Ignacio Valdespino ya como obispo de Aguascalientes, en la cual expresaban su inconformidad por la persecución religiosa que se llevaba a cabo en el país, negaban el supuesto apoyo al régimen de Victoriano Huerta y cualquier injerencia en asuntos políticos. Igualmente defendieron su derecho a intervenir en la educación.

En Sonora, el Gral. Manuel M. Dieguez, confiscó el edificio del Seminario Conciliar en Hermosillo para convertirlo en cuartel y hospital militar (Enríquez, 2010, p. 252). Como gobernador, Plutarco Elías Calles expulsó a todos los sacerdotes de Sonora en marzo de 1916, debido a su “participación criminal ... en labor antipatriótica desarrollada por los enemigos del constitucionalismo (y apoyar) la intervención norteamericana” (p. 253).

Las peticiones de la sociedad que solicitaban el regreso de los ministros de culto se hicieron presentes, sin embargo, el gobierno respondió que se les permitiría volver una vez que fuera restablecida por completo la paz en el estado (pp. 254-255). El propio Venustiano Carranza recomendó al gobernador permitir el regreso de algunos sacerdotes que no se hubieran visto envueltos en cuestiones políticas, a lo cual se respondió que se iniciaría una averiguación para deslindar responsabilidades en cada caso. Elías Calles permitió el paso de algunos sacerdotes en situaciones extraordinarias, siempre y cuando salieran del estado al terminar su labor (pp. 254-255).

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

No permití la repatriación de los sacerdotes que olvidando su misión habían tomado participación directa o indirecta en la política de nuestro país, y que aun pasando esos límites habían incurrido en verdaderos delitos, seduciendo inexpertas jóvenes y cometiendo estupro y violaciones. Pero de ningún modo se estima que mi política haya restringido la libertad o práctica de algún culto, puesto que jamás he combatido ninguna religión. (Pineda, 2010, p. 43)

Adolfo de la Huerta convocó a elecciones a gobernador de las cuales resultó triunfador Plutarco Elías Calles el 29 de junio de 1917 (De la Cruz, 2012, p. 57), quien fue mandatario de Sonora hasta 1919, cuando De la Huerta se convirtió en gobernador constitucional.

1.6 Constitución de 1917, nuevas reglas del juego

La promulgación de la Constitución de 1917 representó la estructura legal para la total regulación de las actividades de la Iglesia por parte del Estado. Cinco fueron los artículos que con mayor fuerza afectaron los intereses de la Iglesia católica: el artículo tercero, que prohibió la enseñanza religiosa y estableció la educación pública y laica como obligatoria; el artículo quinto, que desconoció los votos religiosos de los sacerdotes, equiparándolos con la esclavitud; el artículo trece, que prohíbe la personalidad jurídica a toda organización religiosa; el artículo veintisiete, que prohibió a las organizaciones religiosas poseer propiedades y determinó que los templos eran propiedad de la nación, y el artículo 130, que estableció al Estado como entidad rectora del culto religioso (Padilla, 2015 p. 263).

La jerarquía católica respondió con una nueva carta pastoral colectiva, firmada por 14 obispos, entre ellos Martín Portela, vicario en sede vacante de Sonora. El documento, publicado en 24 de abril de 1917 en Acordada, Texas, establecía que la carta magna “arrancaba de cuajo” los pocos derechos que la Constitución de 1857 reconocía a la Iglesia como sociedad y a los católicos como individuos (Dávila, 1977, p. 312).

La carta pugnaba por la libertad religiosa y censuraba la posibilidad de episodios violentos, producto de las nuevas restricciones. Invitó a clero y feligreses a utilizar sus derechos como ciudadanos para “trabajar legal y pacíficamente por borrar de las leyes patrias, cuanto lastime su conciencia” (p. 312). En la carta, los prelados describieron con detalle los cinco artículos constitucionales mencionados en líneas anteriores, dejando en evidencia lo que consideraban injusto, haciendo hincapié en que el libre ejercicio del culto católico no actuaba en detrimento de la democracia o el bienestar común, entonces “los gobiernos no volverán a encontrar a la Iglesia en su camino sino para ayudarles en su “poder moral” al engrandecimiento de la patria” (p. 320).

A pesar de las restricciones señaladas, la Constitución de 1917 contempló la libertad de culto, que fue citada por un grupo de ciudadanos que solicitó al gobierno del estado el regreso de los sacerdotes, quienes recibieron por respuesta que era necesario definir por ley cuántos ministros podían permanecer en el estado según el número de habitantes (Enríquez, 2010, p. 257).

1.7 Juan Navarrete y Guerrero, el nuevo obispo de Sonora

El 4 de mayo de 1919 se publicó en el *Diario Oficial* la ley que fijaba el número de ministros de cultos religiosos que deberán ejercer su ministerio en el estado, la cual definió en uno por cada veinte mil habitantes, tomando como base el último censo de la población.⁷ A nivel nacional, los templos se reabrieron en junio de 1919 (Padilla, 2015, p. 270). Ese mes, en junio de 1919, arribó a Nogales el nuevo obispo de Sonora: Juan Navarrete y Guerrero, un joven de 33 años, con fuertes vínculos con la Santa Sede, el episcopado nacional y el propio exobispo Ignacio Valdespino.

⁷ Archivo Histórico del Congreso de Sonora/ Serie Leyes/caja 88/ Legajo 180/ Tomo/222/Expediente 69.

Juan María Fortino Navarrete y Guerrero nació en Oaxaca, Oaxaca, un 12 de agosto de 1886. A la edad de 14 años partió a León, Guanajuato, para empezar sus estudios sacerdotales. En 1904 ingresó al Colegio Pío Latino Americano en Roma y desarrolló sus estudios en la Universidad Gregoriana, ahí obtuvo el título de doctor en teología. En 1909 recibió ordenación sacerdotal y a los pocos meses regresó a México (p. 270).

A su llegada, Navarrete se desempeñó como capellán en la Iglesia de San Juan Nepomuceno, un poblado cercano a la capital de Aguascalientes (Chávez, 1983, p. 52). Durante el periodo de 1909 a 1912 fue nombrado profesor del seminario y, según sus palabras, se dispuso a ejercer la acción social católica (Valverde, 1949, p. 170) a partir de diferentes actividades: fundó una asociación que agrupó a cerca de dos mil obreros de ambos sexos, el cual contó con local propio, tuvo caja de ahorros, seguro de defunción, secretariado de trabajo, banda de música y cuadro dramático. También creó un Colegio Guadalupano e impartía conferencias a normalistas (Acuña, 1970, p. 5).

Cuando Ignacio Valdespino fue nombrado obispo de Aguascalientes, dispensó al joven sacerdote de sus actividades como profesor del seminario y le dio dos comisiones: inspector de las escuelas católicas y maestro de ceremonias de la Catedral (Chávez, 1983, p. 52). En 1914, previo a su partida rumbo a Galvestone, Texas (p. 54), Ignacio Valdespino nombró a Juan Navarrete vicario general sustituto, pero, según sus biógrafos, pronto su cabeza tenía precio: dos mil pesos (p. 54). De acuerdo a la versión de Belem Navarrete, una de las causas de su persecución fue que el entonces sacerdote y su hermano, Francisco, fueron guías espirituales de dos hermanas del gobernador Tomás Guzmán, quienes decidieron tomar los hábitos (1996, p. 24). Juan Navarrete fue avisado y salió hacia Estados Unidos, siendo su primer destino la ciudad de Galveston, Texas, donde se encontraba el obispo Valdespino (Chávez, 1983, p. 52).

Por instrucciones del obispo Valdespino, posteriormente se trasladó a Chicago para asumir el cargo de secretario latino en la Catholic Church Extension Society (Valverde, 1949, p. 170). Para 1916 fue nombrado profesor de las cátedras de Sagrada Escritura y Elocuencia Sagrada en el Seminario Interdiocesano de Castroville, Texas, el cual fue creado para los

seminaristas mexicanos (Acuña, 1970, p. 10). En 1917 el obispo Valdespino, quien estaba de regreso en Aguascalientes, lo mandó llamar pues su hermano Francisco se encontraba grave. A su regreso, Navarrete continuó sus actividades con la fundación de la Liga Familiar Cristiana y la Sociedad de Señoritas Auxiliares (p. 10).

El 24 de enero de 1919, el papa Benedicto X, designó a Juan Navarrete y Guerrero obispo de Sonora (p. 12). A decir de sus biógrafos, la influencia de Ignacio Valdespino y Díaz para la designación de Juan Navarrete fue determinante. Sin embargo, hay otros elementos que pudieron influir para su nombramiento como obispo de Sonora. Es importante anotar que durante estos años no se registró comunicación entre los obispos Valdespino y Navarrete, al contrario, en un intercambio epistolar entre Juan Navarrete y Miguel M. de la Mora, obispo de Zacatecas, este le aconseja que busque limar asperezas con Valdespino⁸, con quien tuvo un conflicto inicial por motivos económicos.

El problema se originó porque el obispo de Aguascalientes había conservado un anillo que le correspondía a la diócesis. El asunto se solucionó al permitir que Valdespino se quedara con la joya,⁹ sin embargo, el conflicto tardó en resolverse. Posiblemente esta situación explica la falta de contacto entre los prelados durante los primeros años del obispado de Navarrete, definitivos en la configuración de su proyecto pastoral, sin embargo, sí se dio la continuidad de algunos proyectos iniciados por su antecesor.

El Colegio Pío Latino Americano, donde Navarrete realizó sus estudios, fue fundado en 1858, a partir de la iniciativa de religiosos mexicanos.¹⁰ La idea era que el colegio formara a un nuevo tipo de jerarquía clerical latinoamericana que bajo la dirección de profesores jesuitas de la Universidad Gregoriana, estuviera estrechamente vinculada con el papado (Bautista, 2005, p. 109). Según Marta Eugenia García Ugarte, la competencia entre

8 Obispo Miguel M. de la Mora al obispo Juan Navarrete fechada al 14 de noviembre de 1919/Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Hermosillo (en adelante AHAH)/Serie 1/Expediente 64/ Relaciones Interdiocesanas/Folio 13.

9 Obispo Miguel M. de la Mora al obispo Juan Navarrete fechada al 1 de diciembre de 1921/AHAH/Expediente 64/Relaciones Interdiocesanas/Zacatecas/Folio 27.

10 El Jesuita mexicano, José Ildelfonso de la Peña, fue el iniciador de esta idea, que fue continuada por el sacerdote José Villaredo, quien viajó a Roma en 1853 para promover la creación de un seminario, pues la formación del clero era una "una demanda socialmente extendida en el país. Posterior a su fallecimiento, el padre chileno José Ignacio Víctor Eyzaguirre retomó la promoción del proyecto. El Colegio Pío Latino Americano se inauguró el 21 de diciembre de 1858 (García Ugarte, 2012a, p. 34).

los sacerdotes formados en México y los formados en Roma, creó conflictos que no permitieron un crecimiento armónico de la Iglesia en México. En 1910 la mayor parte de obispos y arzobispos en México, eran egresados del Colegio Pío Latino Americano (2012a, p. 34). Esto ofrece un elemento de explicación tanto para el nombramiento de Navarrete como obispo de Sonora, así como su interés por seguir las encomiendas establecidas desde Roma.

2. Catolicismo social y acción católica femenina: el proyecto pastoral del obispo Juan Navarrete y Guerrero

A la Liga Diocesana de Sonora se debe todo el ofrecimiento de las actividades católicas que según afirmación del ex gobernador del estado, Sr. Rodolfo Calles, determinó al gobierno revolucionario a declarar guerra sin cuartel a la Iglesia Católica por no convenir a la Revolución que alguien fuera de ella se ocupara de promover obras de beneficencia, de educación y en general de elevación de las masas populares.¹

El obispo Juan Navarrete y Guerrero desarrolló los primeros años de su proyecto pastoral en medio de un ambiente político convulso en el estado, pues el reacomodo de fuerzas derivadas de la revolución fue constante durante la mayor parte de la década de los veinte. Quizás a causa de ello pudo trabajar con relativa libertad desde el inicio de su administración eclesiástica, hasta 1926, año en que salió del país a causa del conflicto Iglesia-Estado derivado de la instauración de las reformas al Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre delitos de fuero común y delitos contra la federación en materia de culto religioso y disciplina externa, conocida como Ley Calles.

En este capítulo describiré a detalle las estrategias de Navarrete para combatir la indiferencia religiosa y poner en marcha el catolicismo social en la región, a través de la fundación de escuelas, sindicatos, sociedades mutualistas, fomento a la prensa y la organización del laicado. Abundaré en la formación del proyecto más ambicioso del obispo: la creación de la Liga Diocesana de Sonora, cuya estructura era mayormente femenina y fue, según el prelado, la forma que tomó la acción católica en Sonora. El

¹ Sexta carta pastoral del obispo Juan Navarrete y Guerrero, sin editor, Magdalena, Sonora, agosto de 1936, p. 14.

capítulo hace énfasis en la participación de las mujeres para la consolidación del proyecto pastoral, así como la recuperación de la Iglesia una vez reestablecidas las actividades apostólicas luego de los acuerdos.

2.1 Lucha contra el constitucionalismo y consolidación del grupo Sonora: situación política a la llegada de Navarrete

A diferencia de sus antecesores, quienes la mayor parte del tiempo sostuvieron una relación de conciliación con las autoridades estatales, el obispo Navarrete desarrolló su labor pastoral en un contexto de poco respaldo y posterior confrontación. La situación en el estado era compleja a la llegada del obispo, puesto que las diversas fuerzas políticas derivadas del proceso revolucionario seguían en lucha a fin de mantener el control del estado. En abril de 1919, poco antes de la llegada de Navarrete, tomó protesta como gobernador de Sonora Adolfo de la Huerta, quien había sido mandatorio provisional del estado durante 1917.

Durante su primer gobierno, De la Huerta fue enfático al aclarar que en ningún momento había restringido la libertad de culto. A pesar de lo anterior, el obispo Navarrete manifestó su preocupación ante la relación con el gobernador del estado en su primer año en Sonora. En agosto de 1920, recibió una misiva por parte del obispo de Zacatecas, Miguel María de la Mora y Mora, en la cual le aconsejaba buscar un intermediario en la capital del país, a fin de establecer comunicación con el mandatario estatal y resolver la devolución de templos en Hermosillo.²

Igualmente, Francisco S. Elías, gobernador interino, aprobó el 3 de noviembre de 1922 el decreto que estableció un impuesto sobre los ingresos que disfrutaban las Iglesias de cualquier culto en el estado (Pineda, 2010, p. 59). Dicha ley establecía que “todos los ingresos que tengan las Iglesias y templos de cualquier credo religioso, ya sea directa, ya indirectamente, por donativos, bautizos, matrimonio y por cualquier otro concepto causará un impuesto a favor del Estado, de veinticinco por ciento sobre su valor (2003, p. 219). Lo anterior se sumaba a la estricta vigilancia de la cual fueron objetos los sacerdotes que regresaron a Sonora en 1919.

² Obispo Miguel M. de la Mora al obispo Juan Navarrete, fechada al 17 de agosto de 1920 /Archivo Histórico del Arzobispado de Hermosillo (en adelante AHAH)/Expediente 64/Relaciones interdiocesanas/Zacatecas/Folio 18.

La relación de los mandatarios sonorenses con el gobierno constitucionalista de Venustiano Carranza tuvo momentos de tensión, pues en junio de 1919 Álvaro Obregón presentó su candidatura de oposición para la presidencia de la república por el Partido Laboral Constitucionalista (Radding y Ruiz, 1997, p.317). Carranza tomó la ofensiva al reiniciar en 1920 el litigio por la potestad de las aguas del río Sonora entre federación y estado, además ordenó el traslado de los fondos aduanales a Estados Unidos y permitió la exportación sin restricciones de ganado sonorense, medidas dirigidas a dejar sin recursos propios al Estado. Igualmente reanudó la campaña militar contra los yaquis, dejando de lado las negociaciones que el gobernador Adolfo de la Huerta había logrado hasta el momento (Pineda, 2010, p. 59).

Los revolucionarios sonorenses, encabezados por Plutarco Elías Calles y Adolfo de la Huerta, hicieron declaraciones ante la opinión pública y tomaron medidas para desafiar al gobierno central, entre ellas la concesión por parte del Congreso del Estado al Ejecutivo estatal a fin de tener autonomía en términos de hacienda y guerra para defender la soberanía del estado. Finalmente, el 23 de abril de 1920, se firmó el Plan de Agua Prieta, convocado por Plutarco Elías Calles y basado en un documento redactado por Gilberto Valenzuela y Adolfo de la Huerta. Entre otros puntos, destacaba el desconocimiento al gobierno de Venustiano Carranza y la convocatoria a nuevas elecciones.

Desde Agua Prieta, los líderes sonorenses organizaron un movimiento político y militar, el Ejército Liberal Constitucionalista, que tuvo adeptos y logró consensos por todo el país. Era la base política de la candidatura de Álvaro Obregón. Al poco tiempo se apoderaron de la capital del país, la cual fue abandonada por Carranza el 7 de mayo. Apenas unos días después, el 21 de mayo, el presidente fue asesinado en el pueblo de Tlaxcalantongo. De acuerdo con lo establecido en el Plan de Agua Prieta, el entonces gobernador de Sonora, Adolfo de la Huerta, como jefe supremo del Ejército Liberal Constitucionalista, asumió la presidencia de la república para convocar a elecciones. Durante los seis meses de su gobierno, Adolfo de la Huerta mantuvo una relación de mutuo respeto con la jerarquía católica (Aguirre, 2008, 62).

Durante la ausencia de Adolfo de la Huerta fueron gobernadores provisionales de Sonora Flavio Bórquez y Joaquín C. Bustamante. Una vez que Álvaro Obregón asumió la presidencia, De la Huerta regresó a Sonora en diciembre de 1921, al ser nombrado Secretario de Hacienda, solo retornaba al estado a renovar su licencia para mantenerse ausente de las labores de gobernador. A finales 1923, De la Huerta rompió relaciones con Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, pues encabezó un levantamiento militar con tintes nacionales, oponiéndose al presidente Obregón y su candidato Calles. El levantamiento fue sofocado y Adolfo de la Huerta logró exiliarse a Estados Unidos, sin embargo su rebelión resonó hasta años varios años después (Radding y Ruiz, 1997, p. 337).

Según Almada, la corriente “autoritario-populista”, iniciada por Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, tomó control completo del poder en Sonora y no lo compartió, al menos hasta la segunda mitad de la década de los treinta. Dentro del gobierno no habría rivales, estos se encontraban dentro de la sociedad: los yaquis broncos, la Iglesia, los campesinos recalcitrantes y las clases medias educadas del centro del país (2009, p. 188). El primero de septiembre tomó protesta como gobernador del estado Alejo Bay Valenzuela, reconocido obregonista, quien finalizó su periodo en 1927. Fue sustituido por Fausto Topete, también reconocido partidario de Álvaro Obregón, quien gobernó hasta 1929, ambos mandatarios mostraron mayor tolerancia hacia las actividades del clero (Enríquez, 2012a, p. 317).

2.2 El proyecto pastoral contra la indiferencia religiosa

El obispo Navarrete publicó su primera carta pastoral en 1920, después de haber dedicado varios meses a recorrer todas las parroquias del estado. De acuerdo con su visión, la indiferencia religiosa había invadido las instituciones, pues, “hasta en el tributo de culto que ofrecemos a Dios se deja sentir el descuido, la rutina y la falta de amor al Ser supremo”. Según Navarrete al menos el setenta por ciento de las uniones matrimoniales no estaban bendecidas por la Iglesia, por tanto era natural que “descuiden la educación religiosa y aún social de los niños, casi por completo, puesto que no teniendo los padres de familia la gracia del Sacramento del

Matrimonio, no son capaces de soportar la más importante y pesada de las cargas” (Navarrete y Guerrero, 1920, p. 2).

Navarrete y Guerrero expresó, además, su preocupación por la falta de asistencia a la eucaristía, principalmente de los varones, recalcando además el estado precario de los templos, los cuales en su mayoría requerían “reconstruirse o construirse de nuevo” (p. 3). También lamentó la falta de sacerdotes, pues se contaba con “sólo 19 para atender 260 mil almas” (p. 3). Por último, señaló la campaña de calumnias y difamación de la que habían sido víctima los curas en el contexto de “la persecución de la que ha sido objeto en los últimos años la Santa Iglesia” (p. 3), la cual destruyó casi por completo el prestigio de los sacerdotes.

El estado de las cosas encontrado por el obispo Navarrete ofrecía un panorama poco esperanzador. Para enfrentar la situación, el obispo invitó a iniciar una campaña intensa en contra de la indiferencia religiosa, la cual debía tener como campo de batalla central la escuela. Consciente de que la legislación vigente hacía difícil la instalación de escuelas católicas, pidió enfocar sus esfuerzos en el catecismo: “debemos reunir a nuestros hijos predilectos, los niños, en las escuelas catequísticas” (p. 4). Por su parte, a los adultos habría que llegar por medio de la prensa, el mutualismo y la caridad.

En su carta pastoral, Navarrete explicó que la religión cristiana no debía entenderse solo como un conjunto de doctrinas meramente teóricas o ciertas ceremonias. La religión era eminentemente práctica, pues ella regula las acciones del hombre en la vida, incluyendo su interacción social. Por ello, expresó que “siguiendo a León XIII, Pío X y Benedicto XV, nos esforzamos por llegarnos al pueblo, sea cual fuere el lugar donde se encuentre, pues no se compagina con nuestras ansias paternas de veros, amados hijos, en el camino de la felicidad, una actitud meramente pasiva que se concrete a esperar a que el pueblo venga a nosotros en busca del remedio de sus males” (p. 5).

La situación encontrada por el obispo a su llegada a Sonora requería de un proyecto cuya meta era “construir un cristianado sólido, ilustrado, consciente y lleno de actividad” (p. 8). Para lograrlo, era necesario combatir en dos frentes: por un lado, el espiritual al desafiar la indiferencia

religiosa; por el otro, el material, pues era necesario recaudar fondos para la reconstrucción de los templos. Para ello, proponía la fundación de una Liga Católica, cuya estructura jerárquica estaba compuesta mayormente por mujeres, la cual se valdría de los siguientes medios para realizar su labor: 1) procurar la educación cristiana de la niñez, 2) fomentar la prensa católica, 3) promover la santificación de los días festivos, el cumplimiento del precepto pascual y la santificación de las uniones puramente civiles, 4) pertenencia de los integrantes de la liga a un primer grado de apostolado de la oración y 5) contribución económica (p. 12).

En gran medida gracias a la consolidación de la Liga, el objetivo del obispo Navarrete empezó a tomar forma los años siguientes con la reapertura del seminario, la creación de pequeñas escuelas, la formación de círculos de obreros, la formación de la Sociedad de Auxiliares Parroquiales, así como con la publicación de algunos periódicos que buscaron hacer “buena prensa” para contrarrestar las publicaciones liberales que abundaban en Sonora. Para lograr estas metas, el obispo estableció una comunicación estrecha con los párrocos de todo el estado, quienes a pesar de las difíciles condiciones económicas y de salud en que se encontraban, intentaron contribuir al plan del obispo Navarrete.

2.2.1 La formación de sacerdotes

En Sonora, después de la publicación de la Ley 31, reseñada en líneas anteriores, fue posible el regreso de 19 sacerdotes, quienes debían atender las necesidades en casi medio centenar de iglesias distribuidas en el estado. La reconquista espiritual planteada por el obispo Navarrete parecía muy difícil de lograr sobre todo porque algunos curas eran de edad avanzada y se encontraban en condiciones precarias de salud. Dado lo anterior, era necesario formar sacerdotes que se integraran en la cruzada contra la indiferencia religiosa que Juan Navarrete pretendía poner en marcha.

En primera instancia el obispo Navarrete recurrió a solicitar el envío de sacerdotes de otras partes de la república y Estados Unidos para fortalecer su proyecto, aunque con poco éxito, pues las condiciones que ofrecía la diócesis de Sonora no eran las más fáciles. Este punto fue marcado por el obispo de la arquidiócesis de Durango, Francisco de Paula Mendoza

y Herrera, quien ante la solicitud de Navarrete respondió que “veía difícil” que los sacerdotes quisieran ir a Sonora y que veía alguna posibilidad en aquellos que habían sido de “mala conducta”, pues tal vez siendo vigilados de cerca por el obispo “podrían regenerarse”.³ Pese a lo anterior, el obispo Navarrete sí recibió al menos dos párrocos del centro del país, incluso la solicitud de un joven sacerdote residente de Nuevo México, quien estaba interesado en ejercer en Sonora.⁴

La escasez de sacerdotes no era el único problema que detectó el obispo Navarrete, además de indicar que la mayor parte de los párrocos eran ancianos o padecían de alguna enfermedad, se quejaba del poco o nulo entusiasmo que mostraban ante sus iniciativas. El obispo de Zacatecas, en quien buscó consejo, expresó su opinión al respecto: “No me explico por qué no trabajan sus padres, aunque sea como ellos saben y entienden. Si ello le pasa, será por una de estas cosas, a saber, porque SS. Ilma. siempre se manifiesta desagradado de sus trabajos; o porque ellos se han dado cuenta que refiere a otras personas de fuera sus pocas aptitudes y deseos de trabajar o porque enteramente perdieron su espíritu, lo cual es muy dudarse si se trata de todos los sacerdotes”.⁵

El obispo también le recomendó reconocer los pocos méritos de sus sacerdotes y abstenerse de llamarlos ignorantes frente a las familias de Sonora o a sus pares, pues “el que no tenga la discreción necesaria para guardar silencio prudente, puede ser fatal”.⁶ Igualmente, en otro comunicado, le aconsejó que ante la escasa cantidad de sacerdotes en Sonora, debía acudir a otros medios: “no tenga miedo a llevar religiosas, pues si no hay clero secular de alguien debe valerse para evangelizar”.⁷

Según los biógrafos del obispo Navarrete, un elemento de gran peso para el éxito de su proyecto pastoral fue el apoyo prestado por sus hermanos: Julia y Francisco. La primera, religiosa, fundadora de la Congregación

3 Obispo Francisco de Paula Mendoza y Herrera al obispo Juan Navarrete, fechada el 2 de Octubre de 1921/ Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Hermosillo/Expediente14/Relaciones Interdiocesanas/Durango/Folio 22.

4 Pbro. Manuel Roux al obispo Juan Navarrete, fechada el 15 de noviembre de 1920/AHAH/ Expediente 10/Administración de gobierno/correspondencia/Folio 2.

5 Obispo Miguel M. de la Mora al obispo Juan Navarrete fechada al 12 de marzo de 1920/ AHAH/Expediente14/Relaciones Interdiocesanas/Zacatecas/Folio 15.

6 *Idem.*

7 Obispo Miguel M. de la Mora al obispo Juan Navarrete fechada 19 de noviembre de 1920/ AHAH/Expediente14/Relaciones Interdiocesanas/Zacatecas/Folio 19.

de las Misioneras Hijas de la Purísima Virgen María, colaboró en la formación de colegios católicos y el segundo, sacerdote, en la consolidación de la Liga Diocesana de Sonora. Ambos se trasladaron desde Aguascalientes a Sonora una vez que Juan Navarrete definió su proyecto.

El obispo de Aguascalientes se mostró inconforme con el traslado de Francisco Navarrete a Sonora en un comunicado del 13 de noviembre de 1919, en el cual le indica que dejó la diócesis sin mayor aviso y con pendientes sin terminar, aunque el prelado indicó que no estaba haciendo un reproche, su carta sí presentaba “una queja muy natural en las actuales circunstancias”.⁸ Asimismo, a los pocos meses, en marzo de 1920, estableció contacto con el joven presbítero Bibiano Soto, para felicitarlo por su decisión de no ejercer en Sonora, “en donde saben reprochar, más que agradecer”.⁹

Debido a que el seminario conciliar de Hermosillo fue clausurado en 1915 en el marco del proceso revolucionario, el obispo recurrió a financiar la formación de sacerdotes en otros seminarios del país. Envío a un par de jóvenes al Seminario Interdiocesano de Guadalajara y a otros dos a Zacatecas.¹⁰ Dada la cercana relación con Miguel de la Mora, quien puede ser considerado un interlocutor cercano y consejero del obispo Navarrete durante los primeros años de su administración eclesiástica, la formación de los dos seminaristas fue seguida muy de cerca por el prelado zacatecano: “Sainz y Parra van muy bien. Tengo recomendado que les fomenten mucho el amor a su diócesis y la abnegación de ir para allá a salvar almas. Yo quiero ser para ellos un padre en sustitución de SS. Ilma. Y les puse de tutor a Daniel Márquez, porque supe que era muy amigo de SS. Ilma. con el fin de que viera a sus muchachos como cosa propia. Si ellos le escriben alguna vez que les hace falta algo en lo físico o en lo moral dígamelo SS. Ilma., que deseo arreglarlo todo”.¹¹

8 Obispo Ignacio Valdespino al Pbro. Francisco Navarrete, fechada el 13 de noviembre de 1919/AHAH/Expediente 0/ Pastoral funcional/Serie personal/Folio 1.

9 Obispo Ignacio Valdespino al Pbro. Bibiano Soto, fechada al 28 de marzo de 1920/AHAH/Expediente 37/Relaciones Interdiocesanas/Aguascalientes/Folio 3.

10 Obispo Miguel M. de la Mora al obispo Navarrete, fechada el 19 de noviembre de 1920/AHAH/Expediente 3/Relaciones Interdiocesanas/Legajo 1/Folio 18.

11 Obispo Miguel M. de la Mora al obispo Navarrete, fechada el 13 de noviembre de 1919/AHAH/Expediente 14/Relaciones Interdiocesanas/Zacatecas/Folio 12.

Luego de dos años de su llegada a Sonora, el obispo Navarrete finalmente pudo reabrir el seminario conciliar en Hermosillo, que había sido cerrado por Manuel M. Dieguez en 1915. El 2 de octubre de 1921 el seminario inició actividades con dos jóvenes estudiantes, uno de ellos, Ricardo Monge, se convirtió en sacerdote y llegó a ser vicario general de la diócesis de Hermosillo (Abril, 2008, p. 104). De inicio, las clases eran impartidas en su totalidad por el obispo (Monge, 1964, p. 47).

Para el mes de diciembre, el seminario se reubicó en Magdalena de Kino, ahí ya contaba con 15 alumnos. Cinco años más tarde, en 1926, el seminario se trasladó de nuevo, en esa ocasión a Nogales, Arizona, pues los seminaristas acompañaron al obispo Navarrete durante su destierro. Regresaron con él en 1929. A pesar de los esfuerzos en la formación de sacerdotes, los resultados fueron poco alentadores, pues entre 1921 y 1932 solo se ordenaron cinco, sin embargo la matrícula creció durante las siguientes décadas, pues para 1944 había 43 estudiantes y se había ordenado una veintena de sacerdotes (p. 47).

Es posible inferir que el lento proceso de consolidación del seminario en Sonora incentivó la creación de asociaciones en las que el laicado tomó protagonismo, siempre bajo la supervisión del clero, no solo porque la tendencia mundial y nacional apuntaba a la participación de la feligresía a través de la acción católica, sino por la evidente escasez de sacerdotes, quienes por su cuenta habrían sido incapaces de cumplir los objetivos del proyecto pastoral de Navarrete.

2.2.2 El campo educativo

La educación de la niñez fue uno de los ejes principales del proyecto pastoral de Juan Navarrete y Guerrero, aun cuando el rubro educativo fue una preocupación constante de la Iglesia católica y que durante el periodo porfirista el número de colegios católicos en Sonora tuvo un crecimiento importante, lo logrado por los obispos Herculano de la Mora e Ignacio Valdespino fue borrado durante el proceso revolucionario. De esta forma, el obispo Navarrete se encontró ante el reto de reconstruir la estructura educativa católica, con una legislación en contra y frente a un régimen revolucionario que tenía especial interés en el área escolar.

La expansión del programa educativo básico tuvo un lugar predominante en el proyecto de los presidentes sonorenses, por ello durante sus periodos aumentó la cantidad de escuelas, se amplió la planta docente y creció la cantidad de educandos (Radding y Ruiz, 1997, p. 348). El modelo educativo fue centrado en la preparación técnica de niños y jóvenes, siguiendo los criterios del artículo tercero constitucional.

En la encíclica *Ubi Arcano Die Consilio*, publicada en 1922, el papa Pío XI acusa que tanto “Jesucristo como sus enseñanzas habían sido desvanecidas de las escuelas”, pues no solo habían tomado un carácter secular sino “abiertamente ateo e incluso antirreligioso” (apartado 30). Dado que el obispo Navarrete consideraba la ignorancia como la causante de la indiferencia religiosa, la enseñanza de la palabra de Dios, sobre todo en los niños, “hijos predilectos de la Iglesia” (Navarrete y Guerrero, 1920, p. 4) ocupó un lugar predominante en su programa y lo resolvió por dos canales: la creación de escuelas y la formación de catequistas.

Durante los primeros años, con la ayuda de su hermana, la madre Julia Navarrete (Monge, 1964, p. 21), el prelado logró instalar escuelas en Hermosillo, Cananea, Guaymas, Álamos y Magdalena (pp. 23-26), las cuales tuvieron una matrícula estimada de tres mil estudiantes (Enríquez, 2012b, p. 314). Igualmente creó en 1921 el Colegio Apostólico de San Javier, en Magdalena, el cual funcionaba a la par del seminario y cuyo objetivo era: “formar en general buenos ciudadanos cristianos, y en particular para seleccionar y cultivar las vocaciones al sacerdocio que la providencia suscite en la diócesis” (Abril, 2008, p. 105).

A la par de la fundación de escuelas, el obispo Navarrete mostró interés en la impartición del catecismo, para ello se valió del apoyo de la Sociedad de Señoritas Auxiliares, agrupación que trajo desde Aguascalientes, y la formación de una Congregación de Catequistas de Sonora en 1919 (Monge, 1964, p. 25), quienes impartieron la doctrina por todo el estado con gran éxito. Tal y como reportó al obispo el sacerdote de Granados, Luis Barceló, sobre el éxito en la zona serrana sonorenses: “asisten con asiduidad a la doctrina en esta: 220 niños en Óputo; en Huásabas, 260. Mensualmente se les distribuyen premios, extraordinarios se les darán cada seis meses.

Todos los domingos he asistido con ellos a la doctrina haciéndoles algunas explicaciones”.¹²

La formación de la niñez a través de la asistencia a la doctrina se convirtió en una herramienta de gran importancia, sobre todo cuando la legislación y la vigilancia del Estado obligaron al cierre de la mayor parte de las escuelas católicas. Según asienta Dora Elvia Enríquez Licón, para 1934 el gobernador Elías Calles se quejaba de que los “niños bien formados y dirigidos por sus profesores, salían de las escuelas oficiales, siendo conducidos a recibir la doctrina” (2012b, p. 315). Igualmente acusaba que “en cada población y aún en los poblados insignificantes, había grupos de mujeres organizadas con la misión de atender a la fanatización de la niñez” (Elías Calles, 1934, p. 5).

2.2.3 Prensa y círculos de obreros

La formación de sindicatos y círculos de obreros tomó un papel importante en el proyecto pastoral de Juan Navarrete y Guerrero, pues veía en ellos una forma de acercar a los varones trabajadores a la Iglesia (1920, p. 4). La actividad desarrollada en dicho campo corresponde además a lo establecido por Pío XI, quien puso énfasis en atender la lucha de clases, promovida por la revolución: “Debemos tomar conciencia de la guerra de clases, una enfermedad crónica y moral de nuestro tiempo presente, la cual es como un cáncer que se come las fuerzas vitales de la fuerza social, el empleo, la industria, las artes, el comercio, la agricultura y todo lo que contribuye al bienestar público y privado, así como a la prosperidad de nuestras naciones (apartado 12).

De acuerdo a la pastoral colectiva de obispos mexicanos sobre el significado de la Acción Católica, publicada en 1923, el asunto laboral tendría prioridad en sus planes: “Nos fijaremos en la acción social por lo que mira a las diversas clases de la sociedad y a la relaciones entre el capital y el trabajo, pues que esos problemas exigen pronta resolución y esta no se encuentra sino en la escuela social católica”.¹³

¹² Pbro. Luis Valencia al obispo Juan Navarrete, fechada al 16 de agosto de 1920/AHAH/Expediente10/Administración de gobierno/correspondencia/Folio 68.

¹³ Autores varios. *Pastoral Colectiva del Episcopado Mexicano sobre Acción Católica en Asuntos Sociales*. Tlalpan, D.F. Imprenta A. Patricio Sanz, 1923, p.2

El seis de febrero de 1922 formó el Círculo de Obreros Católicos de Sonora. En Hermosillo se fundaron siete centros obreros, que agruparon a cerca de mil personas, dos cooperativas y una sociedad mutualista, que contaba con seguro de defunción y asistencia para enfermos. En Guaymas se formaron cuatro centros y en Nogales fundó la Sociedad Mutualista de Católicos, la cual para 1925 contaba con 100 miembros. También en el sur del estado fundó dos sociedades mutualistas.¹⁴ Todas las anteriores se concentraron en 1924 para formar la Confederación de la Sociedades de Obreros de Sonora (Monge, 1964, p. 25). Justamente un año antes, los obispos mexicanos decidieron dirigir las actividades de la Confederación Nacional Católica del Trabajo, a través del Secretariado Social Mexicano, del cual la diócesis de Sonora formaba parte por medio de la representación de Juan Navarrete.¹⁵

A pesar de que el obispo Navarrete incluyó el uso de la prensa en su proyecto pastoral, la creación de periódicos durante los primeros años de su administración fue mínima comparada con la que realizó su antecesor, Ignacio Valdespino, hasta 1913. Según Carlos Moncada en su estudio sobre el periodismo en Sonora, los gobernantes del estado durante el periodo posrevolucionario vieron en la prensa un elemento de gran peso para llevar a cabo sus contiendas políticas, uno de los cuales fue Adolfo de la Huerta, quien creó una gran cantidad de publicaciones (Moncada, 2000, p. 95). El control hacia los medios de comunicación hacía difícil la creación de periódicos contrarios a su régimen, máxime tratándose de la Iglesia católica, sin embargo, a partir de 1931 se registró la publicación de *El Boletín Diocesano*, en Magdalena, bajo la dirección del obispo Navarrete (p. 184).

En una comunicación del 15 de octubre de 1920, José María Pablos, sacerdote de Nogales, informó al obispo Navarrete que estaba por concretarse el proyecto de la publicación que habían discutido con anticipación,

¹⁴ Las sociedades mutualistas se definen como “una forma colectiva de organización social para conseguir, en común, fines que no se pueden lograr individualmente, sino mediante el esfuerzo y los recursos de muchos. A la organización que resulta -la mutualidad- le corresponde hacerse cargo de las consecuencias negativas de la consumación de los riesgos a cada uno de los socios en particular, siempre que todos ellos contribuyan solidariamente a soportar los efectos negativos de los riesgos posibles a otros miembros. La actividad aseguradora necesita un número suficiente de socios para que se produzca la imprescindible dilución de los riesgos que asume la organización voluntaria” (Solà i Gussinyer, 2003, p. 7).

¹⁵ Obispo de México José Mora y del Río al obispo Juan Navarrete, fechada el 14 de junio de 1921/AHAH/Expediente 6/Relaciones Interdiocesanas/ Folio 93.

con el apoyo de profesor Víctor González: “el primer tiro a mediados de noviembre, de mil ejemplares, costará 15 dls. los cuales pagaremos entre los tres, su señoría, él y yo, poniéndole cinco dólares cada uno”.¹⁶

Pablos indicó que el periódico se distribuiría por todo el estado y que el primer número sería gratuito, “para que sirva de propaganda”. El sacerdote ofreció al obispo detalles sobre la publicación que llevaba por nombre “El Paladín de la Verdad”, cuya dirección estaba a cargo del Sr. González Ortega, mientras que el sacerdote se ocuparía en la parte administrativa. Propuso como colaboradores a las señoritas Rosa Trillo, Esther D. Jesús Ruy Sánchez y el P. Francisco¹⁷. En la misiva también le pedía al obispo Navarrete instrucciones y autorización para echar a andar el proyecto.¹⁸

Por los mismos años se habló de una publicación en Álamos, sin embargo, no aparece mayor información en comunicaciones sucesivas. El seis de noviembre del mismo año, Pablos estableció contacto nuevamente para afinar algunos detalles de la impresión del periódico, que finalmente se llamaría “*La Verdad*”. No hay otra mención a la publicación en cartas posteriores, no obstante, resulta interesante hacer notar el modelo de organización de esta empresa, que involucró al sacerdote local con el laicado y la supervisión, así como la toma de decisiones finales del obispo Navarrete.

2.2.4 Liga Diocesana de Sonora, acción católica femenina en marcha

El proyecto de una Liga Católica planteada por el obispo Navarrete en su primera carta pastoral, vio luz en 1921 con la creación de la Liga Diocesana de Sonora (LDS), la cual contribuyó de forma extensa a reconstruir la estructura de la Iglesia católica en Sonora. El reglamento de la Liga Diocesana de Sonora la define como una “agrupación de personas católicas de todos sexos, edades y condiciones que se proponen coadunar sus esfuerzos para restaurar el espíritu cristiano del individuo, de la familia y

¹⁶ Pbro. José María Pablos al obispo Juan Navarrete, fechada al 15 de octubre de 1920/AHAH/Expediente 10/ Administración de gobierno/correspondencia/Folio 91.

¹⁷ El contexto parece indicar que se trataba del sacerdote Francisco Navarrete, hermano del obispo.

¹⁸ *Idem*.

la sociedad, en la Diócesis de Sonora”.¹⁹ Los objetivos de la LDS eran tres: combatir la indiferencia religiosa, consolidar la educación cristiana y allegarse de recursos para realizar su labor.²⁰

La Liga proponía lograr sus objetivos a través de tres medios, la oración, la colecta y la acción. A su vez, la acción fue planteada en tres sentidos: el primero, propaganda, a través de escuelas dominicales, escuelas de instrucción primaria, conferencias, bibliotecas, diversiones acordes a la moral cristiana, entre otras. El segundo fue la resistencia ante la generalización del espíritu anticristiano, ya sea absteniéndose de abrazarlo, protestando contra él u organizándose para acabar con esa nueva forma de paganismo. El tercero implicaba un ataque directo a la descristianización a través de la formación de sociedades protectoras de las costumbres cristianas, la prensa católica y la presión económica hacia quienes poseen negocios y embisten al cristianismo.²¹

De acuerdo al reglamento, el lema de la sociedad sería: “oración, actividad y unión. Jesucristo reinará”. Para ser miembro se requería ser católico, apostólico y romano, además tener la voluntad de ayudar en la consecución de los fines de la obra. Se planteaban tres niveles para los integrantes de la Liga: el primer nivel requería oración diaria y tomar la comunión el primer domingo de cada mes; el segundo nivel, además de lo anterior, exigía secundar con acciones lo establecido en el reglamento para el éxito de las actividades de la Liga. Quienes se encontraban en un tercer nivel debían practicar oración diaria, coadyuvar en las actividades de la liga, asistir a las ceremonias religiosas el primer domingo de cada mes, colaborar con diez centavos a la semana y portar el distintivo de la liga.²²

Para llevar a cabo sus funciones, la Liga contaba con una estructura jerárquica cuyo jefe nato era el prelado diocesano, es decir el obispo Navarrete. Se contaba con un comité central, ubicado en la ciudad de Hermosillo y de él dependerían tantos centros parroquiales como fueran necesarios. Dichos centros se dividían en cuarteles, demarcaciones y man-

¹⁹ Reglamento de la Liga Diocesana de Sonora, sin editor, sin fecha, El Paso, Texas, p. 1.

²⁰ *Idem*.

²¹ *Ibidem* p. 4-5.

²² *Ibidem* p. 6.

zanas. Cada centro parroquial contaba con un director, generalmente el párroco asignado al templo o quien fuera definido por el comité central.²³

Es importante destacar que, aunque la nomenclatura y los objetivos de la liga no lo señalaban de forma específica, la estructura jerárquica de la LDS era conformada en gran medida por mujeres. La dirección para llevar las riendas de cada centro parroquial era del sacerdote asignado, bajo su mando se encontraba una presidenta, una tesorera, protesorera, secretaria y prosecretaria. De ellas dependía la jefa de demarcación, quien a su vez estaba a cargo de las labores de la jefa de grupo, la cual era responsable del trabajo de ocho jefas de manzana.²⁴

Las atribuciones del comité central, según el reglamento de la LDS, eran propagar la obra en toda la diócesis, iniciar y dirigir las campañas que para conseguir los fines propuestos se consideren conducentes, excitar la actividad de los comités parroquiales interviniendo si es necesario en sus trabajos, además de proporcionar a dichos comités elementos para la acción, luego de exigirles los datos estadísticos necesarios para evaluar el estado de la obra y, por último, centralizar las contribuciones que se reúnan en toda la diócesis por la cuenta de la Liga, para ponerlas a disposición de la sagrada mitra.²⁵

Las atribuciones de la presidenta incluían organizar las reuniones mensuales con el comité directivo, revisar las cuentas junto con la tesorera para enviar el reporte mensual, nombrar a las jefas de grupo, sometiendo dichas propuestas a la aprobación del director y ayudarlo en todas las actividades de propaganda de la Liga que él consideraba necesarias. Por su parte, la secretaria se encargaba de la correspondencia, de llevar un registro de las jefas de centro y de todos los integrantes del mismo. Su labor incluía llevar el archivo del comité. La tesorera llevaba un reporte pormenorizado de los ingresos de cada comité y se hacía cargo de hacer llegar los recursos a la sagrada mitra.²⁶

Las jefas de demarcación debían transmitir a las jefas de cuartel las indicaciones del comité central y vigilar que nunca faltaran jefes en los

²³ *Ibidem* p. 6-7.

²⁴ *Ibidem* p. 7.

²⁵ *Ibidem* p.8.

²⁶ *Ibidem* p. 10-11.

cuarteles de demarcación, a quienes elegirá y someterá a la aprobación del comité central. Debía además inculcarles los objetivos e ideales de la Liga, así como vigilar su cumplimiento, igualmente hacerse cargo de reunir los recursos obtenidos por las jefas de cuartel y realizar reuniones periódicas para pensar en las mejores formas de alcanzar sus objetivos. Las jefas de cuartel tenían bajo su vigilancia a ocho jefas de manzana, con quienes tenía las mismas atribuciones que su jefa de demarcación tenía con ellas.²⁷

Las jefas de manzana mantenían contacto directo con los miembros de la Liga, aunque su jerarquía era menor, sus actividades eran de gran trascendencia para conseguir los objetivos planteados por la LDS, pues su trabajo consistía en recopilar las aportaciones económicas de los miembros de la Liga y su labor implicaba un acercamiento primero con los fieles a quienes ofrecían lecturas y diversas charlas para acercarlos a la Iglesia.²⁸

El reglamento era claro al indicar que el tesoro de la Liga, compuesto por las cuotas ordinarias, donativos extraordinarios y con los productos de trabajos manuales o diversiones, se utilizaría solamente para llevar a cabo las actividades de acción católica en la diócesis, pudiendo utilizar solo un diez por ciento del presupuesto para actividades de colecta o propaganda. Los fondos no podían utilizarse para sufragar los gastos de los comités centrales.

La Liga Diocesana de Sonora fue construida con base en una estructura mayoritariamente femenina, bajo la dirección de la jerarquía de la Iglesia católica, cuyos miembros marcaban las directrices para que las integrantes del comité directivo de la LDS realizaran las actividades correspondientes. Esto es visible en el perfil que debía llenar la presidenta de cada comité, según lo establecido en el reglamento de la LDS:

La presidenta era el lazo entre el comité directivo y todos los miembros del centro, por tanto para cumplir con su labor, debían cumplir los siguientes requisitos: a) Estar llenas de los ideales que la Liga persigue y de celo por su consecución b) estén adornadas de entendimiento práctico y firmeza de voluntad para luchar con perseverancia hasta no ver el

²⁷ *Ibidem* p. 11 y 12.

²⁸ *Ibidem* p.12.

objetivo conseguido c) deben de estar en la más perfecta armonía con el Director y proponerse llevar a la práctica sus órdenes e instrucciones e) son las jefas de los comités respectivos y por tanto a ellas les toca procurar que cada uno de los miembros cumpla con su cometido f) son, así mismo, el principio material de las actividades de todo el centro, por lo cual deben ponerse en contacto al menos con las jefas de los diversos grupos que lo formen.²⁹

Esta definición jerárquica no es extraña en las organizaciones de mujeres católicas, según O' Dogherty la Unión de Damas Católicas Mexicanas, una de las más importantes agrupaciones de mujeres católicas en el siglo XX mexicano, parecía tener una estructura democrática, sin embargo, cualquier decisión, incluso las de menor importancia, siempre debía ser aprobada por el sacerdote encargado. Apunta O' Dogherty: el gobierno interno era vertical y el control del episcopado absoluto. Las socias mantenían puestos de autoridad, pero las decisiones claves estaban en manos de sacerdotes, designados por los obispos como directores de los centros regionales y locales (1991, p. 140).

A pesar de que no ha sido posible localizar el archivo de la Liga Diocesana de Sonora, a decir de Navarrete y Guerrero en su sexta carta pastoral, publicada en 1936, “a la LDS se debe todo el ofrecimiento de las actividades católicas que según afirmación del ex gobernador del estado, Sr. Rodolfo Calles, determinó al gobierno revolucionario a declarar guerra sin cuartel a la Iglesia católica por no convenir a la Revolución que alguien fuera de ella se ocupara de promover obras de beneficencia, de educación y en general de elevación de las masas populares” (p. 14).

Esta percepción de la influencia de la LDS fue compartida por el agente núm. 9, del Departamento Confidencial de la Secretaría de Gobernación, quien en un reporte sobre las actividades del obispo Navarrete en 1926 expresó que la Liga Diocesana era la organización católica más grande de Sonora, pues contaba con ramificaciones en todo el estado. Describió además que la mayoría de las familias sonorenses tenían al menos un socio entre sus integrantes. Estos socios, que contaba por miles, habían contri-

²⁹ Reglamento de la Liga Diocesana de Sonora, sin editor, sin fecha, El Paso, Texas, p. 8.

buido a conformar un “bonito capital” que el obispo utilizaba, al momento de su informe, para construir un colegio católico en Nogales, Arizona.³⁰

La actividad de las mujeres católicas en Sonora durante los primeros años de la administración eclesiástica de Juan Navarrete, fue de gran importancia para consolidar su proyecto. Sumado a la contribución de las religiosas en la fundación y dirección de colegios católicos, la participación de las mujeres laicas fue determinante para la consolidación del proyecto pastoral del obispo Navarrete y su posterior defensa.

Además de la LDS, una agrupación femenina relevante fue la Sociedad de Auxiliares Parroquiales, compuesta de inicio por 12 señoritas provenientes de Aguascalientes, estudiantes todas de la Escuela Normal. Según Cruz Acuña Gálvez, uno de los biógrafos del obispo Navarrete y quien fuera su estudiante en el seminario, indica que una vez finalizado su primer destierro, en 1917, el joven Juan Navarrete llegó a Aguascalientes a implementar un programa que había diseñado durante su estancia de tres años en Texas, pues consideraba que las religiosas, dados sus “reglamentos tan estrictos y anticuados, no podían ayudar en todos los ministerios requeridos” (1970, p. 10).

Aunque el programa generó algunas críticas, incluso de algunos sacerdotes, quienes señalaban que las señoritas auxiliares de Navarrete no eran “ni chicha ni limonada”, es decir no eran religiosas ni respetables madres de familia, sino solteras que no lograron casarse (p. 11), en última instancia gozó de éxito y fue un gran apoyo para la atención de ancianos y enfermos, la creación de escuelas y casas hogares, así como la atención de sacerdotes y seminaristas (p. 11). Asimismo, Felicitas Zermeño y Dolores Cubillas, quienes formaban parte de este grupo, fueron identificados por el agente núm. 9 de la Secretaría de Gobernación en su reporte sobre las actividades de Navarrete como integrantes de los centros obreros establecidos en Hermosillo. Igualmente importante fue la labor de las catequistas, muchas de ellas integradas a la LDS.

La capacidad organizativa de las mujeres sonorenses con el objetivo de consolidar el proyecto pastoral de Juan Navarrete y Guerrero fue evi-

30 Informe del agente número 9 al jefe del Departamento Confidencial, fechada al 30 de octubre de 1926/Archivo General de la Nación (en adelante AGN)/Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales (en adelante DGIPS) /Expediente 15/Caja 246.

dente, sin embargo, ese esfuerzo asociativo no traspasó las fronteras del estado, pues durante el periodo no generaron vínculos con las grandes asociaciones católicas nacionales. En México, una de las organizaciones con mayor injerencia en el terreno social durante la década de los veinte estuvo compuesta por mujeres, las Damas Católicas, fue conformada en 1912 por el sacerdote jesuita Carlos M. de Heredia, “para brindar ayuda a los pobres y educación contra la ignorancia” (Boylan, 2009, p. 317). Estas mujeres crearon y financiaron escuelas, visitaban hospitales, se involucraron en movimientos obreros, además de la publicación de *La Dama Católica*, a partir de 1920, cuando la asociación cambió su nombre a Unión de Damas Católicas Mexicanas (UDCM) (pp. 318-319).

Para 1923, la UDCM era considerada por el episcopado mexicano como una de tres agrupaciones que contribuían a la verdadera acción social en el país.³¹ Aunque la UDCM tenía filiales por todo el país, “desde Chiapas hasta Saltillo” (Boylan, 2009, p. 318), en Sonora no lograron establecerse, a pesar de sus intentos.

El seis de diciembre de 1922, el obispo Navarrete comunicó a la entonces secretaria de la UDCM, Clara G. Arce, que le sería imposible acudir a su Primera Asamblea Nacional, que él consideraba de gran relevancia para el bienestar social del país, sin embargo la distancia y sus urgentes ocupaciones le impedían salir del estado. Igualmente informó que no podría enviar a un representante pues por “circunstancias especiales, que no viene al caso referir”, todos sus intentos por establecer a la UDCM en Sonora habían fracasado.³²

En una revisión del directorio general de la UDMC de 1926, se reporta que hay un contacto para establecerse en Sonora que aparece como pendiente. Se propone como director al obispo Juan Navarrete, como presidenta a G. L. de Pesqueira y como secretaria a Dolores Cubillas, anotando que el centro se encontraba en preparación para su fundación.³³ No obs-

31 Autores varios, *Pastoral colectiva del episcopado mexicano sobre Acción Católica en Asuntos Sociales*. Tlalpan, D.F. Imprenta A. Patricio Sanz, 1923, p. 7.

32 Obispo Juan Navarrete a la Srta. Clara Arce, fechada al 22 de septiembre de 1922/Archivo de la Unión Femenina Católica Mexicana (en adelante AUFCM)/Correspondencia al Comité Central/Folder 6/ Folio 53.

33 Directorio General de 1926/ AUFCM /Libros de Acta.

tante lo anterior, incluso en el directorio de 1939, el espacio dedicado al estado de Sonora aparece vacío, sin anotaciones.³⁴

Aunque existe la posibilidad de que las católicas sonorenses no hayan mostrado interés en interactuar con las asociaciones nacionales, también podemos encontrar elementos de explicación de esta desconexión en la concepción de la acción católica ofrecida por el obispo en un discurso pronunciado con motivo de sus bodas de plata episcopales. En el texto, Navarrete y Guerrero explicó las dificultades para promover la acción católica entre “360 mil habitantes, distribuidos en 200 mil kilómetros” (Monge, 1964, p. 40), dado que solo se contaba con una línea de ferrocarril y se carecía de carreteras; más de la mitad tuvo que recorrerlo a lomo de caballo.

El principal inconveniente, relató, lo encontró en la falta de cooperación entre los seglares; según el obispo el laicado no “respondía a plena conciencia al sentimiento y al espíritu cristiano, así que no había forma de contar con los laicos” (p. 40). Esta percepción hizo que Navarrete concibiera la creación de la Liga Diocesana, que, según explicó, no significa un movimiento opuesto, ni siquiera desviado a la Acción Católica, o mexicana o universal, sino la adaptación del modelo impulsado por Pío XI para el estado de Sonora, en donde decía no encontrar laicos capaces para encabezar un movimiento tan importante como el que se proponía.

Conforme la consigna del Santo Padre, los laicos se supone que tengan un incentivo personal, un tipo propio, el cual es tenido en una forma más bien potencial por la jerarquía. En nuestra Liga es lo contrario, el movimiento todo cuanto es viene del clero, es parroquial y diocesano y más parroquial que diocesano. Cada parroquia ha de trabajar todo lo posible por establecer el reinado de Jesucristo en ella, y entonces busca la ayuda de sus parroquianos, cuyos esfuerzos van organizando poco a poco para conseguir el reinado, lo mismo dentro de los muros de la Iglesia, que en las plazas, en los teatros y, ¿por qué no señalarlo también? Quizá: en las aulas del Gobierno y en los Juzgados. (p. 42)

Sin duda el ejercicio organizativo por parte del laicado sonorense fue de vital importancia para los avances registrados en la diócesis de Sonora

³⁴ Directorio General 1938-1940/ AUFCM /Libros de Acta.

durante los primeros años del proyecto de Juan Navarrete y Guerrero. La presencia femenina en el campo social fue evidente y mayoritaria en el proyecto central del obispo, la Liga Diocesana de Sonora, que funcionaba con una estructura femenina en la parte operativa, bajo un control importante del clero secular y la jerarquía eclesiástica, a partir de una noción particular de la acción católica “a la sonorenses”.

2.3 Una pausa obligada, el conflicto de 1926

Al asumir la presidencia, en 1924, Plutarco Elías Calles anunció que etapa de la revolución psicológica había llegado al país, por lo que se hacía necesario instaurar leyes y crear programas que lograran introducir en el imaginario de los mexicanos el ideal revolucionario (Medin, 1997, p. 178). El 19 de junio de 1926 publicó la Ley que reformó “el código penal para el Distrito y Territorios Federales sobre delitos de fuero común y delitos contra la federación en materia de culto religioso y disciplina externa” (Mutolo, 2005, p. 121). La llamada Ley Calles entró en vigor el 31 de julio de 1926 y sus artículos iban desde la prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas, de realizar cultos católicos fuera de los templos, la ordenanza de eliminar cualquier intervención de los curas en la vida política, así como la restricción de utilizar la vestimenta sacerdotal fuera de los templos (Quezada, 2011, p.32). Quien faltara a estas leyes podría terminar en prisión.

El episcopado mexicano reaccionó decretando la suspensión de culto el mismo día que entró en vigor el decreto presidencial (Mutolo, 2005, p. 122). En respuesta, una parte de la feligresía católica, muchos de ellos organizados en la Liga Nacional de la Defensa Religiosa³⁵, con apoyo de escasos sacerdotes y la desaprobación de la jerarquía católica, dio inicio un conflicto armado católico, reconocido tradicionalmente como “Cristiada”, que tomó fuerzas principalmente en la región del Bajío y que se extendió hasta 1929.

Fue el 21 de junio de 1929 cuando ocurre una reunión a puerta cerrada entre el presidente Emilio Portes Gil y el delegado apostólico Leopoldo Ruíz y Flores, en el cual se negoció un fin al conflicto armado, conocido

³⁵ Una vez firmados los arreglos, los integrantes de esta liga tuvieron que aceptar convertirse en la Liga Nacional de Defensa de la Libertad. Véase García, 2015, p. 78.

como “los acuerdos” (Aspe, 2015, p. 44). En dicho convenio, la Iglesia obtenía el derecho de reanudar los servicios religiosos y negociar los términos de la rendición de las fuerzas católicas en armas. Por su parte, el Estado se comprometía a terminar con las hostilidades de quienes se levantaron en armas, los cuales deberían volver a sus hogares sin ser molestados o perseguidos a causa de la cuestión religiosa (García Ugarte, 2015, p. 73).

Si bien en Sonora no se han documentado expresiones violentas de protesta ante las reglamentaciones del Estado revolucionario, el obispo Navarrete salió del estado pues se expidió una orden de aprehensión en su contra; las iglesias fueron cerradas y se suspendió la realización del culto, además se expresó una incipiente resistencia católica a través de cartas, peticiones e intentos de complot económico como los llevados a cabo a nivel nacional. Este proceso no ha sido abordado de manera sistemática por la historiografía de Sonora, por tanto, se sabe poco sobre las actividades de la jerarquía eclesiástica, el clero y el laicado católico en el periodo, lo que sí es evidente es que significó una pausa obligada para el proyecto pastoral de Juan Navarrete, que sería retomado luego de los llamados arreglos entre el Estado mexicano y la Santa Sede, signados en el verano de 1929.

3. Resistencia pasiva contra el proyecto revolucionario: mujeres católicas laicas frente a la campaña desfanatizadora en Sonora

Siendo las once horas del día mencionado, elementos de la escuela oficial y miembros de agrupaciones obreras y políticas, en un grupo compacto, desfiló en las calles de la población, teniendo lugar a las doce horas el ACTO SOLEMNE, de formar la pira proletaria, como está recomendado, con los objetos aportados por el Pueblo, compuesto por estampas religiosas. Principiado el acto, el Pueblo amotinado en grupo numeroso, franca y decididamente se dirigió al ex templo católico y forzando las cerraduras, extrajo del edificio cuanto mueble, escultura, vestidos religiosos, fetiches, estandartes, libros, etcétera y los arrojó a la pira, donde fueron totalmente consumidos por el fuego, mientras el mismo pueblo entonaba el himno socialista, quedando el ex templo totalmente vacío de lo que contenía”.¹

El primero de diciembre de 1931, Rodolfo Elías Calles Chacón, primogénito del Gral. Plutarco Elías Calles, tomó protesta como gobernador de Sonora. El joven mandatario se planteó el objetivo de contribuir al mejoramiento social que había ofrecido la Revolución y que no se había logrado hasta ese momento. Con esto en mente, puso en marcha una suerte de reeducación forzada de los sonorenses en un proyecto que abarcó diversos ámbitos a través de proyectos como la modernización del campo, reparto agrario, formación de centrales obreras, reformas fiscales y educativas, expulsión de la comunidad china, campaña antialcohol, entre otras.

¹ Comisario Manuel L. Gutiérrez al gobernador del estado Rodolfo Elías Calles, fechado el 21 de noviembre de 1934/AGES/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

Uno de los proyectos más importantes en el programa de gobierno de Rodolfo Elías Calles fue la campaña desfanatizadora, diseñada para eliminar la intervención social de la Iglesia católica, que se había desarrollado con fuerza en el estado gracias al proyecto pastoral del obispo Juan Navarrete. Dicha campaña expulsó la totalidad de los sacerdotes, el cierre de todos los templos en el estado, además de las casas curales, las escuelas y hospicios que formaban parte del proyecto pastoral. Igualmente implementó programas para eliminar la religiosidad entre los sonorenses.

Es posible caracterizar dos etapas dentro de la campaña desfanatizadora en Sonora. La primera abarca de 1932 hasta 1935 y la segunda, de 1936 a 1938. Durante la primera etapa el control político de la región estaba en manos del callismo. El gobierno de Elías Calles Chacón con el apoyo irrestricto del gobierno federal y de los diferentes mandatarios del país que también establecieron campañas desfanatizadoras en sus entidades. En este periodo a nivel nacional se aprobó la ley de nacionalización de bienes de la Iglesia y se modificó el artículo tercero constitucional, para dar paso a la educación socialista y a una nueva federalización del sector educativo.

En la segunda etapa se dio el declive de la campaña desfanatizadora en Sonora, que da inicio con el rompimiento entre el presidente Lázaro Cárdenas del Río y el exmandatario Plutarco Elías Calles, lo cual provocó la expulsión del país de gran parte del equipo callista. Ello trajo como consecuencia el desconocimiento de los poderes en el estado de Sonora y la convocatoria a elecciones para gobernador. Sumado al panorama político que dio origen a un reacomodo de las facciones del PNR en Sonora, el discurso de mayor tolerancia a las actividades de la Iglesia católica por parte del presidente Cárdenas fue aprovechado por la jerarquía y el laicado católico para ejercer presión y echar hacia atrás las medidas tomadas durante los primeros años de la campaña.

3.1 Un nuevo conflicto Iglesia-Estado luego de los arreglos de 1929

Los llamados arreglos firmados entre la jerarquía católica y el Estado mexicano en 1929 si bien significaron el fin del movimiento armado católico no fueron una solución para el conflicto entre estas dos instituciones.

Las inconformidades con los arreglos provocaron nuevos enfrentamientos que tomaron mayor fuerza en algunos estados de la república, entre ellos Sonora.

El 25 de diciembre de 1929 se conformó la Acción Católica Mexicana (ACM) convocada por el papa Pío XI en su carta apostólica *Paterna Sane* (1926) que consistía en “la participación de los seculares católicos en el apostolado de la jerarquía eclesiástica pero esta participación y apostolado, se desarrollarán en el campo social y por medios sociales, distintos de la acción y los medios puramente religiosos que son de competencia exclusiva del Clero” (Mutolo, 2005, p. 33). Con el apoyo de dicha asociación, que organizó el catolicismo social en el país, la jerarquía católica esperaba que los ciudadanos fueran regidos por los clérigos, educados en escuelas católicas y que, guiados por la ACM, exigieran tener control sobre la educación de sus hijos (Fallaw, 2013, p. 16).

Aunado a lo anterior, los católicos debían votar no solo contra las medidas anticlericales, sino contra elementos clave del proyecto revolucionario, tales como los ejidos, la federalización de las escuelas y la fundación de sindicatos de izquierda. Así, aun cuando los sacerdotes debían permanecer fuera de la actividad política, los laicos podían participar activamente en actos electorales y protestas “dentro de los límites de la moral católica” (p. 16).

Unos meses antes de la formación de Acción Católica, el 4 de marzo de 1929, todavía en un contexto de enfrentamiento abierto entre Iglesia-Estado en el país, se conformó oficialmente el Partido Nacional Revolucionario bajo la batuta de Plutarco Elías Calles. Si bien los estatutos del partido no hicieron una referencia directa hacia las actividades realizadas por la Iglesia, sí dedicaron un amplio apartado al objetivo de incidir en la educación pública y la consecución de la ideología revolucionaria en todos los ámbitos del gobierno. Igualmente establecieron solo dos requisitos para pertenecer al partido: 1) ser ciudadano mexicano en pleno uso de sus derechos políticos y 2) no pertenecer a ninguna corporación religiosa (PNR, 1929, De los miembros del PNR, párrafo 1).

La elite revolucionaria, principalmente aquellos elementos cercanos al general Plutarco Elías Calles, temían que los católicos “ganaran

en las elecciones lo que habían perdido en el campo de batalla” (Fallaw, 2013, p. 17). Dicha inquietud fue llevada al interior del Partido Nacional Revolucionario en 1931, y generó una división entre los partidarios de Calles y los del presidente Ortiz Rubio, los primeros acusaban a los segundos de tener una alianza con el clero que se traducía en tolerancia excesiva hacia sus actividades (p. 17).

Tomás Garrido Canabal, gobernador de Tabasco, instó a los mandatarios estatales a proponer nuevas leyes anticlericales en sus regiones. Para mediados de 1931, con el apoyo tácito de Plutarco Elías Calles, los gobernadores rojos derribaron a los blancos de Jalisco y Durango, lo cual dejó en evidencia una advertencia: los estados que fallaran en proponer leyes anticlericales serían los siguientes (p. 17).

La celebración del IV centenario de la aparición de la Virgen de Guadalupe en diciembre de ese mismo año, que fue considerada como “ostentosa” por los revolucionarios radicales, fue motivo de una nueva acusación hacia el presidente Pascual Ortiz y los camisas blancas, por su tolerancia ante las actividades de la Iglesia católica. Dicha muestra por parte de los católicos y la reacción por parte los hombres en el poder, dejaba ver un nuevo conflicto Iglesia-Estado y reactivó una nueva ola anticlerical, que se extendería por toda la primera mitad de la década de los treinta.

En 1932, el presidente Pascual Ortiz Rubio renunció a la presidencia de la república y en su lugar entró el general Abelardo L. Rodríguez, sonoreense y cercano a Plutarco Elías Calles, quien, si bien no sostenía una postura abierta en contra de la jerarquía católica, sí tomó medidas contra su intervención social, principalmente en el ámbito educativo (p. 17). Ante ello, la Santa Sede adoptó una postura crítica representada en la encíclica *Acerba Animi*, del papa Pío XI, publicada el 29 de septiembre de 1932. Pío XI se refirió en su escrito a la persecución que sufrían los católicos mexicanos y condenó la aprobación de reformas constitucionales que “atacaban a los derechos primarios e inmutables de la Iglesia” (apartado 2), principalmente las modificaciones al artículo 130, que ya había sido cuestionado en la encíclica *Iniquis Afflictisque* de 1926. El sumo pontífice indicó que, tras los arreglos de 1929, la Iglesia había entendido que el gobierno

de México abrazaba propósitos distintos pues eso parecía cuando se establecieron los acuerdos, sin embargo el Estado mexicano “viola estas estipulaciones” (apartado 7), pues:

No bien cesó la suspensión pública del culto divino, sobrevino y se generalizó una acérrima campaña de calumnias por parte de los editores contra los sagrados ministros, contra la Iglesia y contra el mismo Dios y todos saben que la Sede Apostólica creyó era deber suyo reprobado y procribir una de esas publicaciones que por su más criminal impiedad y por su manifiesto propósito de concitar por medio de calumnias el odio contra la Religión, había radicalmente sobrepasado toda clase de límites. (Fallaw, 2013, p. 17)

Asimismo, Pío XI condenó enérgicamente la nueva política educativa, que se empeñaba “en formar las almas de los jóvenes en los errores y disolventes costumbres de la impiedad” y las distintas leyes emanadas en los estados de la república enfocadas a controlar el número de sacerdotes, dado que se consideraba una interferencia del Estado en “un asunto íntimo relacionado con la religión” (p. 17).

Ante ello, el papa instaba a los obispos, clérigos y seglares a que reclamaran “combatiendo y reprobando por todos los medios legítimos esta demanda contra las autoridades públicas”. Igualmente, instruyó a los obispos y sacerdotes a solicitar permiso al gobierno para la realización del culto divino y ejercer los sagrados ministerios, no para reconocer su autoridad, sino para lograr evitar un mal mayor: “y realmente no procede de modo distinto del que, despojado de sus bienes, se ve obligado a pedir al que le ha robado autorización para siquiera usar de lo que es suyo”. Finalmente, el papa Pío XI, reconoció a quienes habían luchado contra las disposiciones del Estado y pedía al pueblo mexicano no abandonar la resistencia:

Con amplísimas alabanzas honramos, pues, a aquellos, tanto de uno y otro clero como seglares, que movidos de un encendido amor a la Religión y obedientes a esta Sede Apostólica, realizaron actos dignísimos de ser recordados, que habrían de inscribirse en los fastos modernos de la Iglesia mejicana, y los conjuramos instantemente en el Señor para

que no desistan de dedicarse a defender con todas sus fuerzas los sacrosantos derechos de la Iglesia, con aquella paciencia que han tenido en los sufrimientos y trabajos de la que hasta ahora han dado nobilísimos ejemplos. (p. 17)

La protesta y la instrucción a los católicos estaban claras. Ante la encíclica, el entonces presidente, el sonorenses Abelardo L. Rodríguez, emitió una respuesta contundente, haciendo evidente el principio de cero tolerancia a cualquier acción contraria a la Ley, poniendo énfasis en la separación absoluta de la Iglesia y el Estado.²

Al finalizar ese año, Ausencio C. Cruz, exgobernador de Tabasco, perteneciente al grupo de Tomás Garrido, se dirigió al gobernador de Sonora, Rodolfo Elías Calles, para instarlo a proponer leyes en materia de religión: “patrióticamente, invitolo a dirigirse Cámaras respectivas proponiendo reforme artículo tercero y reglamentación ciento treinta constitucional, estableciendo escuela racionalista y renunciando curas forma única de afianzar revolución”.³

Al menos una decena de gobernadores mexicanos impulsaron campañas anticlericales en el país, las cuales en mayor o menor medida compartían programas y actividades con Sonora. En noviembre de 1934 el gobernador Elías Calles recibió un telegrama por parte de la Secretaria de Gobierno, en el cual le solicitaban informes sobre el estado de la campaña y le hacían llegar un reporte publicado en el diario *El Nacional*, órgano oficial del PNR, que daba cuenta de los resultados obtenidos al respecto en otros estados. El documento intitulado “El problema clerical en la república”, explicaba la campaña general “en contra de las acechanzas del clero”. El gobierno de Chiapas informó que expulsó a todos los ministros del culto, por traición a la patria, dado que, como instrumentos del Vaticano, habían “atentado contra la integridad y la economía nacional”.⁴

² Respuesta del presidente Abelardo L. Rodríguez respeto a la encíclica *Acerba Animi* Archivo Secreto Vaticano (en adelante ASV)/Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 54/Fascículo 285/Folio 16.

³ Ausencio C. Cruz dirigido al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechado al 6 de octubre de 1932/Archivo General del Estado de Sonora (en adelante AGES)/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 4.

⁴ Agencia *Trans*. al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechado al 11 de noviembre de 1934/ AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo1.

El gobernador de Zacatecas, general Matías Ramos, fue enérgico al señalar que su administración no tenía ningún problema clerical, pues este se había resuelto de acuerdo a lo establecido en la ley. El mandatario de Morelos, aseguraba que este sería “de los primeros estados en que desaparecerá el clericalismo”. El gobernador Refugio Bustamante detalló que logró la modificación de la Ley que controlaba el número de ministros en la región, que fueron cesados todos los elementos de su gobierno con filiación clerical y que la educación socialista quedaría oficialmente implantada en el siguiente ciclo escolar. Así también puso énfasis en la formación de los obreros y campesinos, a fin de “concluir con el fanatismo religioso retardatario de la verdadera emancipación del trabajador”.⁵

El gobierno de Jalisco informó que el programa desarrollado en el marco de la campaña anticlerical se centraba en la propaganda antirreligiosa, el combate a las escuelas confesionales y exigir el cumplimiento en materia de cultos dispuestas por los gobiernos federal y estatal. Por su parte, Gonzalo Vázquez, gobernador de Veracruz, reportó el problema bajo control: “En la entidad veracruzana no existe problema en lo que respecta a la agitación que el clero y los elementos reaccionarios aliados a él, perversamente han pretendido desarrollar en últimas fechas”. El gobernador de Querétaro, Saturnino Osorio, declaró que en su región se encontraban combatiendo el clericalismo.⁶

3.2 La campaña desfanatizadora en Sonora

Con la base de la Ley 130 constitucional, que en su artículo 20 facultaba a los gobiernos estatales y municipales para imponer penas administrativas en materia de cultos,⁷ el gobernador Elías Calles estructuró una campaña desfanatizadora que tuvo varias dimensiones: cierre de templos, control y expulsión de sacerdotes, educación socialista, actividades culturales, quema de santos y destrucción de altares, prohibición de manifestaciones públicas y privadas de fe, además de medidas de presión económica.

La campaña que buscaba poner fin a la tolerancia que hasta el momento se había tenido con las actividades de la Iglesia católica, dirigida

⁵ *Idem.*

⁶ *Idem.*

⁷ Ley 130/AGES/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 2.

por el obispo Navarrete, fue un elemento central en el programa de gobierno de Rodolfo Elías Calles, quien le dedicó un rubro dentro del presupuesto estatal para llevarla a cabo. Dicho proyecto no solo tocó los intereses de la Iglesia católica, puesto que algunos templos y ministros de otros cultos fueron afectados, sin embargo, la presencia de estos en el estado era mínima: el censo de población de 1940 indica que el noventa y seis por ciento de la población dijo practicar la religión católica, mientras que el porcentaje restante se dividió entre protestante, budista, israelita y otras religiones (1943, p. 55).

En su cuarto y último informe de gobierno, Elías Calles presentó una amplia justificación para la campaña desfanatizadora desarrollada en su periodo. Indicó que las medidas radicales tomadas en contra de las actividades del clero buscaban terminar de forma definitiva “la acción ilegal de este enemigo inveterado del progreso y de la revolución”:

la experiencia nos ha demostrado que mientras siga participando en las actividades de nuestro país y mientras la Revolución no le dé batalla definitiva, ya sea en el campo, en las ciudades y principalmente en la escuela, tendrá que seguir siendo el obstáculo más grande para que México disfrute de la completa tranquilidad que merece. (Corbalá, 1970, p. 129)

Elías Calles dejó claro que la tolerancia a las actividades de los miembros de la Iglesia católica terminaría en su gobierno, pues la laxitud de las autoridades había sido aprovechada por el obispo Navarrete para “dedicarse a la práctica de un programa completo de fanatización cuidadosamente concebido y hábilmente organizado”, el cual había permitido que la mayor parte de las escuelas estuvieran bajo control del clero (p. 130).

Sumado al control de la educación, la Iglesia había fundado sindicatos, administraba hospicios y las capillas habían proliferado, el gobernador Elías Calles sostenía que los miembros del clero realizaban propaganda en contra del Estado: “y eso le consta no solo a la población de Hermosillo, sino a la de todo el estado, iba de casa en casa [Juan Navarrete] dando pláticas formales sobre cuestiones religiosas y haciendo propaganda contra la ideología revolucionaria” (p. 132).

Una de las preocupaciones del gobernador era que, incluso, miembros de la administración estatal participaban de las actividades organizadas por la Iglesia católica, tal es el caso de altos funcionarios que formaron parte de una ceremonia de entrega de diplomas en un colegio religioso. Según su discurso, Rodolfo Elías Calles se propuso a detener el desarrollo de estos “enemigos del gobierno” para dar paso a una sociedad que estuviera de acuerdo con la ideología revolucionaria.

Tanto la delegación apostólica como el episcopado nacional desarrollaron una serie de estrategias para sobrellevar las medidas dictadas por el gobierno en contra de la práctica católica y fomentar la libertad religiosa. Con ese propósito, se empeñaron en participar por la vía legal, a través de amparos, aduciendo la supuesta ilegalidad de las leyes estatales emanadas del artículo 130 constitucional, combatir la educación socialista y reforzar la organización del laicado a través de Acción Católica Mexicana.

El obispo Juan Navarrete, por su parte, invitó al laicado a resistir contra las medidas de la campaña, pues:

la razón y la experiencia lo afirman: el hombre que no puede sacrificarse no puede estar preparado para la lucha por la vida, ¿y qué sacrificio es concebible cuando se quita a Dios de por medio y se sustituye con el fetiche que llaman revolución, donde no se cultiva otro ideal que el placer, la riqueza obtenida sin esfuerzos, sin trabajos a base de abuso de la fuerza y desconocimiento de toda obligación y de todo derecho ajeno? (1935, p. 27)

Para comprender el contenido de la pastoral del obispo Navarrete, debo explicar el desarrollo de la campaña desfanatizadora en Sonora durante lo que he caracterizado como primera etapa, en la cual el dominio de Rodolfo Elías Calles y su grupo en el estado de Sonora era total. Contaba además con el apoyo irrestricto por parte del gobierno federal. Así, el gobernador puso en marcha diferentes medidas entre 1932 y 1934, a fin de dismantelar la estructura de la Iglesia en Sonora. Muchas de estas acciones agravaron a un sector de la sociedad sonorenses, principalmente representado por mujeres católicas laicas, quienes a pesar del control gubernamental desarrollaron diversas estrategias para resistir los embates

de la campaña, estos procesos de ataque y resistencia constituyen el objetivo de este apartado.

La campaña desfanatizadora en Sonora se dio de forma escalonada. La primera medida fue reglamentar el número de ministros en el estado, sobre los cuales se mantuvo una estricta vigilancia hasta que fueron expulsados en forma definitiva. Ante la ausencia de sacerdotes, las autoridades estatales solicitaron la nacionalización de los templos y su transformación en Casas del Pueblo, que posteriormente fueron ocupadas por diferentes organizaciones sindicales y políticas, simpatizantes del régimen callista.

El ámbito educativo ocupó un lugar importante dentro de la campaña, desde 1932 se regularon las escuelas particulares (casi todas confesionales) a través de las reformas a la Ley de la Educación en Sonora. También fue adoptada con entusiasmo la educación socialista, establecida con la reforma del artículo tercero constitucional, y la federalización educativa, cuyas autoridades se hicieron cargo de las escuelas rurales. A la par, se tomaron medidas para combatir la asistencia de la niñez a la iglesia y al catecismo.

Finalmente, la campaña tomó una dimensión cultural con la organización de domingos socialistas, en sustitución de la misa dominical, en las cuales se llevaban a cabo números artísticos-didácticos, a favor del proyecto revolucionario y en detrimento de la religión. Los actos iconoclastas como la secularización topográfica y la quema de santos, también tomaron lugar dentro de la campaña, así también la propaganda a través de la prensa. En los siguientes apartados desarrollaré cada una de las medidas que formaron parte del proyecto de desfanatización del gobernador Rodolfo Elías Calles Chacón.

3.2.1 Control y expulsión de sacerdotes

El regreso del obispo Navarrete y el resto de los sacerdotes católicos al estado de Sonora después de los arreglos del 21 de junio de 1929, ocurrió en julio del mismo año. El día seis, el obispo Juan Navarrete se dirigió al gobernador del estado para enterarlo, por instrucciones del delegado apostólico de México, quiénes eran los sacerdotes autorizados por su go-

bierno eclesiástico para ejercer en el estado y los lugares donde estaban comisionados.

En total eran 12 sacerdotes, a saber: Eustacio Egurrola, ubicado en Magdalena; José María Pablos, en Nogales; J. de Jesús Reyes, en Guaymas; Refugio E. Salcido, en Ures; Jesús Ramírez, en Álamos; Ignacio M. Cárdenas, en Arizpe; F. de P. Fernández, en Rayón; Francisco Navarrete, en Nacoziari; Luis Valencia, en Granados; José María Silva, en Bacerac; Martín Portela, en Hermosillo, y Mateo Deyriux en Navojoa.⁸

El 27 de noviembre de 1931, Rodolfo Elías Calles propuso ante el Congreso del Estado la modificación a la Ley 22, promulgada en 1919, a fin de reglamentar su funcionamiento. El gobernador explicó que el origen de su propuesta era que el número de ministros que ejercían en Sonora excedían las necesidades del estado.⁹ La Ley fue aprobada el 28 de junio de 1932 e inició su vigencia el 7 de julio del mismo año.

La ley establecía que se permitiría un ministro de cada culto por cada veinte mil habitantes, la proporción fue calculada con base en el censo de 1930 y dio como resultado un total de 16 representantes de cada culto. A partir de la definición anterior, se dividió al estado en 16 distritos, en cada uno de ellos podía ejercer solo una persona de cada religión.

Los ministros interesados en ejercer el culto en cada uno de los distritos, debían pedir un permiso al presidente municipal, quien remitiría la solicitud ante el gobernador, que en última instancia decidiría su autorización, de acuerdo a los antecedentes del solicitante. Sin la previa autorización del ejecutivo del estado, nadie podía ejercer el culto en Sonora y una vez que había una persona aprobada para determinado distrito, no se recibían nuevas aplicaciones.

La ley contemplaba una multa de entre 50 y 100 pesos o bien un arresto de hasta ocho días para los ministros que faltaran a las indicaciones de la misma. Igualmente contemplaba penalizar a los presidentes municipales que permitieran el ejercicio del culto a ministros sin licencia. Asimismo se concedió “acción popular” para las denuncias relacionadas con la ley,

⁸ Obispo Juan Navarrete al gobernador, fechada el 6 de julio de 1929/AGES/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 6.

⁹ Propuesta de reforma de Ley 22 por parte del gobernador Rodolfo Elías Calles/Archivo Histórico del Congreso del Estado de Sonora/Serie leyes/Tomo 99/Expediente 166.

de tal manera que quien hiciera una acusación al respecto no tendría que convertirse en parte, sino que podría denunciar guardando el anonimato.¹⁰ Puede interpretarse que esta fue una de formas de involucrar a la sociedad en la campaña.

Así, le fue solicitada al obispo Juan Navarrete la lista de sacerdotes por cada distrito definido en la Ley 22. Antes de que el obispo tuviera oportunidad de enviar el listado exigido por el gobierno del estado, todos los sacerdotes fueron expulsados de sus templos, dejando a cargo de los inmuebles a comités vecinales hasta que la Iglesia católica cumpliera con la ley e hiciera el registro.¹¹ Según el obispo Navarrete, el plazo para entregar la documentación se cumplió y le fue exigida la lista en “términos un tanto pesados”. Al no tener aún instrucciones por parte de la delegación apostólica sobre la estrategia a seguir, Navarrete decidió responder explicando que “dicha lista implicaba un acto de reconocimiento de la intromisión del gobierno civil en asuntos de estricta jurisdicción eclesiástica, no podía remitirla por estorbármelo mi conciencia y mis deberes de obispo”.¹²

Según Navarrete, la respuesta le costó la expulsión de su hermano Francisco y una orden de aprehensión en su contra. Posteriormente, envió la relación al gobernador Rodolfo Elías Calles, aclarándole que había seguido instrucciones de sus superiores jerárquicos, sin embargo, no reconocía al H. Congreso del Estado “ninguna jurisdicción sobre la materia”. Navarrete hizo hincapié en que le hacía llegar los datos “por amor a la paz, y para evitar a los católicos de Sonora, las incomodidades y trastornos a que el uso de mis derechos daría ocasión”.¹³

Posteriormente al aviso del obispo Navarrete, el gobernador solicitó a los presidentes municipales notificaran a los sacerdotes de la necesidad de su registro. Todos ellos acudieron a proporcionar los datos solicitados a fin de ejercer sus funciones de ministros de la Iglesia católica. La distribución de sacerdotes designada por el obispo Navarrete, quedó de la siguiente forma:

10 *Boletín Oficial*, Órgano del Gobierno Constitucional del Estado de Sonora, tomo XXX, número 2, 6 de julio de 1932, p. 2 y 3.

11 Obispo Juan Navarrete al delegado apostólico Leopoldo Ruiz, sin fecha/Archivo Secreto Vaticano/Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 62/ Fascículo 319/Folio 73. Se retoma el documento para este periodo pues eran respuestas al delegado apostólico durante los años de conflicto, además en función de la información contextual que ofrecen las cartas.

12 *Idem*.

13 Juan Navarrete al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechada el 11 de febrero de 1932/AGES/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 6.

Tabla 1. Sacerdotes registrados por el obispo Juan Navarrete en 1932¹⁴

Sacerdote	Municipio
Pbro. Martín Portela	Hermosillo
Pbro. Antonio Islas	Guaymas
Pbro. Francisco Fernández	Cócorit
Pbro. Mateo Deyrieux	Navojoa
Pbro. Jesus T. Ramirez	Álamos
Pbro. Porfirio Cornidas	Sahuaripa
Pbro. Luis Barceló	Moctezuma
Pbro. Francisco Navarrete	Nacozari
Pbro. Luis G. Valencia	Cananea
Pbro. Refugio Salcido	S. Miguel de Horcasitas
Pbro. Eustasio Egurrola	Magdalena
Pbro. Santos Saenz	Nogales
Pbro. Pedro Serrano	Altar
Pbro. J. Jesus Reyes	Ures
Pbro. Regino Vieyra	Granados
Pbro. José M. Silva	Bacerac

Juan Navarrete también expresó su desacuerdo públicamente en un comunicado dirigido a reverendos, párrocos, sacerdotes y todos los fieles de Sonora, en la cual informó que con respecto a la Ley 22 había dicho al gobernador Elías Calles que “no reconocemos a la potestad civil ningún derecho para inmiscuirse en asuntos que son del fuero de la conciencia y de la competencia exclusiva de la Santa Iglesia Católica, y que acataremos la Ley 22, solamente por fuerza mayor, es decir: para evitaros a vosotros las incomodidades de orden espiritual y material que de lo contrario os sobrevendrían”.¹⁵ La carta especificaba que había sido escrita en El Paso, Texas, sin embargo, el prelado se encontraba en el estado. Según sus pa-

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Obispo Juan Navarrete y Guerrero, fechado el 12 de febrero de 1932/AGES/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 6.

labras se retiró con los seminaristas de filosofía y teología a un rancho apartado en el corazón de la sierra.¹⁶

En el mismo comunicado pidió a los fieles católicos santificar la cuaresma, no solo cumpliendo los preceptos de confesión, comunión, ayuno y abstinencia, sino privándose también de diversiones mundanas y practicando actos extraordinarios de piedad, a fin de que “el Señor se apiade de nosotros y nos conceda la paz y la libertad religiosa que tanto necesitamos”.¹⁷

A los pocos días de publicado el mensaje del obispo Juan Navarrete, el expresidente Plutarco Elías Calles, quien en ese momento ocupaba el cargo de Secretario de Guerra y Marina, estableció contacto con el gobernador Rodolfo Elías Calles Chacón, expresando su parecer con respecto a las declaraciones del prelado: “En vista de la forma en que está redactada la circular el obispo de Sonora que en fondo recomienda la desobediencia a la ley, en mi concepto no debía recomendar el ejercicio de su profesión a ninguno de los sacerdotes de Sonora”.¹⁸

A pesar de la recomendación de su padre, el gobernador Elías Calles, aceptó el registro presentado por los sacerdotes católicos, sin embargo, mantuvo una vigilancia estricta de sus actividades. El 16 de junio de 1932 envió una circular a los presidentes municipales, a fin de que hicieran un cotejo de los matrimonios y bautizos llevados a cabo en cada templo¹⁹ con los datos que se tenían en el registro civil, lo anterior con base en el artículo 2o. de la Ley 130, en el cual se expresa que el matrimonio es un contrato civil, por tanto este y los demás actos del estado civil tenían que resolverse ante las autoridades estatales.²⁰ Es así que los sacerdotes no podían llevar a cabo matrimonios y bautizos si no estaban previamente registrados por el juez.

Los sacerdotes Antonio Islas, José B. Encinas y Ricardo Monge fueron multados con 100 pesos cada uno por contravenir a la Ley de Cultos, pues

¹⁶ Juan Navarrete al delegado apostólico Leopoldo Ruiz, sin fecha/Archivo Secreto Vaticano/Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 62/ Fascículo 319/Folio 73.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Plutarco Elías Calles a Rodolfo Elías Calles, fechado el 22 de febrero de 1932/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 4.

¹⁹ Presidente municipal de Guaymas al gobernador Ramón Ramos, fechado el 26 de julio de 1932/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 6.

²⁰ Ley 130/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 2.

en el cotejo realizado por los presidentes municipales encontraron inconsistencias, es decir, una mayor cantidad de matrimonios y bautizos que los existentes en el registro civil. A Ricardo Monge, quien fue acusado de realizar bautizos de forma ilegal durante 1932,²¹ no fue posible entregarle su infracción, dado que no podía ser localizado por las autoridades.

Tras una búsqueda en los municipios del norte del estado, el presidente municipal de Nogales dio aviso al gobernador de que Monge radicaba en Nogales, Arizona, por tanto, no podía imponérsele la multa de 100 pesos. El gobernador pidió a las autoridades municipales estar atentos al regreso del presbítero a fin de que cumpliera su pena.²² El sacerdote volvió a Sonora y pagó una multa de 50 pesos, sin embargo, fue expulsado de Sonora por Rodolfo Elías Calles en abril de 1933 “por violar constantemente la Ley de Cultos”.²³

Tras un año de estricta vigilancia a las actividades de los sacerdotes por la autoridad municipal y el gobierno del estado, el 18 de mayo de 1934 el gobernador Rodolfo Elías Calles Chacón ordenó al Secretario de Gobierno, Emiliano Corella, la “expulsión inmediata de todo cura radicado en el estado, haciendo declaración en prensa de que la medida responde al descubrimiento de labores sediciosas que han continuado llevando a cabo en forma decidida”.²⁴ Por la tarde, Corella le informó que ya se había ordenado la suspensión de curas y se vería el asunto con los presidentes municipales.²⁵

El mismo día, los presidentes municipales procedieron a informar verbalmente a los sacerdotes que se suspendía su permiso para ejercer labores de culto y que debían abandonar el país. Por instrucciones del gobernador, los templos quedaron en poder de juntas vecinales, en caso de que ya estuvieran establecidas, de lo contrario los templos debían clausurarse hasta que se integrara la junta correspondiente.²⁶

21 Gobernador Rodolfo Elías Calles al agente fiscal de Sinaloa, fechado el 12 de agosto de 1932/AGES/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

22 Gobernador Rodolfo Elías Calles al Tesorero Rodolfo Tapia, fechado el 29 de agosto de 1932/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

23 Secretario de gobernación, Juan G. Cabral al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechado al 19 de abril de 1933/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 4.

24 Rodolfo Elías Calles a Emiliano Corella, fechado el 18 de mayo de 1934/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

25 Emiliano Corella a Rodolfo Elías Calles, fechado el 18 de mayo de 1934/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

26 Rodolfo Elías Calles al presidente municipal de Ures, fechado el 18 de mayo de 1934/AGES/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

El gobernador dio seguimiento a la partida de los sacerdotes a través de los presidentes municipales, quienes debían asegurarse de que, efectivamente, estos abandonarían el país.²⁷ El sacerdote Luis Barceló, establecido en Huásabas, intentó detener su expulsión al comunicarse por escrito con el gobernador Elías Calles, aduciendo que no contaba con recursos para salir del país, además defendiéndose de las acusaciones en su contra, alegando siempre haber apoyado al gobierno y desconocer por cuál delito estaba siendo expulsado.²⁸ La respuesta del gobernador no fue tan amplia como la extensa carta de Barceló, se limitó a decirle que la medida era de carácter general y era imposible hacer excepciones.²⁹

De esta forma, en cuestión de días todos los sacerdotes católicos en Sonora salieron del estado, bajo la advertencia de ser arrestados si regresaban, sobre todo a atender asuntos relacionados con la Iglesia o la religión. Durante los siguientes años se mantuvo una estricta vigilancia sobre sus pasos, hasta 1937,³⁰ cuando se permitió su regreso al país y el registro para ejercer el culto católico.

3.2.2 Cierre y ocupación de templos

Para junio de 1934 Sonora se encontraba sin sacerdotes, sin embargo, las celebraciones religiosas continuaban: los presbíteros expulsados entraban al estado y a escondidas llevaban a cabo ritos religiosos (Enríquez, 2012a, p. 350), el obispo continuó la labor de formación de seminaristas en algún lugar de la sierra y las iglesias seguían siendo visitados por los fieles católicos.³¹ En el segundo semestre del año, el gobernador Elías Calles puso en marcha un nuevo proyecto enmarcado en la campaña desfanatizadora: el cierre de templos.

Con base en la fracción II del artículo 27 constitucional y la Ley 130, en la cual se asentaba que todos los bienes que poseía la Iglesia eran pro-

27 Rodolfo Elías Calles al presidente municipal de Carbó, fechado el 21 de mayo de 1934/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

28 Luis Barceló a Rodolfo Elías Calles, fechada el 28 de mayo de 1934/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 2.

29 Rodolfo Elías Calles a Luis Barceló, fechada el 7 de junio de 1934/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 2.

30 Presidente municipal Pedro López a sacerdote Jesús Reyes, fechado al 3 de junio de 1937/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 1.

31 Pedro González al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechada el 10 de septiembre de 1934/AGES/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

piedad de la nación, el gobernador Rodolfo Elías solicitó ante el gobierno federal el cierre de una veintena de templos en Sonora.

El procedimiento para cerrar oficialmente un templo de cualquier culto iniciaba generalmente en el ámbito local, con una petición por escrito del cabildo, de un profesor o de alguna asociación interesada en ocupar el inmueble para sus actividades. Posteriormente a ello, el gobernador hacía una solicitud al gobierno federal, mediante la Secretaría de Hacienda y Crédito Público:

Estando prácticamente abandonado el templo del pueblo de Suaqui de esta entidad, y con el objeto de destinarlo a finalidades útiles para las clases obreras y campesinas el citado lugar, agradeceré a usted se sirva gestionar ante el C. Presidente de la República la expedición del decreto correspondiente por medio del cual sea retirado del culto público el edificio del que se trata.³²

Una vez que el presidente publicaba el decreto en el *Diario Oficial de la Federación*, se daba a conocer la decisión al gobernador, quien informaba al presidente municipal. Dicho funcionario se encargaba de clausurar el templo y hacer un inventario detallado de lo que se encontraba en el interior del inmueble, el cual era firmado por la junta de vecinos. Si el templo había sido asignado a alguna asociación, el mismo alcalde hacía entrega del edificio.

En algunas ocasiones, el gobierno del estado pedía autorización a la Secretaría de Hacienda para que diversas organizaciones ocuparan el espacio, sin embargo en la mayoría de los casos, el gobernador se hacía cargo de definir qué ocurría con los inmuebles y lo que se encontraba dentro de ellos, tal es el caso de la iglesia de Álamos, Sonora, que fue ocupada por el Bloque Juvenil Revolucionario, a cuyos integrantes se le otorgaron los bienes encontrados en el templo en calidad de préstamo.³³ El criterio fue distinto para el caso del templo de El Quiriego, pues la directora de la escuela solicitó la campana de la iglesia para su instituto, pero la petición

³² Gobernador Rodolfo Elías Calles al Sub Secretario de Gobernación, fechado el 20 de septiembre de 1934 /AGES/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

³³ Gobernador Emiliano Corella al presidente municipal de Álamos, fechado el 21 de junio de 1935/AGES/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

fue negada por el gobernador, dado que no se podía disponer de los objetos dentro del templo que tendría que estar cerrado.³⁴

Es importante señalar que una instrucción del gobierno del estado a las agrupaciones que ocupaban los extemplos católicos, era cambiar la estética del lugar: debía rotularse en el frente del edificio la leyenda “CASA DEL PUEBLO”,³⁵ igualmente tenía que colgarse una bandera rojinegra.³⁶ El gobierno utilizó recursos económicos para apoyar las reparaciones necesarias en las iglesias, a fin de que pudieran ocuparse, tal es el caso del templo de Magdalena, el cual fue aprovechado por el Comité Municipal del PNR, cuyos integrantes recibieron 100 pesos para remodelar la fachada del edificio.³⁷

El relato ofrecido por el diputado José María Soto L. al gobernador Elías Calles con respecto a su visita a Magdalena Sonora en julio de 1934, ofrece un ejemplo de la situación en que se encontraban las Iglesias, posteriormente a su clausura por decreto presidencial:

Aunque ya lo sabía me dio gusto llegar a Magdalena y ver sobre la cúpula de la iglesia flotando la bandera rojinegra. Estuve en el Ayuntamiento y me informaron que sin dificultad habían tomado posesión de la iglesia los gremios de sindicatos y obreros organizados; las viejas en ese momento se encontraban dentro de la iglesia y salían a la puerta mesándose los cabellos y con gritos desaforados gritaban: pueblo católico de Magdalena, defiende tu iglesia de estos bandidos, naturalmente nadie les hizo caso y siguieron los insultos personales que nadie les hizo caso; guardaron todas las cosas en un cuarto, y los santos e imágenes también las pusieron en el mismo cuarto, San Francisco, como siempre, sigue durmiendo en su cuartito, probablemente se sienta muy incómodo por el calor, pero como no protesta no hay que hacerle caso.³⁸

34 Gobernador Ramón Ramos al presidente municipal de El Quiriego, fechado el 31 de octubre de 1935/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

35 Ramiro Ramos al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechada el 13 de agosto de 1934/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

36 Presidente municipal de Etchojoa al secretario general de gobierno, fechada el 14 de julio de 1934/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

37 Recibo de pago de tesorería al presidente municipal de Magdalena, fechado a 10 de septiembre de 1934/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

38 Diputado José María Soto al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechada el 21 de julio de 1934/AGES/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

El cierre de templos en el estado de Sonora fue un proceso rápido, apenas llevó unos meses clausurar las iglesias y cambiar su funcionamiento. Para el 11 de octubre de 1934, el gobernador Rodolfo Elías Calles solicitó informes a todos los presidentes municipales, ellos le hicieron saber que en sus localidades ya no había iglesias abiertas. Sin duda, la medida no solo fue útil para restringir las prácticas religiosas en lo público, también permitió al gobernador estrechar los vínculos con su partido y las diversas agrupaciones sindicales y campesinas, elemento de importancia para mantener el control político y social de la entidad, así como garantizar el apoyo de dichas organizaciones a la campaña.

Finalmente, y a pesar de que el gobierno invirtió en la remodelación de algunas Iglesias, el aprovechamiento de estos espacios y algunos objetos como bancas, campanas, material de construcción, entre otros, solucionó necesidades en el ámbito educativo, el cual ocupaba un lugar primordial en el programa de gobierno callista.

Tabla 2. Templos católicos cerrados en Sonora durante el primer semestre de 1934³⁹

Templo o capilla	Ubicación	Agrupación que lo ocupa
Capilla	El Molinete, Mpio. de Baviacora	Liga Campesina de Mejoramiento Comunal
Capilla	Caborca	Comités Agrario y Mpal. del P.N.R.
Capilla	San Pedro, Mpio. de Ures	Unión Campesina de Mejoramiento Comunal
Templo	Cananea	Gran Sindicato "Mártires de 1906" y Sindicato de Oficios Varios
Templo	Oquitoa	Comité Agrario
Templo	Magdalena	Federación Obrero y Campesina y Comité Mpal. del P.N.R.
Templo	Altar	Solicitado por las Agrupaciones Obreras y Campesinas

³⁹ Relación de templos de diversos lugares del estado, los cuales han sido ocupados por agrupaciones obreras, campesinas y Comités Municipales del PNR presentada por el gobierno del estado de Sonora, fechado al 21 de agosto de 1934/AGES/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 6.

Templo	Tubutama	Comité Agrario
Templo	Trincheras	Comité Agrario
Templo	Santa Ana	Agrupaciones Obreras y Campesinas
Templo	Pitiquito	Comités Ejidal y Municipal del PNR
Templo	Caborca	Comités Agrario y Municipal del PNR
Templo	Cumpas	Liga Campesina de Mejoramiento Comunal
Templo	Huatabampo	Agrupaciones Femenil y de Obreros y Campesinos
Templo	Etchojoa	Sindicato de Trabajadores y Comité Mpal. del PNR
Templo	Moctezuma	Comité Agrario
Templo	Guadalupe, Mpio. de Ures	Unión Campesina de Mejoramiento Comunal
Templo	Los Ángeles, Mpio. de Ures	Sindicato de Trabajadores y Comité Mpal. del PNR
Templo	Oputo	Solicitado por la Unión Campesina de Mejoramiento Comunal
Templo	Ures	Unión Central Obrera y Campesina y Comité Mpal. del PNR

Nota. En este año también fueron clausurados tres templos de culto no católico: dos evangelistas en Pitiquito y Cumpas, y un protestante en Hermosillo. Todos fueron ocupados por organismos del PNR.

3.2.3 Combate al “pensamiento fanático” entre la niñez

La intervención social llevada a cabo por el obispo Juan Navarrete en Sonora tuvo uno de sus objetivos más importantes en la educación de la niñez y por ende el combate a la educación racional, que buscaba alejar cualquier contenido religioso de las aulas. El obispo de Sonora resolvió dos formas para incidir en la formación de niños y niñas: la apertura de escuelas y el despliegue de catequistas por todos los rincones del estado.

Según Adrian Bantjes, para el Estado las mujeres, los indios y los niños, eran considerados particularmente vulnerables al fanatismo, por ello, formar una nueva juventud era prioridad, así que la escuela se convertiría

en el campo más importante para combatir dicha “intoxicación” (Bantjes, 1997, p. 91). Para el proyecto revolucionario, la educación católica era “inmoral” pues dispersa hipocresía y mentiras, y enemiga de los trabajadores porque predica servilismo hacia el poder, total resignación y docilidad. La escuela católica está criando hipócritas, “pecadores” y esclavos”; por tanto, la escuela socialista formaría hombres y mujeres libres.⁴⁰

En los informes de gobierno de 1932 y 1933, Rodolfo Elías Calles expresó su interés en la educación y la formación de profesores, que serían “convenientemente seleccionados por su competencia y moralidad (1933, p. 5); sin embargo, es hasta su informe de 1934 cuando radicaliza su postura, pues Elías Calles recuerda que al inicio de su gobierno se comprometió a “ser inflexible a las actividades del clero cuando no se ajustaran a la ley y fuera contra los ideales de la revolución” (1934, p. 19). El gobernador dejó claro que en Sonora la educación abandonaría su sentido laico para convertirse en escuela revolucionaria y socialista.

Con base en lo establecido en la reglamentación de escuelas particulares instaurada en 1921, el gobernador clausuró una veintena de colegios particulares entre 1932 y 1933 (Aragón, 2003, pp. 145-146). El siguiente año propuso ante el Congreso del Estado la modificación del capítulo IV de la Ley número 40, para regular las escuelas particulares, la cual entró en marcha el 24 de abril de 1934. En su exposición de motivos, Elías Calles expresó la justificación para su propuesta:

Ha podido darse cuenta el Gobierno de que la mayoría de las escuelas particulares no garantiza en forma alguna la eficiencia de la educación científica, o ya sea desde el punto de vista puramente educativo, ya que en la mayoría de los casos en estos planteles se imparte la educación con graves errores que redundan en prejuicio directo de los niños que la reciben y a quienes se falsea la verdad científica e histórica, tomando en cuenta además que en algunos de los citados centros de educación, dependen de organizaciones religiosas establecidas en el extranjero, los cuales aprovechan este medio para hacer propaganda a sus respectivos cultos con graves perjuicios a sus educandos a quienes procuran fanati-

⁴⁰ Comunicado de la Secretaría de Prensa del PNR, sin fecha. ASV/Archivo de la Delegación Apostólica de Estados Unidos, apéndice México/Fascículo 35/Folio 144.

zar haciéndolos aceptar mixtificaciones que la conveniencia les aconseja para el fondo sus fines.⁴¹

La ley fue aprobada por el Congreso del Estado, en razón de “la imperiosa necesidad de impedir por todos los medios, cualquier esfuerzo que se pretenda en contra del sistema educacional revolucionario”.⁴² Entonces, la modificación del capítulo IV de la ley de educación contemplaba que quien buscara abrir una escuela particular debía pedir autorización del gobierno del estado, ser mexicano de nacimiento, haber egresado de la Escuela Normal del Estado, no haber sido ministro de culto religioso, que no dependa de ninguna corporación que tenga relación con un culto religioso, que compruebe que el sostenimiento de la escuela no tiene conexión alguna con un culto religioso, que imparta estrictamente conocimiento con base en verdades científicas y no falsee las históricas y que no haya sido cesado de ningún servicio oficial dentro o fuera del estado por ineptitud o mala conducta, ni haya servido antes a alguna escuela religiosa.⁴³

La intervención en el campo educativo se vio reforzada con la aprobación al artículo tercero constitucional que caracterizaba la educación en México como socialista. En septiembre de 1934, el Partido Nacional Revolucionario propuso ante de Congreso de la Unión la modificación del artículo tercero constitucional, con base en la Convención Nacional Ordinaria del Instituto Político de la Revolución, llevada a cabo en diciembre del año anterior en la ciudad de Querétaro. Dicho cambio contempló el establecimiento de la educación socialista, retirar cualquier contenido religioso de las aulas y responsabilizar totalmente de la administración de las escuelas y contenidos educativos al Estado. Se buscaba una educación que privilegiara por sobre todo la verdad científica.

De acuerdo a la propuesta, debía entenderse el socialismo en el contexto educativo de la siguiente forma:

41 Propuesta de ley del gobernador Rodolfo Elías Calles al Congreso del Estado /Archivo Histórico del Congreso del Estado de Sonora/Serie leyes/Tomo 417/Expediente 40.

42 *Idem*.

43 Ley que reforma el capítulo IV de la Ley de Educación Pública, publicada el 26 de abril de 1934. Fondo Fernando Pesqueira de la Universidad de Sonora, colección de Leyes y Decretos.

Nuestro socialismo, el socialismo de la Revolución Mexicana, tiene su doctrina inmediata en los principios relativos de la Constitución General de la República, los que se enseñarán al educando no como una categoría espiritual irrectificable, sino como principio y posiciones de lucha que hasta el presente se estima eficaces para arrancar la costra de nuestros egoísmos y para estructurar la nueva vida; principios, y posiciones de lucha de presente que se caracterizan por una intervención cada día más acentuada del Estado, por una dirección estatal de nuestra economía que tiene la socialización progresiva de los medios de producción económica. (PJF, 1934, p. 5)

La reforma fue aprobada el 23 de noviembre de 1934 y el Congreso del Estado de Sonora publicó el acuerdo núm. 181 para ratificar las reformas al artículo tercero constitucional a nivel estatal, pues “dichas disposiciones responden a una finalidad y una ideología que actualmente palpita por toda la nación, especialmente en el estado de Sonora”.⁴⁴

El decreto que estableció en Sonora la educación socialista, el 13 de julio de 1935, la caracterizó bajo la siguiente manera:

- I. Combativa, porque hace la crítica del régimen individualista y de la supremacía capitalista.
- II. Igualitaria, porque da igual oportunidad de capacitación a todos, con tendencia a crear una sociedad sin clases.
- III. Emancipadora, porque prepara al individuo para realizar su independencia económica y porque tiende a suprimir toda explotación.
- IV. Desfanatizante, porque combate los dogmas y prejuicios religiosos, oponiéndoles la verdad científica e histórica.
- V. Socializante porque tiende al aseguramiento de los intereses económicos del proletariado, mediante la socialización de los medios de producción o del cooperativismo.
- VI. Funcional, porque encauza las facultades del niño hacia la investigación personal y hacia la aplicación de los conocimientos adquiridos mediante actividades creadoras, manuales y físicas de

⁴⁴ Decreto 181/Archivo Histórico del Congreso del Estado de Sonora/Serie acuerdos/Tomo 422/Expediente 181.

tendencia práctica y utilitaria, con fines de servicio y de mejoramiento social y personal.

VII. Nacionalista, porque mantiene y fomenta el amor a nuestro suelo, a nuestras instituciones, a nuestro idioma y costumbres, ligándonos a nuestros antecedentes étnicos, históricos y tradicionales. (Aragón, 2003, p. 137)

El decreto además contemplaba que las escuelas de Sonora tendrían un carácter coeducativo, es decir, las escuelas serían mixtas, a menos que el gobierno del estado no cuente con recursos para abrir nuevos establecimientos; igualmente, la apertura de escuelas nocturnas para obreros, escuela normal y escuelas industriales. El trabajo que debía realizar la educación socialista se centraría en tres aspectos: labor académica, social y material, las cuales abarcaban materias como geografía e historia, cultura física, asistencia a festivales culturales y formación de bloques juveniles (p. 138).

Como mencioné, antes de la instauración de la escuela socialista, el gobernador Elías Calles tomó medidas para incidir directamente en el campo educativo con su proyecto revolucionario. En 1932 la Secretaría de Educación Pública envió a Sonora a Elpidio López para encabezar las oficinas de la SEP en el estado, Elías Calles le cedió la dirección de escuelas rurales. Para enseñar a los profesores la pedagogía radical, López sustituyó a los inspectores locales por dos “furibundos ideólogos” originarios de Michoacán: Lamberto Moreno y Ocampo Bolaños (Vaughan, 2000, p. 102).

Los nuevos inspectores prepararon y vigilaron sistemáticamente a los maestros, haciéndose cargo de cesar a los “inactivos, los atrasados y los que sólo conocían su comunidad” (p. 103). En su informe de 1934, apuntaba Elías Calles que la escuela de Sonora desarrollaría una acción intensa dentro de la ideología revolucionaria en dos aspectos: depuración del personal docente y la acción social educativa. La primera había tenido tres etapas: 1) por razón de conducta, personal y oficial, 2) por necesidad de competencia media y aptitudes, y 3) por razón de ideología. En tanto, la acción social comprendía dos medios: la que se enfoca a combatir los pre-

juicios religiosos y la que asume la dirección ideológica social dentro de los problemas revolucionarios (1934, pp. 46-47).

Sin duda, los profesores y profesoras tuvieron un papel central en la campaña desfanatizadora, pues se transformaron en entusiastas promotores de actividades no solo dentro del aula sino en toda la comunidad, un ejemplo de ello es la formación de ligas anticlericales. La depuración alcanzó a varias profesoras que renunciaron o fueron despedidas por profesar la fe católica, tal es el caso de la profesora María Concepción Miranda de Domínguez, quien fue llamada a una reunión convocada por la Secretaría de Instrucción Pública, a fin de exigir a los maestros de Sonora que enseñaran en la escuela que Dios no existía, de no estar de acuerdo, había que renunciar. Según su testimonio, varias maestras dimisieron (Navarrete, 1996, pp. 62-63).

La Secretaría de Educación aplicó un cuestionario a todos los maestros y maestras mexicanas a inicios de 1935, en el cual preguntaba si existía un compromiso con el programa de la educación socialista y un conocimiento pleno de lo establecido en el artículo tercero constitucional.⁴⁵ Igualmente se estableció una “declaración ideológica” cuyos puntos principales fueron los siguientes:

III. Declaro CATEGÓRICAMENTE que no profeso la religión católica ni otra ninguna IV. ... Declaro CATEGÓRICAMENTE que combatiré por todos los medios las maniobras del clero católico y demás religiones. ... VI. Declaro CATEGÓRICAMENTE que no practicaré ningún acto de culto interno ni externo de la religión católica y de cualquier religión.⁴⁶

En Sonora, no solamente los profesores debían comprometerse con la educación socialista, los estudiantes debían sumarse a la responsabilidad mediante una “declaración de fe socialista”, para asegurar su apoyo a este nuevo sistema educativo. El periódico *El Tiempo*, en cuyas páginas se reportaba a detalle las actividades de la campaña, cubrió una de estas

⁴⁵ Cuestionario para profesores, sin fecha. ASV/Archivo de la Delegación Apostólica de Estados Unidos, apéndice México/Fascículo 35/Folio 42.

⁴⁶ Declaración ideológica, sin fecha. ASV/Archivo de la Delegación Apostólica de Estados Unidos, apéndice México/Fascículo 35/Folio 228.

ceremonias, llevada a cabo en el municipio de Pitiquito, para los lectores hermosillenses:

El acto consistió en la jura de bandera que hizo el alumnado del plantel ante un lienzo rojinegro que se izó en el asta de la escuela con carácter de definitivo como demostración de la doctrina que la Escuela profesa ... este acto agradó mucho por su significación social a todo el proletariado del lugar, el cual respalda la actitud radical de la escuela de acuerdo con los programas se propone llevar a cabo en el resto del año escolar.⁴⁷

Aunado a lo anterior, por disposición del gobierno federal, en todas las escuelas se debería entonar “el canto socialista”, en el cual se reconocía la ideología revolucionaria y se expresaba rechazo ante cualquier expresión religiosa. Entre sus versos se expresaba “Escolares revolucionarios, contened vuestra noble impaciencia, desligad ya podeis la conciencia del grillete de la religión”.⁴⁸

3.2.4 Actividades culturales y actos iconoclastas

Sumado a la expulsión de sacerdotes, el cierre de templos y la instalación de la escuela socialista, la campaña desfanatizadora también se encargó de llevar a cabo actividades culturales para sumar adeptos a la causa revolucionaria. Según Bantjes, la caída del fanatismo constaría de tres etapas: la elaboración de un amplio programa iconoclasta para destruir creencias religiosas, símbolos, rituales e instituciones. Con ellos, el catolicismo sería reemplazado por una religión civil, en una suerte de “transferencia de sacralidad”, que sería enseñada a través de la escuela y rituales civiles (Bantjes, 1997, p. 83).

La revolución iconoclasta, entendida como la purga de todos los símbolos y signos relativos a una sociedad de antiguo régimen, tomó varias formas en el país, las principales fueron la secularización topográfica, al cambiar el nombre de caminos y poblados relativos a la religión, y la quema de fetiches o santos (p. 100).

⁴⁷ “La escuela hace pública declaración de fe socialista” en periódico *El Tiempo* de Hermosillo, Sonora, fechado el 25 de enero de 1935, p. 2.

⁴⁸ Canto socialista en las escuelas primarias, sin fecha. ASV/Archivo de la Delegación Apostólica en Estados Unidos, apéndice México/Fascículo 35/Folio 158.

Mediante un editorial, el periódico *El Tiempo* explicaba a los lectores la función de la quema de santos en el marco de la campaña desfanatizadora que se realizaba en Sonora:

La destrucción de imágenes de santos por medio del fuego en actos públicos, tiene el efecto favorable de remover preocupaciones y sugerencias nacidas del fanatismo, en épocas que, como la presente, es de abierta lucha libertadora de conciencias porque tiende a demostrar, especialmente a los niños y a los ignorantes, aherrojados espiritualmente por la tendencia obscurantista que esas imágenes no representan divinidad alguna y son simples figuras dibujadas y pintadas con propósitos de explotación.⁴⁹

En otro artículo periodístico, la profesora Candelaria Díaz Bustamente, aseguraba que mediante la quema de santos, se despertaría la curiosidad entre los niños, pues al darse cuenta de que nada ocurre al destruirse los objetos de culto, seguirían cuestionando e investigando, ello debía ser aprovechado por el profesorado para orientarlos, así “podremos estar seguros de que la campaña desfanatizante da el primer paso seguro y su marcha será también segura y además rápida”.⁵⁰

En Sonora, la incineración de santos ocupó un papel importante de la campaña desfanatizadora y también fue una actividad que generó gran molestia entre la comunidad católica. Estos actos no fueron acciones espontáneas, al contrario, fueron realizadas por instrucciones y con autorización de los gobiernos federal y estatal. Tal es el caso de la ceremonia ocurrida con motivo del aniversario de la Revolución, en la población de Los Ángeles, según le informó el comisario al gobernador provisional, Emiliano Corella:

Siendo las once horas del día mencionado, elementos de la escuela oficial y miembros de agrupaciones obreras y políticas, en un grupo compacto, desfiló en las calles de la población, teniendo lugar a las doce horas el ACTO SOLEMNE, de formar la pira proletaria, como está recomendado, con los objetos aportados por el pueblo, compuesto por estampas religiosas. Principiado el acto, el pueblo amotinado en grupo

⁴⁹ “Quema de santos” en periódico *El Pueblo de Hermosillo*, 8 de enero de 1935, p. 1.

⁵⁰ “Eduquemos desfanatizando” en Periódico *El Tiempo* de Hermosillo, 18 de enero de 1935, p. 6.

numeroso, franca y decididamente se dirigió al ex templo católico y forzando las cerraduras, extrajo del edificio cuanto mueble, escultura, vestidos religiosos, fetiches, estandartes, libros, etcétera y los arrojó a la pira, donde fueron totalmente consumidos por el fuego, mientras el mismo pueblo entonaba el himno socialista, quedando el ex templo totalmente vacío de lo que contenía”.⁵¹

El evento anteriormente citado fue promovido por el inspector Elpidio López, quien envió una circular a todas las escuelas federales de Sonora a fin de instruirles sobre los festejos del 20 de noviembre, que debía ser una gran fiesta socialista revolucionaria, que uniera a los trabajadores, sindicatos, uniones, miembros del PNR, niños y madres de familia en torno a los logros de la Revolución.⁵²

Al final del evento, todos los participantes debían colaborar en el montaje de una “hoguera proletaria” con santos, esculturas y fetiches que pertenecieron a la iglesia y sirvieron “para adormecer al pueblo”. El fuego debía ser acompañado de las voces de los pequeños presentes en el evento, cantando “el himno socialista, el himno del trabajo, la marsellesa, o el himno nacional mexicano”.⁵³

También fue registrada una quema importante de santos en Etchojoa (Bantjes, 1997, p. 101), Hermosillo, Sahuaripa y Navojoa. En Trincheras, el comisario de policía pidió autorización al gobernador de destruir todos los “ídolos con nombre de santos” existentes en el pueblo, solicitud que fue autorizada.⁵⁴ En Sahuaripa, a propósito de las celebraciones del 20 de noviembre, la autoridad municipal recorrió casa por casa buscando “imágenes católicas qué destruir en cumplimiento de las órdenes giradas por el gobierno del estado y la federación para acabar con el fanatismo católico”.⁵⁵

51 Comisario Manuel L. Gutiérrez al gobernador del estado, fechado el 21 de noviembre de 1934/AGES/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

52 Sadoc Gómez Peña al comisario de policía de Los Ángeles, fechado el 19 de noviembre de 1934/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

53 *Idem.*

54 Comisario de policía de Trincheras al gobernador provisional del estado, fechado el 18 de octubre de 1934/AGES/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

55 Comisario de policía de Sonoyta al gobernador del estado, fechado al 22 de noviembre de 1934/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

En Navojoa, el gobernador se hizo cargo de los gastos para transportar los “esculturas, muebles y enseres de la iglesia de Álamos al lugar donde fueron incinerados”.⁵⁶ Igualmente financió el traslado de la figura San Francisco de Asís, desde Magdalena hasta Hermosillo, donde fue incinerada en el horno de una reconocida cervecería (Fallaw, 2009, p. 489).

En cuanto a la secularización topográfica, en Sonora se hizo poco. Se realizó una propuesta por parte del presidente municipal de Magdalena, para cambiar el nombre del pueblo pues resultaba “ridículo en estos momentos en que una nueva ideología social, sustentada viril y patrióticamente por el C. Rodolfo Elías Calles, invade con sus efluvios los más lejanos confines de nuestro estado”.⁵⁷

Se solicitaba ante el Congreso el cambio de nombre de Magdalena, “célebre prostituta de los tiempos bíblicos”, por uno más acorde a las “nuevas ideas modernas y con el palpitante modelo actual en que cruje y resquebraja desde sus cimientos el arcaico edificio de una sociedad caduca y llena de prejuicios”. Igualmente se pidió cambiar el nombre del resto de los poblados del municipio, y se invitó al resto de los cuerpos de regidores a proponer cambios en la nomenclatura de sus ciudades.⁵⁸

Asimismo, el gobernador provisional del estado, Emiliano Corella, solicitó al Congreso del Estado cambiar la nomenclatura de los poblados pertenecientes al distrito de Sahuaripa con nombres de santos, lo cual fue acordado en la convención para formar la Federación de Comunidades Campesinas y Sindicatos Obreros. Ante ambas propuestas, el Congreso acordó que no era procedente hacer el cambio, pues “ningún beneficio práctico se conseguiría y por otra parte redundaría esto en graves trastornos tanto para las actividades tanto oficiales como particulares”.⁵⁹

Una de las actividades más consistentes en la dimensión cultural de la campaña desfanatizadora fue la realización de domingos culturales o socialistas, diseñados por el gobierno del estado y ejecutados por los comités municipales del PNR, apoyados por profesores y profesoras de cada

56 Oficio del presidente municipal de Navojoa al gobernador de estado, fechado el 20 de diciembre de 1934/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

57 Acuerdo 251/Archivo del Congreso del Estado de Sonora/Serie acuerdos/tomo 426/Expediente 251.

58 *Idem.*

59 *Idem.*

población, con el fin de sustituir la actividad dominical por excelencia: la misa. En dichos eventos se ofrecían espectáculos musicales, obras de teatro, declamaciones y debían incluirse “elocuciones con fuerte tendencia anti alcohólica y antirreligiosa, haciendo clara y objetiva explicación al pueblo trabajador de lo que significan los artículos 3ro, 27,123 y 130 de la Constitución General del País”.⁶⁰

Según un editorial del periódico *El Tiempo*, las “misas rojas socialistas”, representaban uno de los pilares más importantes para la campaña desfanatizadora llevada a cabo en el estado, pues su contribución apuntaba a la formación del nuevo hombre revolucionario:

La diferencia entre las misas y las funciones culturales que ofrece el PNR, es por ello drástica y salta desde luego a la vista. En tanto que en el templo se aconseja al hombre a soportar resignadamente las privaciones y los sufrimientos, en las fiestas sociales a que nos referimos antes, se les excita a adoptar actitudes verticales, a levantar la frente y a luchar para obtener el triunfo de sus aspiraciones. Mientras se le ordena a creer ciegamente, negándole así hasta el supremo derecho de pensar, aquí se le instruye y se le ensancha la mentalidad para que use el análisis científico en todas las empresas de la vida.⁶¹

Las primeras emisiones se llevaron a cabo en el mes de julio de 1934, todas ellas organizadas por los comités municipales del PNR con participación de distintos líderes sociales y artistas de la localidad. Es importante señalar que todo el contenido de estas actividades estaba controlado por la dirigencia del PNR, pues debían enviar al presidente del partido en el estado, diputado Guadalupe Bustamante, el programa de cada domingo con catorce días de anticipación.⁶²

Los también llamados domingos socialistas fueron diseñados para toda la comunidad, sin embargo, se hacía especial énfasis en la participación y asistencia de los trabajadores, por ello la intervención de los distintos sindicatos fue central en el desarrollo de las mismas:

60 Sadoc Gómez Peña al comisario de policía de Los Ángeles, fechado el 19 de noviembre de 1934/AGES/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

61 “Misas rojas socialistas” en periódico *El Pueblo* de Hermosillo, 22 de enero de 1935, página 5.

62 “Importante circular del comité del estado” en periódico *El Pueblo* de Hermosillo, 24 de enero de 1935, página 1.

En esta cultural tendrán número a su cargo miembros de los diversos sindicatos como el de oficios varios, carpinteros, artes gráficas, etc., preparándose un programa con números muy novedosos y atractivos y con gratas sorpresas para el público, pues se trata de demostrar en esta nueva ocasión lo identificado que se encuentran las clases trabajadoras con el Instituto de la Revolución y las facultades ideológicas y artísticas que predominan entre los factores del trabajo.⁶³

Si bien es cierto, los domingos culturales se llevaron a cabo con normalidad, no estuvieron exentos de incidentes: en Baviácora la banda local se negó a tocar durante la jornada cultural, sin haber avisado con anticipación, causando un desajuste en el programa del evento. El castigo para los músicos por no participar de la campaña sería no permitirles tocar en ningún evento de la ciudad.⁶⁴

El gobierno del estado financiaba algunos de los espectáculos presentados en los domingos culturales, tal es el caso de la obra de teatro *Beso Mortal*, de la compañía teatral de Palou.⁶⁵ Asimismo se hizo cargo de entregar 500 ejemplares de los himnos “Iconoclasta” y “A las comunidades infantiles escolares”, de la autoría del inspector Lamberto Moreno,⁶⁶ para que fuera repartido entre los niños y niñas asistentes, quienes debían ser invitados cotidianamente al evento por parte de los profesores.

Las jornadas eran transmitidas a través de las radiodifusoras locales y anunciadas semana tras semana en los periódicos de cada población, así también se promocionaban con carteles y volantes. Por instrucciones del gobernador los empleados del gobierno del estado debían acudir a todos los eventos culturales organizados por los comités municipales y estatales del PNR, pues su apoyo:

Es una muestra patente de solidaridad con la política revolucionaria y socialista que se sigue en materia de educación y desfanatización especialmente, deseando advertir que en aquellos casos en los que no

⁶³ “La F.O. y C. en el XXVIII Cultural” en periódico *El Pueblo* de Hermosillo, 10 de enero de 1935, página 1.

⁶⁴ Gobernador al presidente municipal de Baviácora, fechado el 22 de abril de 1935/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 2.

⁶⁵ Recibo de pago de la Tesorería Estatal al Sr. Américo Mancini, fechado el 18 de febrero de 1935/AGES/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 2.

⁶⁶ Gobernador provisional del estado al presidente del Comité Estatal del PNR, fechado el 15 de junio de 1935/AGES/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 2.

se obtenga una colaboración franca y decidida sobre el particular, este gobierno se verá en la penosa necesidad de acordar la separación de los elementos que no respondan a esta excitativa.⁶⁷

Sin duda, el esfuerzo llevado a cabo por el gobierno del estado de Sonora para poner en marcha la campaña desfanatizadora no tuvo precedentes. Los recursos económicos y humanos invertidos en esta cruzada contra la religión rindieron algunos frutos, sin embargo, la resistencia encontrada por una gran parte de la comunidad fue evidente desde el inicio de la campaña. Siguiendo a Bantjes, podemos ver que el gobernador Elías Calles falló en su intención de conquistar las mentes y corazones de los sonorenses en su cruzada contra la superstición, fue así que se vio obligado a utilizar los mismos métodos coercitivos que su padre (1998, p. 10).

3.3 Las mujeres en la defensa del proyecto pastoral de Navarrete

Durante los primeros años de la década de los treinta fueron cerradas las escuelas confesionales, templos, casas mutualistas hospicios y el seminario. Fueron expulsados los sacerdotes y la jerarquía católica. Fue prohibido el catecismo y cualquier actividad de culto religioso. Fueron incinerados santos y destruidos altares. En resumen, se estableció una cruzada para eliminar la injerencia de la Iglesia católica en Sonora.

En su carta pastoral del 12 de diciembre de 1934, el delegado apostólico Leopoldo Ruiz y Flores estableció que era misión de los católicos actuar frente a las actividades del gobierno mexicano que vulneraban los derechos de la Iglesia. Señaló que los fieles tenían la “grave obligación de trabajar y sacrificarse por la libertad de México en todos sus órdenes”, advertía también de los peligros inminentes de comunismo, del cual solo podría salvar a la “desventurada patria” la “acción decidida, unánime y constante de todos los mexicanos” (p. 10).

Entonces, era obligación de los sacerdotes y obispos la formación de los católicos a fin de que reconocieran su deber de instruirse y organizarse

⁶⁷ Circular del gobernador Rodolfo Elías Calles a todos los funcionarios del gobierno del estado, fechado el 26 de septiembre de 1934/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

no solo para defender sus derechos religiosos, sino de todos los demás.⁶⁸ El episcopado nacional dejó claro de qué forma deberían abordar los católicos la problemática que vivían:

Trabajen efectivamente las asociaciones cívicas en formar la conciencia de los individuos dándoles a conocer sus derechos y los recursos legales que pueden y deben emplear; engrosen sus filas con los muchos elementos buenos, pero aislados, que existen en el país, y propónganles un programa completo y positivo de reconstrucción sólida; eviten toda acción indisciplinada, divergente y opositora a otras asociaciones similares que buscan los mismos fines; publiquen y difundan, profusa y constantemente folletos, revistas, periódicos y hojas volantes que contribuyan a esclarecer los hechos, a unificar el criterio, a coordinar la acción de las diversas asociaciones y a poner ante la vista de amigos y enemigos la justicia de la causa que se defiende.⁶⁹

El párrafo anterior denota una idea que atraviesa el discurso con respecto a la participación de los seglares expresado por la jerarquía católica: la disciplina. No solo deberían ser leales a las instrucciones del clero, también deberían conciliar cualquier tipo de diferencia surgida con otras organizaciones católicas o miembros de las propias. Es claro que corrientes distintas confluían entre el movimiento de laicos que buscaba defender la Iglesia, y ello hacía más complejo el control de sus actividades.

Los obispos fueron insistentes en “fomentar la unión”, “evitar desconfianzas y murmuraciones”, insistiendo en que no bastaban “los buenos deseos” y que “la verdadera caridad remueve los impedimentos de la unión”. Hicieron hincapié en que, en última instancia, los fieles deben estar unidos para que “sigan exactamente la dirección de los párrocos y directores espirituales”.⁷⁰ La lucha principal sería contra la educación socialista y, atravesando todo el movimiento, la libertad religiosa.

68 Declaración del delegado apostólico a la prensa, fechada el 28 de julio de 1932/ASV/Archivo de la Delegación Apostólica en México/tomo 54/Fascículo 284/Folio 120.

69 Carta pastoral colectiva que el Episcopado Nacional dirige a los muy Il. cabildos, al clero secular y regular y a todos los fieles de la república sobre los derechos cívicos de los católicos, fechada al 16 de julio de 1935/ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/tomo 53/Fascículo 277/Folio 28.

70 *Idem*.

Instaban además a unirse a las grandes organizaciones, principalmente a Acción Católica,⁷¹ fundada en 1929, así como a la Confederación Nacional de Asociaciones Píadasas y al Comité de Acción Nacional.⁷² La labor de los seglares estaba clara:

Los seglares trabajen positivamente en hacer un hecho de las instituciones públicas: República, democracia, elecciones, etc, pues en gran parte dichas instituciones no son una realidad debido a la falta de actuación de los ciudadanos que se abstienen de usar de sus derechos; el uso recto de los mismos hará sentir a las autoridades la verdadera opinión pública y contribuirá a detener a las mismas en sus extra limitaciones... NI ES NUEVA ESTA LUCHA, NI SERÁ LA ÚLTIMA. NADIE SE ACOBARDE.⁷³

Así, ante un panorama desastroso para la iglesia católica en el país y con escasa capacidad de acción efectiva por parte del clero, los seglares se convirtieron en actores de vital importancia para defender los intereses de su iglesia, el reto sería homogenizar los movimientos que espontáneamente surgían en el país y agruparlos de forma estratégica para que siguieran las directrices dictadas desde la Santa Sede.

La estrategia definida por la jerarquía católica para contrarrestar las políticas estatales en México tomó distintas formas, de acuerdo a las condiciones y posibilidades de cada diócesis. La de Sonora, siempre fue caracterizada por sus prelados por la predominante indiferencia religiosa. Una vez iniciada la campaña desfanatizadora, el obispo Juan Navarrete consideró la situación de la diócesis como “deplorable”,⁷⁴ principalmente por la reducción de sacerdotes debido a las restricciones legales y los destierros.

Según informó el obispo al delegado apostólico, poco se podía hacer en contra del programa desarrollado en el estado, pues la mínima protesta era castigada, incluso por los propios fieles, quienes por su falta de ilustración, ven “como una imprudencia la protesta, de suerte que más bien

71 Orientaciones y normas dadas por la Santa Sede y por el Exmo. y Rvmo. Sr. Delegado Apostólico, impreso en 1935/ ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 62/Fascículo 350/Folio 121.

72 *Idem.*

73 *Idem.*

74 Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, sin fecha/ASV/Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 68/Fascículo 350/Folio 44.

se ponen de parte de las autoridades civiles que de la nuestra”.⁷⁵ Navarrete señalaba que la difícil situación económica que se vivía en Sonora, producto de la dependencia económica con Estados Unidos, solo agravaba la situación y limitaba cualquier capacidad de acción por parte de los pocos feligreses comprometidos.⁷⁶

A pesar de que, según la visión del obispo, la propia indolencia de la población, si bien limitaba el trabajo de la Iglesia también restringía el efecto deseado por la campaña desfanatizadora, la caracterización que hacía de la población sonorense denotaba la poca esperanza que tenía el prelado en la acción de los católicos sonorenses:

Se puede afirmar que esa masa ha perdido la conciencia cristiana. La embriaguez, la deshonestidad, el abuso del matrimonio son cosas de todos los días y de todas las partes; la falta de respeto al derecho de propiedad se va resintiendo cada día más entre la gente de trabajo; la pereza y la ociosidad son moneda corriente en todas las clases, no menos que el deseo inmoderado de comodidades, de lujo y por ende de dinero ganado sin trabajo.⁷⁷

No obstante, el obispo también notaba cualidades y trataba de explicarse la situación que criticó. Señaló que los sonorenses eran francos, hospitalarios y generosos “cuando llegan a entusiasmarse por alguna causa”. Así también explico que sus defectos estaban originados en una “falta de cultura moral y de instrucción religiosa”, causada en gran medida por sus prejuicios en contra del sacerdote y el sacerdocio.⁷⁸

En su quinta carta pastoral, publicada en 1935, el obispo Navarrete reseñó ante los integrantes de su diócesis la crisis a la que se enfrentaba la Iglesia en Sonora, a partir de tres factores: 1) ateización forzada de la masa popular, 2) persecución a la Iglesia católica, con lujo de fuerza y tiranía, y c) pervertimiento de la niñez (p. 4). El escenario exigía una respuesta contundente por parte de la Iglesia, sin embargo, el obispo se lamentaba del escaso interés mostrado por su feligresía: “¡Podéis por tanto imaginaros la

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Idem.*

pena inconmensurable, la vergüenza indefinible que me embarga al saber que apenas una insignificante minoría de mis amados diocesanos ha sido capaz de estar defendiendo a sus hijos de la hidra horrorosa que llaman revolución!” (p. 4).

Juan Navarrete y Guerrero fue puntual al referir la obligación de todos los católicos para “salvar a la patria, los hogares y las instituciones”, Insistió en el combate a la “egoísta indiferencia” al tratarse de problemas tan graves y trascendentales para el país, por ello les pedía: “acudáis con tu grano de arena a la lucha por nuestros hogares, por nuestra patria, por Dios” (pp. 22-25).

Navarrete no solo tenía pocas expectativas de los seglares, tampoco parecía recibir mayor apoyo de sus sacerdotes. El prelado indicó en sus comunicaciones que solo cuatro clérigos dentro de su diócesis buscaban enfrentar de alguna forma el programa de la campaña desfanatizadora, los cuales siempre eran molestados por las autoridades por su cercanía con el obispo. En tanto aquellos que no se encontraron bajo su círculo de influencia, llevaron a cabo con relativa normalidad sus actividades: “a los sacerdotes que se ven, por desgracia, un tanto separados de mi criterio y de mi influencia, no los molestan casi en nada”.⁷⁹

La promoción a la acción católica que la jerarquía eclesiástica esperaba de todos los obispos y sacerdotes se antojaba difícil a los ojos de Navarrete, quien reportaba que en Sonora “la acción católica está reducida en el terreno de la propaganda, a la publicación de una hojita catequística que en número de trece mil ejemplares ve la luz pública cada ocho días y se reparte gratis en los templos, y en la enseñanza del catecismo a los niños”.⁸⁰

A pesar del panorama poco esperanzador, el obispo también reportó el apoyo a su proyecto por parte de un sector: las mujeres. De forma directa o indirecta la mención de las mismas siempre se hacía presente cuando el prelado relataba las actividades que se llevaban a cabo dentro de la dió-

⁷⁹ Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, sin fecha/ASV/Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 68/Fascículo 350/Folio 43.

⁸⁰ Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, sin fecha/ASV/Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 68/Fascículo 350/Folio 43.

cesis, lo cual no parecería extraño, pues se apoyó en ese sector para desarrollar su proyecto pastoral.

Como catequistas, profesoras, encargadas de hospicios, mediante la integración de la Señoritas Auxiliares y principalmente a través de la Liga Diocesana de Sonora, que bajo una estructura jerárquica sostenida por mujeres, fue la forma que tomó la acción católica en Sonora, las mujeres sonorenses participaron en la construcción y defensa del proyecto pastoral navarretiano y se mantuvieron activas, en mayor o menor medida, durante los años más fuertes de la campaña desfanatizadora implementada por el gobierno estatal.

El informe enviado por el obispo Navarrete a inicios de la década de los treinta, da cuenta de la participación de las mujeres en la dinámica de trabajo que se había establecido en la diócesis de Sonora:

en el terreno de la beneficencia, tres orfanatorios, dos de los cuales se sostienen con cuotas de las familias de las localidades respectivas y con el trabajo de las alumnas, y el tercero lo sostiene el gobierno federal pero lo administra un grupo de muchachas nuestras que tratan de que las creaturas se eduquen todo lo cristianamente que permite la inspección oficial a que están sujetas; en el terreno de la influencia social, en algunas parroquias, hay un grupo de señoritas que visitan los hogares, principalmente pobres, promoviendo la entronización del Sagrado Corazón de Jesús en ellos y procurando con ese motivo el arreglo de matrimonios e instrucción religiosa de grandes y chicos; en el terreno económico social, hay en algunas parroquias sociedad mutualista de obreros que cuentan con unos doce núcleos confederados entre sí; en el terreno de la organización general existen además de las asociaciones piadosas de las parroquias, círculos de estudios y acción católica para señoritas y congregaciones marianas en los colegios católicos, y la Liga Diocesana, que tiende a controlar todas esas organizaciones, a luchar contra la indiferencia religiosa y a conseguir que el seglarato coopere con nosotros en la promoción del Reinado del Señor.⁸¹

81 Informe de Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, sin fecha/ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 68/ Fascículo 350/Folio 44.

Desde su primera carta pastoral el obispo Navarrete hizo referencia a que la indiferencia religiosa era mayormente masculina, pues la falta a la eucaristía era principalmente de los varones,⁸² posteriormente hablaba de una “inmoralidad o “amoralidad” de la masa, especialmente la masculina sin distinción de clases”. La percepción del obispo coincide por lo estudiado por Di Giorgio, quien indica que al menos desde la mitad del siglo XIX, el alejamiento de la Iglesia y el anticlericalismo, pasivo o activo, son fenómenos exclusivamente masculinos (1993, p. 209).

Es imposible afirmar que todas las actividades en defensa de la Iglesia realizadas en el marco de la campaña desfanatizadora fueron realizadas exclusivamente por mujeres, sin embargo, tanto en los discursos del obispo Navarrete como en los reportes de las autoridades estatales y la prensa local, el sector femenino se volvió el actor más visible en oposición a las políticas estatales. Podemos pensar igualmente, siguiendo a Patience A. Schell, que la propia construcción de feminidad de la época pudo ser aprovechada por las mujeres activistas a su favor (2007, p. 118), pues al ser percibidas como personas inofensivas, destinadas a desenvolverse en espacios privados, su participación aparecía como poco relevante dentro del conflicto: las autoridades minimizaban las actividades de “las insignificantes beatas” o “elementos fanáticos”, mientras ellas sistemáticamente organizaban y ejecutaban actos cotidianos de resistencia que eventualmente debilitaron la campaña.

Si bien la participación de las mujeres en la diócesis de Sonora no inició con Juan Navarrete, es posible asentar que el obispo vio en las mujeres un elemento central para el desarrollo de su proyecto pastoral. Las mujeres católicas sonorenses coadyuvaron en la construcción de su iglesia y buscaron los medios para defenderla cuando la creyeron bajo ataque.

3.4 Estrategias de resistencia pasiva contra la campaña desfanatizadora

Como he anotado en líneas anteriores, la jerarquía católica estableció líneas de acción para que el laicado defendiera su libertad religiosa ante los embates del Estado revolucionario. En este apartado expondré uno de los

82 Informe de Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, sin fecha/ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 68/ Fascículo 350/Folio 44.

repertorios de acción elegidos por grupos de mujeres católicas sonorenses para lograr dicho propósito. Para ello retomo la definición de Funes y Argilés: los repertorios hacen referencia a un conjunto limitado de rutinas aprendidas, compartidas y actuadas que los sujetos utilizan en una movilización. En este sentido podemos ver los recursos en dos aspectos: material (mantas, cacerolas, instrumentos musicales, marchas, reuniones) y simbólico (dibujos o reglas generales de comportamiento) (2003, p. 36). Sydney Tarrow puntualiza que los líderes inventan, adaptan y combinan distintas formas de acción colectiva para estimular el apoyo de gente que, en muchos casos, podría quedarse en casa (1997, p. 97).

Según Matthew Butler, la literatura sobre el conflicto armado de 1926 y las persecuciones en la década de los treinta, han concentrado su interés en los enfrentamientos violentos y en las negociaciones entre los miembros del Estado revolucionario y la jerarquía católica, dejando por fuera otras respuestas, métodos menos visibles y alternativos de resistencia (2002, p. 9). En un estudio sobre el activismo de los laicos católicos en el este de Michoacán, Enrique Guerra Manzo identificó dos formas de resistencia, nombradas por los propios católicos: acción activa, que implicaba el uso de la violencia, y acción pasiva, que advocaba el uso de estrategias pacíficas (Guerra, 2008, p. 124). Podemos sumar a su definición la resistencia activa legal, la cual se vale de medios permitidos en las leyes vigentes para negociar con las autoridades.

Durante la primera etapa de la campaña desfanatizadora en Sonora, la fuerza del Estado era tal que la negociación y la confrontación eran estrategias imposibles. Así, tanto la jerarquía como el laicado acudieron a métodos clandestinos para mantener su religiosidad y defender su núcleo familiar de las medidas dictadas por el gobierno callista.

A pesar de que el obispo Navarrete se lamentaba de que la gente no tenía “el carácter suficiente para resistir ni aun pasivamente”,⁸³ diferentes acciones reportadas ante las autoridades estatales, dan cuenta de que en Sonora las mujeres católicas sostuvieron una resistencia pasiva a lo largo de la campaña, a través de la celebración del culto religioso en domicilios particulares, de sacramentos por parte del laicado, rechazo a la educación

⁸³ Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, fechada el 31 de julio de 1934/ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 68/Fascículo 350/Folio 57.

socialista a través del ausentismo y el catecismo, así como organización de reuniones clandestinas para apoyar las actividades de sacerdotes líderes y reparto de propaganda. En los siguientes apartados describiré con mayor detalle cada una de estas formas de resistencia pasiva desarrollada por las mujeres católicas sonorenses.

3.4.1 Celebración del culto religioso y sacramentos en domicilios particulares

Cuando al obispo Juan Navarrete le fue consultada su opinión acerca de la estrategia que debía tomar la Iglesia mexicana con respecto a la situación de crisis que se vivía en la primera década de los treinta, fue claro al plantear que las posibilidades de negociar con el Estado eran prácticamente nulas en Sonora y la solución inmediata debía ser la práctica del culto a sus espaldas:

Mi sincera y leal opinión es: en cuanto al problema legal que no pudiendo nosotros aceptar ni el criterio ni los preceptos que en lo referente a la Iglesia contiene la constitución vigente de la República, sería preferible desentendernos enteramente de ellos y seguir celebrando el culto furtivamente cuando no se pueda de otro modo.⁸⁴

Para ello, indicó que algunos de los sacerdotes de confianza entraban a Sonora disfrazados para ofrecer misa en algunos pueblos “donde quedan núcleos más considerables de cristianos dispuestos a sufrir alguna cosa por su fe”.⁸⁵ Previamente, desde 1932, el obispo había solicitado autorización de trasladar el sagrado depósito de los templos a casas particulares de personas de su entera confianza, a fin de que los fieles pudieran recibir la comunión por ellos mismos.⁸⁶

La estrategia de expandir la práctica de la fe católica fuera de los templos (Boylan, 2009, p. 334) no era nueva, pues en otras regiones del país fue implementada de forma exitosa. Dichas medidas de carácter extraordinario estaban permitidas según el derecho canónico desde 1917, a tra-

⁸⁴ Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, fechada el 4 de abril de 1936/ASV/Archivo de la Delegación Apostólica de México/Tomo 65/Fascículo 332/Folio 288.

⁸⁵ Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, sin fecha/ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 68/Fascículo 350/Folio 57.

⁸⁶ Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, fechada el 8 de septiembre de 1932/ASV/Archivo de la Delegación Apostólica de México/Tomo 62/Fascículo 319/Folio 99

vés del Codex Luris Canonici (Butler, 2002, p. 30), y representaron, según Kristina Boylan, parte de la resistencia cotidiana que ayudó a debilitar las medidas anticlericales dispuestas en todo el país (2009, p. 345).

Es así como en diversos puntos del estado se registraron denuncias de mujeres que celebraban actividades relacionadas con el culto público, prohibidas por gobierno estatal.⁸⁷ Tal es el caso del pueblo de Arivechi, donde se llevaban a cabo “las llamadas ‘velaciones’, lo cual parece ir en contra del espíritu de la ley por ser reuniones de culto público en domicilios particulares”.⁸⁸ El propio comisario de esa población reportó ante el gobierno del estado que en diferentes momentos se llevaban a cabo reuniones de católicas de forma frecuente y cuestionaba cuál debía ser su postura al respecto.⁸⁹

El gobernador fue claro con el alcalde: debe usted impedir que se continúen llevando a cabo, aprehendiendo a los responsables, internándolos en la cárcel pública de ese lugar a disposición de este gobierno, dando en su oportunidad el aviso correspondiente.⁹⁰ En Tepache fue reportado que se seguían celebrando ritos religiosos y que incluso se llamaba públicamente al pueblo a realizarlo con la campana que ya había sido confiscada. Según reportes de la autoridad municipal, se convocaba a la misa que era oficiada por “algunas señoras, “entre ellas la esposa del presidente municipal, que controla efectivamente todos los rezos”.⁹¹

En el municipio de Álamos, se denunció a una de las familias con más poder económico en la región: los Bours. El director de la escuela primaria, defensor de la educación socialista, dio a conocer al presidente municipal que diariamente observaba a un grupo de mujeres “con la cabeza

87 Durante el periodo de estudio se abarca el gobierno de Rodolfo Elías Calles (1931-1935), quien en 1934 fue nombrado Secretario de Comunicaciones por el presidente Lázaro Cárdenas, lo cual lo llevó a ausentarse de Sonora por largas temporadas, quedando provisionalmente en el cargo Emiliano Corella. En 1935 fue elegido gobernador Ramón Ramos, en 1936 Lázaro Cárdenas desconoció los poderes del estado y nombró como mandatario estatal a Jesús Gutiérrez Cázares quien convocó a elecciones, que fueron ganadas por Román Yocupicio (1937-1939).

88 Profesor Eucadio Rivera al Gobernador, fechado el 29 de febrero de 1936/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 2.

89 Presidente municipal Lauro Soto al gobernador, fechada el 3 de noviembre de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

90 Gobernador Rodolfo Elías Calles al alcalde Lauro Soto, fechada el 7 de noviembre de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/tomo 1.

91 Profesora Luz A. de Piña al gobernador, fechada el 17 de junio de 1936/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 2.

cubierta y cargando libros y rosarios en las manos”,⁹² entrando a la casa de los hermanos Bours, agregaba que, según versión de algunas compañeras profesoras, al interior del hogar se encontraba un oratorio y las mujeres citadas entraban a formar parte del culto público.

Es público y notorio que los principales elementos que hacen labor contraria, desacreditando la escuela socialista y todas las demás disposiciones gubernamentales son: Emilia Salido, Leticia Corbalá, Dolores Viuda de Murillo (pensionada por el Gobierno Federal), Adrián Marcour y los hermanos Bours (todos).⁹³

De inicio, el gobernador del estado pidió que se tramitara una orden de cateo para verificar si efectivamente se contaba con un oratorio en la casa y si este se usaba para el culto público. Poco después solicitó cancelar la misma.⁹⁴ El presidente municipal envió un informe al gobernador en el cual explicaba que la familia Bours siempre se había dedicado a la caridad y que la presencia diaria de un buen número de personas se debía a que integrantes de las clases menesterosas acudían a esa casa por ayuda, y que tal vez ese hecho fue malinterpretado por desconocidos.⁹⁵ De igual forma, el gobernador Emiliano Corella, pidió al alcalde que informara a la familia Bours que, de seguir así “se denunciará el caso a la Procuraduría General de Justicia de la República y se pedirá la nacionalización del inmueble de que se trata por estarse destinando a un culto público.”⁹⁶

Otra ceremonia religiosa prohibida fueron los velorios, el delegado de policía del poblado El Tiro, reportó al gobernador haber multado a los “elementos fanáticos” que celebraron velorios en domicilios particulares por “contrariar la labor de desfanatización que el gobierno del estado está llevando a cabo”.⁹⁷ Dicha medida fue celebrada por el gobernador, quien le

92 Profesor al presidente municipal de Álamos, fechado el 26 de octubre de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

93 *Idem.*

94 Gobernador Emiliano Corella al presidente municipal de Álamos, Sonora, fechado el 15 de noviembre de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/tomo 1.

95 Presidente municipal Jesús Peral a la Secretaría de Gobernación, fechado el 22 de noviembre de 1934 /AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

96 Gobernador Emiliano Corella al presidente municipal de Álamos, Juan Bautista Muñoz, fechado el 15 de noviembre de 1934/ AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

97 Delegado de policía de El Tiro, Sonora al gobernador del estado, Rodolfo Elías Calles, fechado el 12 de diciembre de 1934/ AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

solicitó hiciera pública la advertencia: quien llevara a cabo velorios sería automáticamente aprehendido y puesto a disposición de su gobierno.⁹⁸

Una preocupación del gobierno estatal fue que se llevaran a cabo sacramentos como el bautizo o el matrimonio, incluso sin realizar antes o después el acto legal en el registro civil. Mencioné en líneas anteriores que los sacerdotes eran penalizados si llevaban a cabo estas ceremonias sin haber un registro oficial previo. Según el oficial del registro civil de Ónavas, parecía “que lo que tratan los servidores de la Santa Iglesia, es hacerle la competencia a nuestras leyes”,⁹⁹ por su parte el gobernador Elías Calles consideraba que estas celebraciones, además de faltar a la reglamentación del artículo 130, eran “una burda simulación de actos que solo puede autorizar la Autoridad Civil. Una grave irregularidad que el gobierno está en su deber de impedir”.¹⁰⁰

Así, denuncias de personas realizando bodas o bautizos clandestinos fueron recuperadas para esta investigación. En Bacum el comisario se dio a la tarea de investigar una nota publicada en un periódico de Ciudad Obregón, que acusaba al juez local de haber bautizado a su hijo.

Como el caso lo entraña, ordené a la policía que obrara con toda inteligencia para el esclarecimiento del asunto de que no se trataba del hijo del juez local, como lo indicaba la nota, sino que cierto día de los primeros de este mes, estando una niña del Sr. Roberto Reyna un poco enferma, la señorita Virginia Rodríguez le propuso a la mamá de la niña que le “echaran el agua”, lo cual verificaron en la casa del Sr. Jesús María Olea, haciendo todas las faramallas la expresada Virginia Rodríguez.¹⁰¹

Al enterarse el gobernador, pidió al comisario actuar sobre la señora Rodríguez y sobre todas aquellas personas que no estaban de acuerdo con la campaña desfanatizante de su gobierno. Le pidió poner especial atención a la realización de cultos públicos y “en el caso de comprobar estas

98 Rodolfo Elías Calles al delegado de policía de El Tiro, Sonora, fechado el 28 de diciembre de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

99 Felipe M. Navarro al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechado al 31 de mayo de 1934/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 4.

100 Rodolfo Elías Calles al comisario de Ónavas, fechado al 9 de junio de 1934/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 4.

101 Alcalde Fernando Gutiérrez al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechado al 17 de octubre de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

actividades deberá proceder a la detención de los responsables poniéndolos en la cárcel de este lugar a disposición del gobierno”.¹⁰²

El comisario de Batuc reportó que en su pueblo se llevaban a cabo matrimonios religiosos, bajo la fórmula que fue publicada en el periódico *El Heraldo del Hogar*, cuya distribución estaba prohibida en el estado, en el ejemplar se especificaba: “que en los lugares en donde no haya sacerdotes, que la Santa Iglesia concede que los católicos puedan casarse ante dos testigos”.¹⁰³

Existe en este pueblo, y quizás en otros del estado, la costumbre de casar por medio de la llamada “fórmula religiosa”. Este casamiento que según la creencia suple al eclesiástico, consiste en levantar una acta que firman tres o cuatro testigos, después de musitar algunos rezos ante imágenes de santos. Esta “fórmula” se lleva a cabo de una forma semi secreta y antes de llevarse a cabo el matrimonio civil.¹⁰⁴

3.4.2 Realización de reuniones y distribución de propaganda

La distribución de propaganda religiosa también estaba penada por la ley, es por ello que cuando en el poblado de Ónavas circuló un pequeño volante con información referente a la Iglesia católica, la responsabilidad apuntaba, según las autoridades municipales, a la señorita Luz Flores, agente de correos y encargada del templo local, por ello pedían su inmediata remoción ante el director de correos.¹⁰⁵

Según el comisario Lauro Bernal, ante la denuncia acudió el inspector del ramo, quien fue hospedado en casa de Fernando Avilés, “tío carnal de Luz Flores y hermano de dos hermanas viejas y una hija que las titulan el vulgo de beatas, como efectivamente ese calificativo merecen, pues están en cuerpo y alma entregadas a la Yglesia”.¹⁰⁶ El representante de correos citó al comisario y al juez local en el domicilio donde se hospedaba, ahí le

102 Rodolfo Elías Calles al alcalde Fernando Gutiérrez, fechada al 17 de octubre de 1934 /AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

103 Felipe M. Navarro al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechado al 31 de mayo de 1934/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 4.

104 Oficial del Registro Civil, A Molina, al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechado al 16 de junio de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 4.

105 Comisario H.P. Navarro al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechada el 22 de octubre de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

106 *Idem*.

mostraron un ejemplar del *Heraldo del Hogar*, publicación cuya distribución estaban seguros era responsabilidad de Luz Flores.

Las tías de la acusada interpellaron a los denunciantes y aseguraron que Flores no tenía responsabilidad. Ante el representante de correos acordaron conseguir diez firmas que contradijeran la versión del comisario y el juez local. Aunque estos estaban seguros de la culpabilidad de Luz Flores, pues “aquí en el pueblo quien tiene y ha tenido más intimidad con los frailes es la señorita agente de correos”, las señoras presentaron treinta firmas en apoyo de Luz Flores, quien pudo conservar su trabajo.¹⁰⁷

Las autoridades municipales y estatales tenían la certeza de que las actividades ilegales se realizaban bajo órdenes de sacerdotes y personas muy cercanas a ellos, el reporte del diputado José María Soto al gobernador Rodolfo Elías Calles sobre lo que acontecía en Magdalena da cuenta de la situación de vigilancia constante que se vivía en el estado ante cualquier actividad relacionada con la religión, lo cual evidencia el riesgo que vivían quienes incurrían en la desobediencia legal, pues podían sufrir grandes pérdidas económicas e incluso su libertad. Según el reporte, Magdalena era considerado como “el foco del fanatismo en todo el estado”, de donde salían todas las instrucciones y se dirigían todas las acciones llevadas a cabo por la comunidad católica. Así también reportó que se realizaban bautizos clandestinos en diversos puntos de la ciudad.

El día 21 de octubre en Tucson, Arizona, en la calle Congreso número 1124 tuvieron una junta un número considerable de católicos, entre estos se encontraba el obispo Navarrete, el cura Justo Egurrola de Magdalena, el cura Cornides y la señoritas Lupe Álvarez, Concepción Laguna y Antonia Laguna, estas tres últimas también de Magdalena y son las mismas que constantemente están viajando para Tucson y Nogales, Arizona a tener contacto directo con los curas desterrados, ahora bien, al regresar estas gentes a Magdalena se trajeron al parecer propaganda escrita e impresa, y de lo cual el presidente municipal del PNR sabe un tanto cuánto dónde la metieron y dónde la tienen oculta.¹⁰⁸

¹⁰⁷ *Idem*.

¹⁰⁸ Diputado José María Soto al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechada al 16 de noviembre de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/ Serie cultos y templos/Tomo 1.

Juan Navarrete refería que eran pocas personas “las de mayor confianza y que más directamente ayudan”¹⁰⁹ durante el periodo conocido por la Iglesia católica como de “persecución”, entre esas personas podemos considerar a aquellas que se hacían cargo de enviar y recibir su correspondencia mientras se encontraba escondido en la sierra sonoreense. Entre los nombres y direcciones que ofreció el obispo para que le hicieran llegar comunicados por parte de la Delegación Apostólica, encontramos a la Srita. Hermilia Valdez, de Nacozari; María E. de Villaescusa, en Bacadehuachi; Belén Cubillas, en Hermosillo y María Durazo, en Nácori.¹¹⁰ El obispo Navarrete no reportó actividades realizadas por hombres, salvo algunos que lo apoyaron en la recepción y envío de sus comunicaciones.

También en sus reportes habló de las consecuencias sufridas por aquellos seglares que apoyaron su proyecto, aun durante la campaña desfanatizadora. El obispo manifestaba su temor de alzar una nueva protesta en contra de la educación socialista pues esperaba represalias: “lástima que en esta diócesis se suele ejercer contra las pacíficas mujeres que no tienen otra culpa que creer en Jesucristo y amarlo”.¹¹¹ Asimismo, daba cuenta de “expulsiones de señoras”¹¹² y detalló el acoso que sufrieron dos jóvenes que trabajaban en su causa:

Los ataques del gobierno siguen cada día más descarados, habiendo llegado hasta allanar la morada de dos señoritas de las que trabajan en la acción católica sin orden, sin razón y con engaños, pues los policías se introdujeron con pretexto de buscar una arma que dizque un criminal había tirado por sobre la tapia del corral, y una vez que abrieron al golpes la puerta de campo de la casa introdujeron a otros policías y después de haber saqueado todo se establecieron allí sin que se haya hecho caso a protestas o amparos.¹¹³

109 Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, fechada el 31 de julio de 1934/ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 68/Fascículo 350/Folio 57.

110 Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, fechada el 12 de octubre de 1935/ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 65/Fascículo 332/Folio 287.

111 Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, sin fecha/ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 68/Fascículo 350/Folio 50.

112 Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, fechada el 31 de julio de 1934/ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 68/Fascículo 350/Folio 57.

113 Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, sin fecha/ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 68/Fascículo 350/Folio 57.

3.4.3 Ausentismo y clases de catecismo contra la educación socialista

Las medidas tomadas por el gobernador Elías Calles y los cambios en el artículo tercero constitucional generaron reacciones de rechazo en la sociedad, centralmente en el sector católico, quienes hicieron hincapié en la educación mixta y en la educación sexual, principalmente buscaban defender el poder que los padres de familia tenían sobre sus hijos en edad escolar (Fallaw, 2013, p. 18). El episcopado nacional hizo saber en repetidas ocasiones a los católicos mexicanos que el enviar a sus hijos a las escuelas de gobierno, estaban “cometiendo un gravísimo pecado mortal y que no pueden ser absueltos en confesión, mientras no retiren a sus hijos de esos establecimientos”.¹¹⁴

En su quinta carta pastoral de 1935, el obispo Juan Navarrete, dejó claro que era obligación de la jerarquía católica y el laicado hacerle frente al modelo educativo socialista:

Nuestro deber es salvar nuestros hogares, nuestras instituciones, nuestra Patria, por salvarnos a nosotros mismos que no estamos menos amenazados que nuestros pobres hijos, porque con la educación fundada desde el principio de que los hijos pertenecen a la Revolución y no a sus padres, no será remoto que ellos mismos acuchillen del mismo modo que nos deshonran. (1935, p. 29)

El principal problema para el sistema educativo implementado por Elías Calles fue el ausentismo, posiblemente provocado por los temores hacia la educación mixta y sexual, así como el carácter abiertamente anti-religioso del modelo, pues el arzobispo Pascual Díaz y Barreto amenazó con excomulgar a los padres cuyos hijos acudieran a escuelas de la SEP (p. 20), e igualmente el obispo Navarrete pidió a los paterfamilias no enviar a sus hijos a la escuela socialista (Grijalva, 2009, 74).

Un ejemplo de esta resistencia ocurrió en el pueblo de Granados, situación que fue reportada al gobernador por el general Ervey Gonzáles el 3 de abril de 1936:

¹¹⁴ Carta pastoral colectiva del comité episcopal, fechada el 16 de julio de 1935. ASV/Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 53/Fascículo 277/Folio 19.

...me di cuenta de la situación que prevalece: las dificultades que tienen las autoridades municipales con los padres de familia, que están renuentes a que sus hijos concurren las clases de la escuela oficial, lo que hasta la fecha no se ha podido llevar a cabo por más esfuerzos que las autoridades han hecho en este sentido, al ordenar que todo niño en edad escolar no falte a sus clases. En vista de eso y por petición de la propia autoridad municipal, me vi obligado a hacer una junta de padres de familia, que se efectuó el día 22 de presente con el fin de hacerles ver los fines que persigue el gobierno con la educación de sus hijos; en vez de acceder se fueron a los cerros, llevándose algunos a sus hijos y otros solos dejando las casas cerradas, por lo que creo que algunos católicos recalcitrantes aconsejan a estos padres para que desobedezcan las leyes vigentes...”¹¹⁵

Incluso algunos funcionarios y funcionarias se resistieron a que sus hijos acudieran a las escuelas oficiales.¹¹⁶ Ante la situación, el gobierno del estado facultó a las autoridades municipales a imponer multas a los padres que no cumplieran con la obligatoriedad de la educación, sin embargo esta medida no hizo mucho por detener el ausentismo (Aragón, 2003, p. 142).

A pesar de que la instrucción de combatir la educación socialista se dio a padres y madres de familia, el énfasis iba hacia las mujeres, dado que eran consideradas el centro del hogar y las responsables directas de la crianza de los hijos. Un volante invitando a las madres de familia a unirse en contra de la educación socialista en el centro del país da cuenta de lo anterior:

¡MADRES! Demuestren lo que son, defendiendo a sus hijos
Hasta los animales defienden a sus hijos con su vida cuando los ven atacados, ¿pueden quedarse ustedes con los brazos cruzados, cuando les arrancan del alma a sus hijos?

115 General Ervey González Díaz al gobernador provisional, fechada al 3 de abril de 1936/AGES/Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

116 Agente fiscal de Magdalena al tesorero general, fechado al 24 de junio de 1935/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

Defiéndanlos, únense todas sin distinción de clases, rechacen la escuela socialista a tiempo, y así al salvarlos a ellos, impedirán una patria de esclavos.

Ser madre no es solo dar la vida, es formar el alma del niño, protegerlo, es débil, no tiene más que a ustedes para defenderlo, si lo abandonan cobardemente no merecen el nombre sagrado de madres.¹¹⁷

La educación religiosa no solo fue frontalmente combatida en las escuelas, el gobernador Elías Calles envió una circular a todos los presidentes municipales el 24 de mayo de 1934, en la cual ordenaba que se prohibiera la asistencia de niños y niñas en edad escolar a cualquier ceremonia religiosa y a todo acto que se oponga a las enseñanzas de educación que se imparte en las escuelas del estado, pues había que “buscar la liberación de las mentes de los niños de los dogmas religiosos.”¹¹⁸

A pesar de que los alcaldes se comprometieron a cumplir con la medida, se presentaron decenas de incidentes relacionados con infantes que acudían a actos religiosos o a recibir la doctrina a escondidas. La campaña iniciada en 1931 fue imponiendo diferentes políticas con el paso del tiempo, a fin de restringir de forma total el funcionamiento de la Iglesia. Ante la ausencia de sacerdotes y la implantación de la escuela socialista, la formación espiritual de la niñez quedaba prácticamente a cargo de las catequistas, quienes realizaban su labor en los templos, cuando todavía no se prohibía la enseñanza religiosa, y luego en casas particulares.¹¹⁹

Cuando el obispo Juan Navarrete se vio en la necesidad de reportar las actividades realizadas por los seglares en Sonora ante la Delegación Apostólica, se limitó a hablar sobre el catecismo:

Verá que muy poco podemos hacer aquí de lo recomendado sobre la educación del pueblo y su organización para la acción católica, pues tan luego como un sacerdote avanza alguna iniciativa es perseguido y desterrado. Los seglares (casi exclusivamente las mujeres) hacen algo

117 Hoja volante sin fecha/ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 68/Fascículo 350/Folio 73.

118 Gobernador Rodolfo Elías Calles a todos los presidentes municipales del estado, fechada el 24 de mayo de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

119 Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, sin fecha/ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 68/Fascículo 350/ Folio 55.

por la enseñanza de la doctrina cristiana. Quiera el señor bendecir sus esfuerzos.¹²⁰

El obispo Juan Navarrete veía en las catequistas a unas “verdaderas creyentes que en ellas existen y que trabajan por lo general sin el auxilio de los sacerdotes que de todo tienen miedo, y en casos aun contra los temores de estos, siguiendo instrucciones directas mías.”¹²¹ Es entonces que el obispo procuró que en “cada lugar o parroquia, se establezcan catecismos pequeños en casas particulares, so pretexto de que se trata de un acto de familia”.¹²²

A pesar de que hubo algunas denuncias que no fue posible verificar por parte del Estado, en la villa de Agua Prieta fue detenida la señorita Francisca Ballesteros por enseñar la doctrina cristiana. La autoridad municipal llevó a cabo un cateo en su domicilio:

con objeto de cerciorarse si positivamente se encontraban reunidos ahí numeroso grupo de niños y niñas recibiendo la enseñanza de la doctrina católica y romana, resultando que por declaración expresada por la citada señorita Ballesteros, efectivamente imparte esa enseñanza a petición de sus familiares para preparar a esos pequeños para “la primera comunión.”¹²³

El gobernador ordenó que se le detuviera y multara con 200 pesos, “advertida perdonársele una, otra será obligada a salir del estado inmediatamente”.¹²⁴ La señorita Ballesteros (citada como “el elemento clerical”) pagó la multa, cuyo monto fue utilizado para pagar reparaciones en la primaria local Josefa Ortiz de Domínguez.¹²⁵

120 Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, sin fecha/ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 62/Fascículo 319/ Folio 73.

121 Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, sin fecha/ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 68/Fascículo 350/ Folio 44.

122 Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, sin fecha/ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 68/Fascículo 350/ Folio 55.

123 Jefe de policía Juan Margailan al gobernador, fechado al 19 de abril de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 1.

124 Gobernador Rodolfo Elías Calles al presidente municipal de Agua Prieta, Lauro Bernal, fechado el 10 de mayo de 1934/ AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

125 Presidente municipal Lauro Bernal al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechado el dos de agosto de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

El proyecto educativo de Rodolfo Elías Calles, fue quizás el más ambicioso dentro de la campaña desfanatizadora, y también el que recibió mayor resistencia, pues involucraba la formación de los nuevos ciudadanos y luchaba frontalmente contra la Iglesia católica por las conciencias de la niñez. Finalmente, como veremos más adelante, con la llegada de Lázaro Cárdenas a la presidencia, su rompimiento con el círculo callista y el establecimiento de Román Yocupicio como gobernador de Sonora, el modelo perdió su matiz radical y fue posible conciliar con los padres de familia (Grijalva, 2009, p. 88).

4. “Beatas” a la esfera pública. Estrategias de participación política de las mujeres católicas durante el conflicto religioso en Sonora

La bandera rojinegra que ondeaba en el ex templo católico, bandera que simboliza todas las excelsitudes de la educación socialista, defensora de la clase oprimida, del obrero, fue quemada y pisoteada; así como la señorita profesora Francisca Maytorena, por ser una de las más entusiastas defensoras del socialismo y propagandistas de él fue ofendida como mujer y como representante del gobierno y su ideología, por individuos intrigados por damas del elemento clerical y enemigas del gobierno, por cuyas causas pedimos que sean castigadas dichas damas como autoras intelectuales de ambos delitos y que sean castigados de acuerdo con lo que corresponda, los autores materiales.¹

El presente capítulo aborda lo que denomino la segunda etapa de la campaña desfanatizadora en Sonora, la cual abarca desde los últimos meses de 1935 con el rompimiento entre el presidente Lázaro Cárdenas y el grupo callista, hasta 1938 con la reapertura de templos en Sonora, bajo el gobierno de Román Yocupicio. Identifico que en esta etapa la campaña baja de intensidad, pues a pesar de que las iglesias se mantuvieron cerradas y los sacerdotes seguían expulsados, la vigilancia sobre el culto público disminuyó en buena medida, así también la escuela socialista eliminó paulatinamente su contenido antirreligioso.

La política de mayor tolerancia hacia las expresiones religiosas llevada a cabo por el presidente Cárdenas fue aprovechada por la comuni-

¹ Eusebio Valdez al gobernador Emiliano Corella, fechada el 9 de julio de 1935/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 3.

dad católica para hacer peticiones a las autoridades estatales a fin de que se reabrieran las iglesias y regresaran los sacerdotes. Podría decirse que esta segunda etapa de la campaña mantuvo la inercia de los años anteriores pero con menor fuerza e interés por parte de las autoridades federales, hasta que sus efectos desaparecieron en 1938.

En este capítulo se analiza la organización de las mujeres católicas para revertir los efectos de la campaña desfanatizadora. En primer lugar, describo el nuevo escenario político que vivía el estado, el cual había sido dominado por la facción callista desde 1929 hasta 1935, cuando ocurrió el rompimiento con el presidente. Así también, expongo una nueva modalidad de participación femenina en la segunda etapa de la campaña: el ingreso a la esfera pública a través de peticiones, marchas e influencia en la política electoral.

4.1 El rompimiento Calles-Cárdenas, un nuevo escenario para Sonora

A partir de 1923 en Sonora el dominio político estuvo en manos de general Álvaro Obregón Salido. Una vez culminado su periodo presidencial volvió al estado para concentrarse en el desarrollo agrícola, ubicado en los valles Yaqui y Mayo. Entre los años de 1925 y 1928, promovió la irrigación de tierras en este territorio, viviendo por temporadas largas junto al campo y los canales de riego (Almada, 2010, p. 758). Según Ignacio Almada, durante este periodo, el expresidente amplió de manera consistente su red de negocios: molinos harineros en Navojoa y estación Cajeme, agencia para la exportación de garbanzo en Nogales, siembra de henequén en el área sin riego de los valles, caguama enlatada para venderla con el seño de afrodisiaco, entre otros (p. 758).

Mientras Obregón se convertía en un activo de suma importancia para el crecimiento del sector agrícola en el sur de Sonora y preparaba su regreso a la capital del país, mantuvo a personajes cercanos en el gobierno del estado, asegurándose de conservar el control político en la región. Durante el periodo de 1923 a 1927, fue mandatario estatal Alejo Bay Valenzuela quien, además de tener vínculo de amistad con Obregón

Salido, contrajo matrimonio con Carmelita Tapia, hermana de doña María Tapia, esposa del general Obregón (Pineda, 2010, p. 69).

Posteriormente al gobierno de Alejo Bay, asumió la gubernatura el general Fausto Topete Almada, también originario del sur del estado y quien de 1913 a 1915 fue comandante de la escolta de Álvaro Obregón (Almada, 2010, p. 775). Fue además parte de los firmantes del Plan de Agua Prieta y participó del movimiento obregonista que derrocó a Carranza. Gracias a su intervención contra la rebelión delahuertista, le fue otorgado el nombramiento de general de brigada durante el gobierno de Álvaro Obregón. En 1926 se retiró con licencia para competir por el gobierno de Sonora para el periodo de 1927 a 1931 (Pineda, 2010, p. 76).

El dominio obregonista en Sonora fue trastocado por la muerte del general a manos de León Toral el 17 de julio de 1928. El asesinato de Álvaro Obregón Salido despertó la lucha de facciones dentro de los hijos de la revolución, que apenas era contenida por el entonces presidente, el también sonorenses Plutarco Elías Calles, quien había encontrado fuertes resistencias por parte de la Confederación Obrera Regional Mexicana ante la candidatura de Obregón por la presidencia de México (Guadarrama, 1997, p. 38).

Ante la decisión del general Calles de nombrar a Emilio Portes Gil como presidente provisional del país, las fuerzas políticas del país generaron nuevos movimientos y manifestaciones para incidir en el destino de la nación. El bloque obregonista se dividió entre aquellos militares que no estaban de acuerdo en que un “civil” llevara los destinos del país, y entre aquellos que decidieron pactar con Elías Calles y apoyar a su candidato (p. 38). Por su parte, la CROM y otros actores políticos, pugnaban por el fin del poderío del grupo Sonora en la política del país.

Finalmente, Emilio Portes Gil asumió la presidencia de la república el 1 de diciembre de 1928. El siguiente año convocó a elecciones extraordinarias, a las cuales se presentó como candidato del recién inaugurado Partido Nacional Revolucionario, el diplomático Pascual Ortiz Rubio. José Vasconcelos también presentó su candidatura, por el Partido Nacional Antireeleccionista y Pedro Rodríguez Triana por el Partido Comunista Mexicano. El sonorenses Gilberto Valenzuela, uno de los redactores del

Plan de Agua Prieta, se presentó como candidato "cívico independentista", a pesar de que era reconocido como parte de la facción militar obregonista (p. 40).

Valenzuela fue apoyado en Sonora por el gobernador Fausto Topete, en una campaña que solo llamó la atención por sus juicios hacia el presidente Calles y sus manifestaciones en contra de la imposición de Ortiz Rubio (p. 41). Para marzo de 1929, Valenzuela abandonó el camino electoral y junto a su grupo recurrió a las armas para desconocer el gobierno central: tropas de hombres armados se establecieron en la capital del estado, bajo el grito "Viva Obregón, viva Sonora". Se publicó la Ley 123, la cual desconocía al gobierno federal y daba al gobernador facultades especiales en los ramos de guerra y hacienda.

El gobernador Topete solicitó licencia para ocupar la sub Jefatura del movimiento en Sonora. Pronto, los estados de Veracruz, Coahuila, Durango y Chihuahua, se adhirieron al Plan de Hermosillo, que desconocía a Emilio Portes Gil como presidente, acusaba a Plutarco Elías Calles de pasar sobre la voluntad del pueblo y reconocía como jefe del movimiento nacional al general José Gonzalo Escobar (p. 41).

La rebelión escobarista, que de inicio contaba con treinta mil hombres, fue dominada por las fuerzas federales, entonces dirigidas por Plutarco Elías Calles, en su papel de secretario de guerra y marina. Para abril, los rebeldes sonorenses se encontraban aislados del resto del país, gracias a la estrategia del Gral. Abelardo Rodríguez, quien estableció un cordón militar en la frontera de Naco, moviéndose desde el lado norteamericano. Calles, por su parte, entró al estado desde el sur, en Culiacán, Sinaloa y se unió con el Gral. Lázaro Cárdenas, quien estaba a cargo de repeler a los escobaristas en el noroeste del país.

El 30 del mismo mes, cientos de hombres se rindieron ante el gobierno. El 2 de mayo arribó a la ciudad de Hermosillo, triunfante, el general Plutarco Elías Calles, con su llegada se marcó el fin del dominio obregonista y el inicio del control callista en la región (p. 43): el Congreso de la Unión desapareció los poderes del estado de Sonora el 3 de mayo de 1929 y nombró a Francisco S. Elías, primo hermano del Gral. Calles, como gobernador constitucional provisional del estado (Pineda, 2010, p. 77).

Fausto Topete Almada se refugió en California, en donde vivió exiliado seis años, hasta la llegada del presidente Cárdenas, entonces desarrolló sus actividades en el sector agrícola en Mexicali, Baja California. Por su parte, Francisco S. Elías fue ratificado por la Legislatura local como gobernador interino para terminar el cuatrienio 1927-1931, que había iniciado Fausto Topete. Entregó el gobierno el primero de septiembre de 1931 a su sobrino Rodolfo Elías Calles Chacón, hijo del Gral. Plutarco Elías Calles, para el siguiente cuatrienio, con quien colaboró como secretario de agricultura y fomento hasta 1934 (p. 84).

El último día de abril de 1930, integrantes del Partido Nacional Revolucionario en Sonora (PNR) llevaron a cabo su primera convención estatal, en la cual definirían al candidato de su instituto político por las próximas elecciones a gobernador. La propuesta fue postular al joven Rodolfo Elías Calles Chacón², hijo mayor de Plutarco Elías Calles y sobrino del gobernador en turno. El PNR Sonora designó al joven Elías Calles como su candidato, a pesar de no contar los 35 años, edad mínima establecida en la constitución para ejercer el puesto de gobernador (Guadarrama, 1997, p. 77).

A pesar de no invertir recursos ni tiempo en una campaña electoral, Rodolfo Elías Calles ganó las elecciones del 27 de abril de 1931, prácticamente sin competencia. Asumió el cargo de gobernador el primero de septiembre de ese mismo año para el siguiente cuatrienio y su primer reto sería diseñar un programa que hiciera frente a las consecuencias que se vivían en Sonora tras la crisis económica de 1929, que se desarrolló en Estados Unidos y golpeó fuertemente a la región, la cual además de ver su mercado externo afectado, recibió a miles de sonorenses provenientes del vecino país en busca de fuentes de empleo.

El joven gobernador se enfrentaba a un panorama complejo en un estado que sufría económicamente y cuya estabilidad político social no estaba consolidada del todo, pues había sido lograda en años anteriores

2 Elías Calles Chacón nació el 30 de junio de 1900 y formó parte de una generación de jóvenes educados en las *high schools* de Estados Unidos. Según sus biografías, inició estudios en escuelas oficiales de Agua Prieta, Fronteras y Guaymas, para proseguir en El Paso, Texas y en la Academia Militar de Tamalpais en San Rafael, California. Finalizó su formación académica con un curso bancario en Nueva York. En 1920 regresó a Sonora para hacerse cargo de los negocios familiares. Formó parte del personal directivo de la Compañía Bancaria Mercantil y Agrícola de Sonora S.A. y fue tesorero del estado entre 1923 y 1925. En 1926 fundó la primera casa bancaria establecida en Cajeme, bajo el nombre de Rodolfo Elías Calles y Cía. Un par de años después cambia su domicilio a Tamaulipas, donde fue gerente de la Compañía del Mante S.A. que se dedicaba al cultivo de la caña de azúcar.

con base en violencia y represión. Según Ignacio Almada, ello lo obligó a preparar una suerte de reeducación forzada para Sonora en los siguientes términos:

...contra el abigeato y el contrabando: tiros, policía y cárcel; contra el alcohol, prohibición del consumo y cacería de vinateros; contra la minoría china: identificación y expulsión; contra la mayoría creyente: presunción de culpabilidad, cierre de los templos, expulsión de sacerdotes, quema de santos, persecución del obispo; contra la resistencia a la educación socialista y sexual: cárcel para los que no envíen a sus hijos a la escuela; contra fiestas religiosas, manifestaciones políticas; contra el agrarismo desbocado, el reparto concertado; contra la oposición, un clima de intimidación y delación; contra los disidentes, destierro, encierro o entierro (Almada, 2009, p. 221).

Según el Gobernador, buscaba poner a Sonora en la vanguardia económica del país y cumplir, finalmente, los objetivos de la revolución, asentaba que correspondía a su gobierno justificar los principios que le sirvieron de bandera. Para el mandatario era momento de hacer "la obra constructiva que venga a dar el mejoramiento al pueblo". Era momento que cumplir las promesas de la revolución (p. 223).

La administración de Rodolfo Elías Calles, si bien presentó beneficios en ciertas dimensiones de su administración, también se caracterizó por el agravio a sectores de la sociedad y el congelamiento a grupos políticos que no estuvieran en sintonía con su proyecto, principalmente aquellas facciones identificadas con el obregonismo.

4.1.1 Crisis y expulsión del callismo: el triunfo de Yocupicio

El gobernador Rodolfo Elías Calles solicitó licencia de su cargo en noviembre de 1934, a fin de sumarse al gabinete del presidente Lázaro Cárdenas, como secretario de comunicaciones y obras públicas. Fue sustituido por Emiliano Corella. El ingeniero Ramón Ramos, su secretario de gobierno, exsenador y exdiputado federal, a la postre se convirtió en el candidato del PNR al gobierno de Sonora (p. 265).

Según Ignacio Almada, la campaña electoral de Ramos estuvo cargada de agravios (p. 268): hacia la comunidad católica y hacia los grupos políticos no identificados con el callismo, que incluían, obreros, campesinos, periodistas y demás ciudadanos. Estos agravios fueron informados por los propios sonorenses al presidente Cárdenas. Tal es el caso de Manuel Fragoso, veterano de la revolución, que se quejaba ante el mandatario de que no había tenido paz en los últimos tres años a causa de “intrigas de los revolucionarios de última hora”.

Ya sabe Ud. que desde hace tres años, en este estado desgraciadamente no hay libertad de ninguna especie, ni de pensamiento ni de conciencia y menos política y por haber estado en contra de la imposición, se me tiene señalado como enemigo de la revolución...si usted no toma un gran empeño por el estado de Sonora, seguiremos gimiendo bajo este yugo opresor y seguiremos siendo manejados como cosas. (p. 269)

El gobierno cardenista se encontraba en búsqueda de la gobernabilidad, para ello requería de un pacto nacional, mediante el cual convergieron las fuerzas políticas del país para consolidar su proyecto, para ello se enfocó a establecer acuerdos y alianzas, con la inclusión de las masas populares. Es por ello, que las declaraciones vertidas por el expresidente Plutarco Elías Calles el 11 de noviembre de 1935, en las cuales criticaba la política obrera de Cárdenas, fueron vistas como “una amenaza a la forma en cómo el presidente conducía el país” (León y González, 2010, p. 43).

Al siguiente día, el presidente anotaba en su diario:

A las 23 horas se presentó en Palacio, Froylan Manjarrez, director del periódico El Nacional, informándome que el Gral. Matías Ramos, presidente del Comité del Partido Nacional Revolucionario, le envió para su publicación, declaraciones que el Gral. Calles, dio al licenciado y al senador Ezequiel Padilla, hablando de la situación política del país y atacando la actitud de las organizaciones obreras. Llamé al General Ramos y le hice saber la responsabilidad que contraía por no haberme dado a conocer dichas declaraciones, que sí publicaron El Universal y El Excelsior. Le anuncié la situación a que orillaban los ataques que provocarían para el propio General y por último que las explotarían los

enemigos del gobierno y los aduladores del General Calles. Le manifesté que debía desde luego plantear su renuncia de presidente del PNR. Así lo hizo (p. 44).

El presidente inició la purga dentro del mismo PNR, Emilio Portes Gil tomó la dirigencia, luego seguiría el gabinete, los gobernadores, el legislativo, el ejército y el propio general Calles (p. 44). El 17 de junio de 1935 renovó su gabinete, con ello se da la salida de Rodolfo Elías Calles como secretario de obras y comunicaciones.

Durante los siguientes meses, a través de desaparición de poderes, mediante licencias forzosas o por coincidencias en los calendarios electorales, los cardenistas impusieron gobernadores. El presidente anotaba el 16 de diciembre de 1935 que fueron por el Senado de la República, los poderes locales de los estados de Sonora, Sinaloa, Guanajuato y Durango. El Senado designó al general Jesús Gutiérrez Cázares como gobernador de Sonora (p. 45).

Durante el periodo interino de Jesús Gutiérrez Cázares, Jefe Militar de las colonias yaquis y subordinado de Cárdenas en varias campañas, el objetivo central fue convocar a elecciones para definir al siguiente gobernador de Sonora, que terminaría el periodo iniciado por el ingeniero Ramón Ramos Almada en la primavera de 1935 (Almada, 2009, p. 275).

Ignacio Almada señala que la elección daría "a los agraviados y desalojados por el callismo la oportunidad de recobrase". Entre dichos agraviados señala a:

los obregonistas renovadores o anticallistas, los veteranos de las filas de Obregón, los que habían apoyado a Vasconcelos, los que habían combatido al lado de Maytorena, todos los que habían sido agraviados por las medidas "desfanatizadoras", como los indígenas, las mujeres que se manifestaron en Hermosillo, los maestros y maestras expulsados, los jefes de familia que tenían reticencias para enviar a sus hijos a la escuela oficial, y los desplazados o amenazados por el sindicalismo oficial (p. 277).

En medio de este clima surgió la figura de Román Yocupicio Valenzuela, el “campeón del anticallismo” (p. 276), indígena mayo nativo del estado, veterano de la Revolución que había hecho su carrera a las órdenes del Gral. Álvaro Obregón, alcanzando el grado de general (p. 277). Los siguientes meses después de la llegada de Gutiérrez Cázares, la movilización política a favor de Yocupicio y otros personajes, como Gilberto Otero y Leonardo Tellechea, se mantuvo intensa; sin embargo, la convocatoria a elecciones no ocurrió sino hasta agosto de 1936. El primer reto sería ganar los plebiscitos internos del PNR para convertirse en su candidato a gobernador. Después de ganar tres procesos internos, Yocupicio triunfó en las elecciones constitucionales del 22 de noviembre de 1936 y el 4 de enero de 1937 tomó protesta como gobernador del estado de Sonora.

4.2 “Ciudadanas y católicas”: de la resistencia pasiva a la intervención pública

Previo al escenario planteado en líneas anteriores, para 1934 el conflicto Estado-Iglesia en Sonora había llegado a su punto más alto: los sacerdotes habían sido expulsados, los templos cerrados, la educación socialista era obligatoria, el culto público prohibido y miles de sonorenses vieron cómo sus santos fueron destruidos en hogueras socialistas. El control del gobierno de Rodolfo Elías Calles, apoyado por las autoridades estatales, buscó eliminar la práctica de todas las religiones, sin mayor contrapeso que la resistencia pasiva ofrecida por la comunidad católica que desde la clandestinidad desarrolló estrategias para mantener su libertad religiosa y desgastar desde la cotidianidad a la campaña desfanatizadora impuesta por el gobierno estatal.

Las mujeres católicas laicas sonorenses desarrollaron diversos repertorios de acción para hacer frente a la campaña desfanatizadora. La resistencia pasiva incluyó llevar a cabo cultos religiosos en domicilios privados, realizar sacramentos como bautizos y bodas, enseñanza del catecismo e incitar el ausentismo a la escuela socialista. Dichas estrategias, aunque no representaron una confrontación directa ante las autoridades, permitieron mantener en cierta medida la práctica de la religión católica entre la comunidad sonorenses.

Si bien durante los primeros años de la campaña se presentaron actos que interpelaron de forma directa a las autoridades municipales y estatales, como la resistencia al cierre de algunos templos a través de peticiones escritas y protestas verbales, la mayor parte de las estrategias desarrolladas en el marco de una resistencia pasiva implicaban actividades a puerta cerrada, en el terreno de lo privado. Sostengo que a partir de 1935 la resistencia católica encabezada por las mujeres encontró cauce dentro del terreno público, que en momentos se llevaron a la par que las estrategias desarrolladas en años previos.

Tal como se explicó en el apartado introductorio, la dicotomía entre público y privado ha sido fundamental a lo largo de la historia para construir la conceptualización entre lo masculino y lo femenino. Es por ello que es importante distinguir el ingreso, así sea temporal, de las mujeres a la esfera pública a raíz del conflicto religioso en Sonora.

Para Hannah Arendt podemos entender lo público en dos dimensiones: en primer lugar, significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo el mundo. En segundo lugar, el término público significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él (citado en Vélez, 2008, p. 83).

La distinción entre la esfera pública y la esfera privada es porosa, como lo es cualquier frontera, varía en tanto es discutida y disputada en distintos momentos históricos; sin embargo, siguiendo a Amorós, estos dos espacios constituyen una variante estructura que articula las relaciones sociales, pues jerarquiza los espacios, los asigna por sexo y le da mayor valor a las actividades realizadas en lo público-masculino (p. 84).

Retomo el significado de esfera pública desde la perspectiva habermasiana, que pone al centro de su definición el concepto de *Öffentlichkeit*, que se ha traducido al español como publicidad, en su acepción de capacidad para hacer algo público, a la vista de todos. El modelo planteado por el filósofo alemán Jürgen Habermas sienta sus bases en la historicidad del concepto, es decir su origen ilustrado en los cafés literarios de Inglaterra, Francia y Alemania, donde los hombres cultos se reunían para discutir diversas lecturas.

La esfera pública que propone Habermas tiene un carácter burgués, a través de publicaciones y la multiplicación de lo escrito, estos cafés construyeron una fuerza de opinión que permitía a la burguesía expresar sus opiniones ante una sociedad monárquica establecida (2004, p. 89). En estos cafés eran también admitidos los integrantes de las clases medias, pero no había cabida para la mayoría, para la ignorancia plebeya que no contaba con elementos para dar argumentos de razón. Es importante asentar que varias esferas públicas pueden conformarse en el mismo espacio.

Dado lo anterior una de las características de esta esfera pública burguesa es su modelo excluyente, pues solo quienes estaban preparados para decir, podían ingresar a este espacio. Asimismo, quienes formaban parte de la esfera pública, se consideraban a sí mismos representantes de la opinión popular (p. 75).

Uno de los efectos de la Revolución francesa fue la politización de la esfera pública, y a pesar de que sufrió reconfiguraciones en el marco de la formación de nuevos Estados, su característica de delimitar lo público a un grupo selecto permaneció. Lo que Habermas llama el uso público de la razón, siguió restringido para muchos sectores, entre ellos el femenino.

A pesar de la disrupción que representó la revolución mexicana en la vida económica, política, social y cultural del país, el lugar social otorgado a las mujeres no se modificó sustancialmente, pues se mantuvo en el centro de la familia, como formadora de futuros ciudadanos, abnegadamente construyendo el proyecto revolucionario desde el hogar.

La Iglesia católica, por su parte, tradicionalmente ha contemplado el lugar de las mujeres en el espacio doméstico y a pesar de que el modelo de mujer católica sufrió variaciones a fin de mantener al sector femenino bajo el resguardo de la Iglesia, la figura del ángel del hogar persistió hasta muy entrado el siglo XX, prueba de ello es el mensaje a las mujeres expresado por el papa Pablo VI en la clausura del Concilio Ecuménico Vaticano II, en el cual expresó que las mujeres “tenéis siempre como misión la guarda del hogar, el amor a las fuentes de la vida, el sentido de la cuna”:

Esposas, madres de familia, primeras educadoras del género humano en el secreto de los hogares, transmitid a vuestros hijos y a vuestras hijas

las tradiciones de vuestros padres, al mismo tiempo que los preparáis para el porvenir insondable. Acordaos siempre de que una madre pertenece, por sus hijos, a ese porvenir que ella no verá probablemente. (Pablo VI, 1965)

A pesar de que la idea de la mujer como centro del hogar permanece durante las primeras décadas del siglo XX, el discurso de género católico sufrió variaciones en parte por la preocupación de que las mujeres católicas abandonaran la religión en aras de seguir un feminismo liberal, que emergía como corriente dominante en la época. Así, se constituye una suerte de feminismo católico que ofrecía a las mujeres:

Nueva ocupación aceptable, a sumar a los roles tradicionales de madre y monja: la de la mujer activa en la vida pública, en principio como mujer social dentro del marco del movimiento católico social y posteriormente como mujer política actuando en favor de las corrientes políticas derechistas anti liberales con las que estaba comprometida la Iglesia católica y el movimiento católico social. (Arce, 2012, p. 19)

He asentado en páginas anteriores que la participación de las mujeres laicas en el proyecto del catolicismo social tuvo gran fuerza durante la década de los veinte en México, y a pesar de que las mujeres sonorenses no formaron parte de la Unión de Damas Católicas Mexicanas su contribución para el desarrollo de la acción católica en Sonora fue central. Si bien las mujeres católicas salieron del ámbito doméstico y entraron al terreno público, tomando un papel protagónico en la construcción del proyecto pastoral del obispo Juan Navarrete y su posterior defensa ante las medidas tomadas durante la campaña desfanatizadora, su lugar como sostén del hogar y formadora de católicos permaneció intacto.

El obispo Juan Navarrete y Guerrero no dedicó espacio en sus cartas pastorales para hablar específicamente de la cuestión femenina, acaso mencionó en algunas ocasiones la obligación de las madres de familia hacia la educación de sus hijos. Es en su quinta carta pastoral, escrita desde el destierro, en la que indirectamente habla de la labor de las mujeres, a propósito de la instauración de la educación socialista en Sonora, que incluía, entre otras innovaciones, las escuelas mixtas:

¿En qué quedarán los hogares del mañana con madres que desde sus más tiernos años perdieron la influencia de la llamada educación que se les impartió, no digo ya el temor a Dios, el pudor y la modestia cristianos, sino el respeto a sí mismas, el respeto de su valor moral, de ese que constituye la única arma con la que la mujer podrá vencer en la lucha por la vida, puesto que pese a quien le pese, la naturaleza la ha hecho físicamente más débil que el hombre, dado que su misión sobre la tierra no ha de cumplimentarse a base de fuerza bruta, sino a base de su grandeza de alma, espíritu de sacrificio, de suavidad, de dulzura y de amor. (1935, p. 23)

Así, las actividades desarrolladas por las mujeres en el terreno de lo público estaban siempre implicadas con su labor dentro del ámbito privado, dentro del hogar. Si acudimos a una definición amplia de política, como la práctica que tiende a establecer un orden y organizar la coexistencia humana (Mouffe, en Vélez, 2008, p. 95), aquello que emerge o aparece cuando los hombres se encuentran para tratar los asuntos comunes a partir de la palabra y la acción (Retamozo, 2009, p. 73), es posible decir que las mujeres católicas hicieron breve incidencia a través del activismo desarrollado durante la década de los veinte y treinta, sin embargo, el terreno de la toma de decisiones sobre asuntos de interés colectivo seguía dominado por los hombres posicionados en lo público, confirmando lo dicho por Joan Scott: la política es campo donde prevalecen las narrativas cuyos sujetos principales son masculinos (Scott, 2008, p. 44).

La participación en espacios de política dentro del aparato del Estado y dentro de agrupaciones partidistas se veía con recelo, pues podría apartar a las mujeres de su misión central: la de ser madres; sin embargo, los momentos de crisis suelen reclamar la intervención emergente del sector femenino en la arena pública. Según Julia Tuñón, estos episodios dan “la posibilidad de demostrar sus cualidades en la acción pública sin ser descalificadas por entrar a un ámbito que les ha sido vedado por la tradición y la cultura” (1999, p. 18).

La coyuntura provocada por la campaña desfanatizadora representó para las mujeres católicas la posibilidad de salir de sus espacios tradicionales para convertirse en actrices dentro del conflicto desarrollado entre

la Iglesia y el Estado. El rompimiento Calles-Cárdenas y el cambio que provocó en la dinámica política de Sonora, representó una oportunidad para la negociación entre estas dos instituciones, así como la posibilidad para cientos de mujeres católicas de participar en este proceso. Se encontraron en un contexto de oportunidad política, que podemos definir como:

dimensiones consistentes —aunque no necesariamente formales, permanentes o nacionales— del entorno político que fomentan la acción colectiva entre la gente. Pueden ser restricciones políticas, factores que desincentivan dicha acción (represión o capacidad de autoridades de presentarse como bloque sólido frente a los rebeldes) ... Son las oportunidades y restricciones cambiantes dentro del Estado, las que proporcionan los huecos que permiten a los actores pobres en recursos participar. (Tarrow, 1997, p. 45)

El contexto era propicio para participar y con ello se catapultó la capacidad de agencia humana de las mujeres católicas laicas. De esta forma, pusieron en marcha distintos repertorios de acción con el objetivo de presionar a las autoridades oficiales y negociar la apertura y reparación de los templos, el regreso de sus sacerdotes y la recuperación de su libertad religiosa. En este apartado analizaré tres estrategias que considero centrales: las peticiones escritas a hacia autoridades locales, estatales y nacionales, la irrupción en espacios públicos a través de marchas, así como actos de presión considerados violentos, física y simbólicamente. Igualmente, abundaré en la participación de las mujeres católicas en el marco de las elecciones a gobernador del estado en 1936.

4.3 Estrategias discursivas y negociación: peticiones para la recuperación de templos y regreso de sacerdotes

El llamado del papa Pío XI en la encíclica *Acerba Animi*, publicada el 29 de septiembre de 1932 a propósito de la nueva ola anticlerical en México,³ fue claro: ante la restricción ejercida hacia el clero y jerarquía católica por

³ La celebración de las fiestas del IV Centenario de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre de 1931 generó malestar entre los políticos más radicales del país, lo cual provocó la reglamentación de la Ley 130 para regular el culto público. Las nuevas disposiciones causaron malestar y polémica en el clero y la comunidad católica, hasta levantamientos violentos. Después de la publicación de la encíclica *Acerba Animi*, el presidente Abelardo L. Rodríguez expulsó al delegado del Vaticano Leopoldo Ruiz y Flores (García Ugarte, 2015, p. 84-91).

parte del Estado, correspondía al laicado asumir la defensa de la Iglesia y la libertad religiosa. En el documento conminó a toda la comunidad católica a que “reclamen combatiendo y reprobando por todos los medios legítimos esta demanda contra las autoridades públicas” (1932, apartado 4).

En el mismo sentido iba el mensaje del delegado apostólico en México, Leopoldo Ruiz y Flores, a la jerarquía, clero y católicos de México en diciembre de 1934, en el que invitaba a la comunidad católica hacer valer sus derechos ciudadanos, a través de las alternativas legales disponibles:

Los católicos como ciudadanos son quienes tienen la grave obligación de defenderse y defendernos porque nosotros no podemos hacerlo. Son los católicos quienes deben aprovechar todos los caminos lícitos para defender sus derechos.⁴

Durante la primera mitad de la década de los treinta, jerarquía, clero y feligresía católica acudieron a las peticiones escritas hacia la autoridad para expresar su inconformidad ante las nuevas leyes y sus interpretaciones que vulneraban la libertad religiosa. El propio obispo sonoreño, Juan Navarrete y Guerrero, manifestó por este medio su parecer ante las autoridades, como puede apreciarse en la carta dirigida al Congreso del Estado ante la Ley 16, que restringía la cantidad de sacerdotes en Sonora, en 1932:

Porque como en otra ocasión tuve el honor de hacerlo notar a esa H. Corporación, la hostilidad a la religión de la inmensa mayoría de los habitantes del estado es injuriosa a los intereses de la Patria, que para su progreso integral necesita de la moralidad, la cual no puede existir sin religión, como por desgracia nos lo demuestra abundantemente los hechos deplorables de que estamos siendo testigos y que no son más que el resultado del ateísmo y de la indiferencia religiosa en que la obstrucción oficial a los esfuerzos moralizadores de la IC, va asumiendo nuestro pueblo.⁵

⁴ Leopoldo Ruiz a la jerarquía, clero y católicos de México, fechado el 12 de diciembre de 1934/ ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Sin tomo/Fascículo 34/Folio 81.

⁵ Obispo Juan Navarrete y Guerrero al H. Congreso del Estado de Sonora, fechada el 15 de agosto de 1932/ ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 62/Fascículo 319/ Folio 91.

Conforme avanzó la década de 1930 y los efectos de la campaña desfanatizadora se expresaban con mayor fuerza, el obispo señaló en varias ocasiones ante el delegado apostólico, que lejos de beneficiar a la diócesis, las protestas públicas implicaban consecuencias como el cierre de escuelas o la propia persecución. Así, a partir de 1933 no se ha localizado documentación que indique una confrontación directa del obispo con las autoridades.

La participación de las mujeres católicas como firmantes de peticiones a las autoridades no dio inicio en la campaña desfanatizadora, hay antecedentes que he mencionado en esta investigación: peticiones para el regreso de los sacerdotes que habían sido expulsados en el gobierno estatal de Plutarco Elías Calles, a partir de la libertad de culto establecida en la constitución de 1917, que han sido reseñadas por Dora Elvia Enríquez Licón (2010, p. 239-276); así también su participación en las peticiones públicas hacia las autoridades federales durante el conflicto religioso desarrollado entre 1926 y 1929, sin embargo, la ocurrida durante la década de los treinta parecería ser la más nutrida, de acuerdo a la documentación.

Se registraron peticiones a las autoridades a partir de 1932, enfocadas a solicitar la autorización para que algunos sacerdotes oficiaran misas, así como el retorno de los mismos luego de su expulsión. Asimismo, fueron enviadas cartas al gobernador Rodolfo Elías Calles en 1934, que los templos católicos fueran puestos en manos de juntas vecinales y no se permitiera la ocupación de los mismos por parte de diversos grupos afines al gobierno. La respuesta fue una rotunda negativa por parte del gobierno estatal.

Para 1935, cuando el gobernador Elías Calles fue llamado a formar parte del equipo del presidente Cárdenas y su presencia en el estado era intermitente, ocurrió un nuevo intento de negociación a través de peticiones escritas, el cual fue igualmente infructuoso. Las peticiones se observan con mayor fuerza y constancia a partir de 1936, con la caída del régimen callista a partir del rompimiento del grupo con el presidente Cárdenas y el posterior desconocimiento de poderes en Sonora por parte del gobierno federal, lo cual brindó un espacio de negociación más propicio para las solicitantes.

Es preciso decir que no todas las peticiones fueron firmadas por mujeres, si bien es cierto la mayor parte de las solicitudes tenían como firmantes principales y secundarias a damas católicas, también se registraron casos de cartas firmadas solo por hombres, para esta investigación pude localizar los casos de Navojoa y Masiaca. Sin ignorar la acotación anterior, es posible asentar que las mujeres católicas laicas no solo encabezaron la mayor parte de las peticiones por escrito a las autoridades, también dirigieron las negociaciones para la reapertura de los templos católicos en el estado, con autoridades de los tres niveles de gobierno y diferentes actores políticos del periodo.

Este tipo de participación no solo influyó en la resolución de un conflicto que se había extendido por toda la década, también representó una coyuntura que permitió el ingreso de estas mujeres a la esfera pública, al ámbito de la política, de la toma de decisiones, espacio que históricamente había privilegiado la presencia masculina.

4.3.1 Recolección de firmas

Las peticiones elaboradas para la devolución de templos en Sonora aducían a un sentido de colectividad. Si bien las firmantes principales generalmente eran tres personas, se asumían como representantes del sentir de la comunidad, por tanto, acompañaban sus solicitudes con varias páginas conteniendo la firma de decenas hasta cientos de mujeres.

La misión de recolectar las firmas de apoyo no se antojaba fácil, pues había vigilancia por parte de las autoridades sobre cualquier actividad relacionada con la religión. Las autoridades municipales informaban con detalle al gobernador sobre la labor que estas mujeres hacían para completar sus peticiones. Fue reportada la señora Ramona Enríquez “persona de la clase ignara y fanática” por llevar a cabo la recolección de firmas. Se sostenía que la mujer era manejada por familias reaccionarias que se aprovechaban de su ignorancia y le impusieron la labor de recolectar firmas por todo el pueblo para solicitar la reapertura de la iglesia (que se encontraba en ruinas). Se dejaba claro que estas actividades no representaban el sentir del pueblo, así también se hacía énfasis en que esta acción era solamente femenina.

No llega a veinte el número de mujeres (hombres no hay) que deseen la apertura del templo, y en cambio la actuación de estas señoras dentro de la iglesia es completamente nociva a la labor que la escuela está desarrollando dentro del artículo 3ro. Constitucional, porque siendo el pueblo tan chico, los mismos niños que reciben la enseñanza socialista, reciben también las enervantes doctrinas de las catequistas, haciendo en las mentes infantiles mayor impresión esto último. Hace tres años que está clausurada la iglesia y el pueblo campesino está conforme y aun las fanáticas no tienen más que resignarse.⁶

A pesar de que, según las autoridades locales, las personas firmantes eran en su mayoría "un grupo minoritario de fanáticas inconscientes de sus actos, arrancando firmas de gentes indiferentes en asuntos religiosos, incluso menores de edad",⁷ la visión externa de un miembro de las fuerzas armadas que reportó su parecer al gobernador, nos deja ver la fuerza que implicó la movilización de estas mujeres en busca de sus objetivos:

Moctezuma, Granados, Oputo, Bacadehuachi, Nácori Chico, Divisaderos, Tepache, Suaqui, Tepupa, Batuc y San Pedro de la Cueva ... el suscrito pudo identificar de manera inteligente que en estos pueblos se ha estado haciendo propaganda religiosa que se relaciona con recoger firmas de los vecinos que probablemente están de acuerdo para ello, con el fin de dirigirse a manera de recurso al señor gobernador del Estado y hasta al señor presidente de la República para que les permitan tener sacerdotes en sus pueblos, que casi aseguro a la fecha ya habrá recibido el señor gobernador la petición mencionada, claro que son consejos de los mismos sacerdotes, valiéndose de los elementos fanáticos, en primer lugar del femenino, y este es de seguro apoyado por el elemento masculino.⁸

Las citas anteriores no solo dan cuenta de la presencia de las mujeres en los espacios públicos promoviendo la participación de la comunidad en su causa, es posible notar la percepción de las autoridades hacia su

⁶ Eucadio Rivera al gobernador Román Yocupicio, fechada al 23 de febrero de 1937/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

⁷ Eucadio Rivera al gobernador, fechado el 29 de febrero de 1936/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 2.

⁸ P.O. Gral. de Brgd. Cmdte. de la Zona, Coronel Inf. del Estado Mayor Felipe Montiel Jaso al gobernador provisional de Sonora, fechada al 20 de mayo de 1936/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 2.

labor: por un lado, minimiza la relevancia de la actividad por carecer de importancia y ser llevada a cabo solo por mujeres; por otro, se resalta la dirección del clero sobre el sector femenino, eliminando de tajo la capacidad de agencia de las mujeres.

4.3.2 Autorreconocimiento de estatus y derechos

Una de las características que comparten las peticiones por escrito hacia las autoridades firmadas por mujeres a fin de solicitar la reapertura de templos en Sonora, es el auto reconocimiento de las mismas como ciudadanas primero y católicas después. Si bien es cierto, la constitución de 1917 no reconocía la ciudadanía plena de las mujeres, pues no tenían derecho a votar y ser votadas, durante las décadas de los veinte y treinta del siglo XX, miles de mujeres mexicanas ejercieron los derechos consagrados en la carta magna para formar parte de la configuración y reconfiguración de la ciudadanía posrevolucionaria.

Para Joceliyn Olcott, durante el periodo posrevolucionario la gente entendía la ciudadanía “menos como un conjunto de leyes y exclusiones que como un conjunto de procesos sociales, culturales y políticos, que le dan forma y reflejan el discurso y las prácticas de la política contemporánea” (2005, p. 6). Así, para considerarse un verdadero ciudadano revolucionario se debía demostrar:

lealtad patriótica, distinguiéndose de los cosmopolitas *vendepatrias* [traidores] del porfiriato ... Las facciones competían para definir las características del nacionalismo revolucionario, pero como mínimo ellos cuestionaban las lealtades no solo a gobiernos e inversionistas extranjeros, sino a entidades internacionales como la Iglesia católica y luego el partido comunista. (p. 8)

Igualmente, señala que el ejercicio de la ciudadanía revolucionaria derivó de tres tradiciones masculinas que retrataban la conciencia del “sincero” y “auténtico” revolucionario y promovían una ciudadanía concentrada en el bienestar colectivo: servicio militar, compromiso cívico y sindicalismo (p. 12).

Así, en un sistema doblemente excluyente, primero hacia lo femenino, luego hacia lo católico, ¿cómo fue posible para las mujeres católicas asumirse como ciudadanas? Si seguimos la definición que Ana Lau bosqueja de ciudadanía, como "la práctica política de obtención de derechos políticos, civiles, sociales y económicos y al hecho de gobernar y ser gobernados" (Lau Jaivén, 2006, p. 8), podemos ver que las mujeres católicas acudían a la práctica ciudadana primero conociendo sus derechos, luego exigiendo el reconocimiento y respeto a los mismos, en este caso el derecho a la libertad religiosa.

En el oficio enviado por el episcopado al presidente de la república en septiembre de 1935, a propósito de la educación socialista, se puede observar claramente el discurso que siguió la comunidad católica para estructurar sus peticiones, con base en los derechos establecidos en la Carta Magna: a) la libertad de conciencia establecida en la Constitución mexicana, b) el compromiso de las autoridades mexicanas de no perseguir ciudadanos con base a sus creencias, y c) las leyes contrarias a la religión violan los artículos 24 y 130 de la Constitución y por lo mismo no pueden ni deben subsistir.⁹

En ese mismo sentido fueron redactadas las cartas firmadas por mujeres católicas en Sonora. Francisca Vda. de Peñúñuri y María Miranda, vecinas de Arivechi, enviaron un comunicado al gobernador del estado, solicitando la reapertura del templo en su población:

Somos católicas y el ejercicio de la expresada religión está ampliamente permitido por la constitución federal que en su artículo 24 declara que "todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade, para practicar las ceremonias, devociones o actos de culto respectivo en los templos o en su domicilio particular", de donde se desprende lógicamente que aquel ejercicio demanda el uso de un templo a que naturalmente tienen derecho los fieles mexicanos para realizar la ceremonia de su culto interno-prescrito por la religión de su profesión.¹⁰

⁹ Carta pastoral colectiva que el Episcopado Nacional dirige a los muy Il. cabildos, al clero secular y regular y a todos los fieles de la república sobre los derechos cívicos de los católicos, fechada el 25 de diciembre de 1934/ ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 73/Fascículo 277/Folio 5-7.

¹⁰ Francisca P. Vda. De Peñúñuri y María Miranda al gobernador, fechada al 26 de febrero de 1936/AGES/ Oficialía Mayor/ Serie cultos y templos/Tomo 3.

De igual forma, las peticiones hacían referencia a la ilegalidad que suponían las acciones de la campaña desfanatizadora, pues a su entender el gobierno estatal tomó atribuciones que no le correspondían y faltó a su misma reglamentación al expulsar a los sacerdotes. Ana Luisa de Riego y otras firmantes señalaban en sus cartas que se les quitaban sus derechos de ciudadanía otorgadas por la constitución al infringir en las garantías personales de los sacerdotes desterrados, así también en prohibirles la libertad de culto establecida en la carta magna; igualmente, al expropiar los bienes de la iglesia y dejarlos en el descuido, pues fueron destruidos o profanados. De la misma forma, dijeron que se había infringido la propia ley que señalaba el número de sacerdotes permitido en el estado, al expulsarlos a todos de Sonora.¹¹

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

Repetidas instancias se presentaron ante el ejecutivo para que fueran reconsideradas las medidas que se dictaron y para que se nos reconociera nuestro derecho de profesar nuestras creencias religiosas y practicar las ceremonias, devociones y actos de nuestro culto en los templos, pero tales gestiones nunca tuvieron resultado, pues ni siquiera merecimos contestaciones categóricas, faltándose el respeto a nuestro derecho de petición y así han continuado las cosas hasta ahora, con notoria infracción de las leyes, un positivo agravio de nuestras garantías constitucionales que continúan violándose y teniéndose como letra muerta las disposiciones legales en materia de culto que son del resorte exclusivo del gobierno federal y por lo mismo no compete al estado su aplicación; con lo que por otra parte se ha hecho la prevención terminante de la constitución política local, que solamente faculta a los funcionarios y autoridades locales para ejecutar los actos que según las leyes del mismo estado, le competen.¹²

11 Ana Luisa de Riego, Josefa M. Vda. de Contreras al gobernador, fechada al 23 de marzo de 1936/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 3.

12 Carmen T. de Rodríguez y María V. de Genesta, al gobernador, fechada al 23 de marzo de 1936 /AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 4.

4.3.3 Recursos discursivos

De acuerdo a la definición de política planteada por Hanna Arendt, solo es posible tratar los asuntos de interés común a través de la palabra, así “el discurso permite presentarse ante los otros y establecer (y/o aceptar) un espacio compartido (un lugar común, público) en el que se respeta la pluralidad y puede surgir algo nuevo, manifestación de la libertad humana” (Retamozo, 2009, p. 73). Para el caso que nos ocupa podemos ver que además de hacer énfasis en el marco legal que amparaba sus peticiones, las cartas firmadas por mujeres católicas estaban vestidas de recursos discursivos a fin de construir un argumento convincente para sus destinatarios, y a la postre interlocutores.

En su ensayo *“Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”*, Jürgen Habermas analiza las interacciones entre creyentes y no creyentes en el marco de una esfera pública en las democracias liberales. Asienta que los creyentes deben asumir el requisito de “traducción” al hacer uso público de la razón, es decir despojar sus argumentos de retórica religiosa, a fin de lograr un mejor entendimiento de sus propuestas (2001, p. 35). Las peticiones analizadas responden en lo general a la lógica de traducción, pues utilizan lenguaje y argumentos basados en las propias leyes liberales.

Las mujeres católicas siempre se dirigieron con respeto a la investidura de las autoridades que recibirían sus misivas, dejando claro que la resolución a sus peticiones no solo recaía en el respeto a la ley sino en la honorabilidad de los gobernantes en turno, resaltando elementos valorados en la construcción de la masculinidad como la caballeridad y la gallardía.

Las señoras F.D. de Mungarro, Santos Mungarro y María de Jesús Mungarro, exaltaron dichas características en su petición al gobernador Román Yocupicio: “No dudamos, C. gobernador, que la gallarda y patriótica actitud que usted ha impreso a sus actos en el tiempo que lleva al frente de los destinos del estado, reparará la torpeza que gobernantes secarios han cometido con el pueblo creyente de Sonora”.¹³

¹³ F.D. de Mungarro, Santos Mungarro y María Jesús Mungarro al gobernador, fechada al 10 de julio de 1937/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 3.

María R. de Bours, Carmen Bours y Manuela Bours, se dirigieron al gobernador Ramón Ramos, solicitando la reapertura del templo y su reparación, exaltando las consecuencias que una respuesta positiva traería a la imagen del mandatario, sin embargo, la respuesta fue negativa, sin posibilidad de negociación:

Después de reparados los graves daños y perjuicios, distaremos aún muchísimo de la libertad religiosa inherente e inseparable de todo ser humano, y base y fundamento de toda otra libertad; pero seguiremos pidiendo conforme al derecho que nos asiste. Si usted señor gobernador da favorable contestación a la presente, las generaciones de Sonora actual y venideras lo aclamarán como a otro Costantino, por haber dado el primer paso para devolver la libertad y la paz a este pobre pueblo tan vejado y tan tiranizado.¹⁴

Las señoras Ana Luisa de Riego y Josefa M. Vda. de Contreras, de Ciudad Obregón, apelan a las cualidades del gobernador Jesús Gutiérrez Cázares para solicitar el regreso de los sacerdotes expulsados de Sonora y la apertura de templos: de su sano criterio y espíritu de equidad esperamos que atenderá usted nuestra petición, expresión del anhelo de todo el pueblo, con lo que hará cesar un estado de cosas reprobado prácticamente por todas las naciones civilizadas de la tierra.¹⁵

Otro recurso discursivo presente en las cartas hacia las autoridades era dejar claro que los argumentos expuestos venían desde un lugar de razón. Lejos de la imagen con la que son descritas por las autoridades municipales, las mujeres firmantes se presentan, no solo como ciudadanas y católicas, también se asumen como seres racionales y, sobre todo, no fanáticas.

Un grupo de damas católicas de Sahuaripa, representadas por Adolfina Trujillo, expresaron al gobernador Rodolfo Elías Calles su preocupación en torno a las medidas tomadas durante la campaña desfanatizadora, asumiendo respeto de las leyes y las autoridades, estableciendo que tie-

14 Manuela Bours, Carmen Bours y María R. Bours al gobernador, fechada al 23 de noviembre de 1935/AGES/ Oficialía Mayor/ Serie cultos y templos/ Tomo 3.

15 Ana Luisa de Riego y Josefa M. Vda. de Contreras al gobernador, fechada al 23 de marzo de 1936/AGES/ Oficialía Mayor/ Serie cultos y templos/ Tomo 3.

nen una base de razón, la cual ellas comparten, colocándose en el mismo plano de su interlocutor:

estamos persuadidas, como quien más, de que las sabias disposiciones del gobierno, reposan siempre en la incommovible base de la razón y tienden al mejoramiento evolutivo de la sociedad; en consecuencia, tales disposiciones que reflejan el interés general, nos merecen todo respeto y nos imponen la ineludible obligación de acatarlas.¹⁶

La misma Adolfinia aborda en su misiva el asunto del fanatismo y explica al gobernador que en su pueblo no existe, por tanto la "cuestión religiosa como problema político no existe".¹⁷ Agrega a su argumento que la práctica de la religión católica es asumida completamente por las mujeres, lo cual debería restar preocupación a las autoridades.¹⁸

Con respecto a los templos, además de insistir en su reapertura, las firmantes hacían énfasis en el valor del inmueble para la comunidad, más allá del servicio espiritual que ahí se ofrecía. Además, destacaban que la construcción de los mismos había sido posible gracias a los católicos, por tanto, a ellos correspondía su uso y administración:

Vimos confiscado y profanado nuestro templo parroquial de esta ciudad, así como el vecino mineral de La Aduana, construidos ambos por nuestros creyentes antepasados para tributar en ellos al ser Supremo el culto que le es debido.¹⁹

Aunque cuando no fuera materialmente el mejor ornato de la población, por su antigüedad y solidez que ha resistido por más de un siglo la fuerza de los elementos ... ofreciendo un refugio seguro a sus habitantes, merecía de estos todo su cuidado y esmero, conservarlo como su mejor monumento.²⁰

16 Adolfinia Trujillo al gobernador, fechada al 28 de agosto de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 3.

17 *Idem.*

18 *Idem.*

19 Teodosia Oviedo, Refugio Oviedo y Leticia Corbalá, fechada al 18 de marzo de 1936/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 3.

20 Varias alamedenses al gobernador Emiliano Corella, fecha al 23 de abril de 1935/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 3.

En las peticiones enviadas por las mujeres católicas hacia las autoridades estatales, las demandas son específicas y se circunscriben en el marco de los efectos de la campaña desfanatizadora. A diferencia de lo ocurrido en otros estados, donde la comunidad católica expresó con fuerza su desacuerdo contra las medidas anticlericales y el reparto agrario (Fallaw, 2013, p. 222), en Sonora la resistencia se concentró en el conflicto religioso.

A pesar de que el obispo Navarrete se expresó en varias ocasiones en contra de la Revolución, los escritos firmados por mujeres católicas no muestran desacuerdo con el proyecto revolucionario, fueron enfáticas al hablar de su patriotismo y su apoyo para la consolidación de los planes estatales. Podemos entrever lo que Patience Schell llama una identidad política católica, que implicaba ser revolucionaria a través de la acción social de la iglesia (Schell, 2007, p. 120).

Emilia Salido, residente de Álamos, solicitó al gobernador que se retirara la bandera rojinegra del templo y se sustituyera por la bandera mexicana, para que “no ocupe un lugar secundario la que constantemente nos está recordando los triunfos de nuestros antepasados”.²¹ Las señoras María B. de Escobell y Carmen T. de Rodríguez, de Empalme, se dirigieron al Dr. Alfonso C. Katen, Supte. Fuerza Motriz y Máquinas, para solicitar la desocupación de un templo, que al momento funcionaba como escuela para obreros sindicalizados. Dentro de los objetivos de la educación socialista en Sonora se encontraba la instrucción hacia los adultos de la clase trabajadora y las firmantes resaltaron la importancia de respetar el derecho de los obreros:

Pedimos se nos conceda desocupar el centro católico que todavía hasta la fecha está en poder de los profesores del lugar; deseando tenerla en nuestro poder para hacerle reparaciones pues por el momento se encuentra en muy malas condiciones; al mismo tiempo se les debe poner en conocimiento a los obreros que pidan un edificio para escuela porque tienen derecho a ello.²²

21 Emilia Salido al gobernador, fechada el 30 de agosto de 1935/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 3.

22 María B. de Escobell y Carmen T. de Rodríguez al gobernador, fechada al 17 de agosto de 1936/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 4.

Igualmente, Carolina B. de Aguayo, Emilia Trujillo, Mercedes H. de Silva y “mil firmantes más” expresaron al gobernador su apoyo al gobierno revolucionario, el respeto por las leyes, y su adhesión al proyecto de Lázaro Cárdenas y del propio gobernador.²³

La llegada de Lázaro Cárdenas del Río a la presidencia de la república en diciembre de 1934 y su posterior ruptura con el grupo callista, representó un parteaguas en la vida política nacional y estatal. Para la comunidad católica sonorensis implicó la posibilidad de abrir un espacio de negociación que había sido negado con anterioridad, pues el presidente “restringió los ataques directos a las creencias católicas para calmar los conflictos provocados por la cuestión religiosa” (Fallaw, 2013, p. 220).

Según Olcott, particularmente después de la ruptura del presidente Cárdenas con Calles, las peticiones a los gobiernos estatales frecuentemente indicaban que el cardenismo prometía un renacimiento de la revolución (2005, p. 10). Para el caso de los documentos analizados es posible identificar esta tendencia, pues además de incrementarse la interlocución con las autoridades en este periodo, los discursos expuestos por las católicas planteaban un antes y un después, un nuevo espacio de negociación, colocando al gobierno vigente en la posición superior a su antecesor, cuyas “disposiciones arbitrarias” provocaron el conflicto religioso.

Teodosia Oviedo, Refugio Oviedo y Leticia Corbalá, de Álamos, sugieren un ejemplo de lo expuesto, pues establecieron en su misiva que consideraban inútil intentar un diálogo con el gobierno anterior, dado que “quien había violado conscientemente derechos inalienables del pueblo, no hubiera atendido ninguna instancia para restituirlos”. Así, se dirigen con nuevos ánimos al gobernador Yocupicio:

Al ascender usted al poder y al leer las manifestaciones públicas en las cuales se manifestó Ud. Respetuoso de todos los derechos y dispuesto a hacerlos efectivos, esperamos que daría satisfacción a los anhelos populares, otorgando la íntegra libertad religiosa y devolviendo al pueblo creyente todo lo que despóticamente se le había arrebatado.²⁴

²³ Carta de Carolina B. de Aguayo, Emilia Trujillo y Mercedes H. de Silva al gobernador, fechada al 9 de enero de 1937/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 4.

²⁴ Teodosia Oviedo, Refugio Oviedo y Leticia Corbalá al gobernador, fechada al 18 de marzo de 1936/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 3.

Carolina B. de Aguayo, Emilia Trujillo y Mercedes H. de Silva, expresaron al gobernador Yocupicio la urgencia de que el problema religioso fuera resuelto, a partir de la postura más laxa hacia las actividades de la Iglesia católica y los avances en el tema que observaban en estados vecinos. Indicaron conocer las declaraciones del presidente Cárdenas que les hacían saber “no existía legalmente un estado de persecución religiosa”, por ello interpretaban que el gobierno federal estaba dispuesto a reconocer su derecho a la libertad religiosa. Asimismo, asumían que dichas condiciones deberían replicarse en Sonora, pues mantener los templos cerrados y no permitir el regreso de los sacerdotes a Sonora “entraría esta en pugna con los lineamientos marcados por el gobierno federal”. Esperaban, continúa la carta, se siga el ejemplo de Sinaloa, en donde el derecho al culto se había reestablecido.²⁵

4.3.4 Interlocución con tres niveles de gobierno y actores locales

Dado que el cierre de los templos en Sonora involucró al gobierno de la república, pues se ordenó su clausura a través de decretos presidenciales, las mujeres católicas extendieron sus peticiones y gestiones hacia las autoridades federales. Así, las damas católicas se convirtieron en interlocutoras de funcionarios de los tres niveles de gobierno, y llevaron a cabo un ejercicio de triangulación con autoridades estatales y municipales para hacer posible la reapertura de los templos en todo el estado.

Vecinas de Empalme informaron en su comunicado al gobernador Yocupicio que habían establecido contacto con el presidente de la república para llevar a cabo sus gestiones: “hemos remitido memoriales al ciudadano presidente de la república, nos informó que debían solicitarse ante el gobierno del estado”.²⁶

Francisca P. Vda. de Peñúñuri y María Miranda, de Arivechi, también acudieron al presidente Cárdenas para solicitar la reapertura del templo, y el gobierno federal las envía de nuevo a negociar con el estado:

²⁵ Carolina B. de Aguayo, Emilia Trujillo y Mercedes H. de Silva al gobernador, fechada al 23 de marzo de 1936 / AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 4.

²⁶ Vecinas de Empalme al gobernador, fechada el 4 de marzo de 1936/ AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 4.

Las suscritas, damas católicas mexicanas, informan gobernador que enviaron misiva al secretario de gobierno para solicitar la devolución y reapertura del templo y le copian la respuesta en esa carta: Deben dirigirse al C. gobernador de esa entidad por ser asunto de su competencia, en virtud de encontrarse en templo que se indica retirado del culto público.²⁷

El 29 de junio de 1937, el gobernador Román Yocupicio se dirigió a las señoras Refugio D. de Larrañaga y Amelia G. de Soto para informarles sobre los avances en el proceso para la reapertura del templo de Masiaca. En el texto, acusa recibo de un informe de la Secretaría de Gobernación, en el cual se reseñan las gestiones realizadas por el comité de damas católicas, asimismo les hace saber que se encuentra “tratando el asunto con el gobierno federal, mientras no se derogue el acuerdo presidencial el ejecutivo estatal no puede hacer nada”. Igualmente, “hace un llamamiento a ustedes para que tengan paciencia y calma y esperen la resolución definitiva del gobierno federal”.²⁸

Una vez autorizada la reapertura del templo, las solicitantes debían dirigirse a la autoridad municipal, quien finalmente se hacía cargo de la entrega a la junta vecinal correspondiente, bajo instrucción previa del gobernador. Como puede verse, el procedimiento legal que implicó el regreso de los templos a la comunidad católica envolvió una serie de intercambios y negociaciones con funcionarios de los tres niveles de gobierno, además de un ejercicio de petición constante y seguimiento estricto a cada comunicado de la autoridad. El estudio del proceso de reapertura de los templos a través de solicitudes por escrito da cuenta de que la presión ejercida por las peticiones y la gestión constante de las damas católicas permitió construir un espacio de negociación con las autoridades estatales y federales que a la postre permitió el cumplimiento de sus objetivos.

Además de convertirse en interlocutoras de autoridades municipales, estatales y federales, el conflicto religioso en Sonora, colocó a las mujeres católicas laicas en un espacio de negociación con otros actores loca-

²⁷ Francisca P. Vda. De Peñúñuri y María Miranda al gobernador, fechada al 22 de febrero de 1936/ AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 4.

²⁸ Gobernador a Refugio D. de Larrañaga y Amelia G. de Soto, fechada al 29 de junio de 1937 AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

les, a fin de gestionar la apertura de templos. Refugio L. de Larriñaga, de Navojoa, envió al gobernador Román Yocupicio un telegrama en el cual le informó que se habían realizado gestiones con los sindicatos de choferes y costureras, además de ejidatarios, a fin de que firmaran cartas de conformidad con el regreso del templo a la comunidad católica, dado que dichas agrupaciones ocupaban el inmueble desde 1934.²⁹

Otros actores importantes dentro de la campaña desfanatizadora en Sonora fueron los profesores federales. El 1 de junio de 1937, según reporte del presidente municipal de Empalme al gobernador, se presentaron ante él las damas católicas organizadas solicitando la reapertura del templo, pues contaban con autorización escrita por parte del gobernador. La petición no podía ser cumplida, pues dentro del inmueble se encontraba instalada una escuela federal. Así, se llevó a cabo una negociación entre las mujeres católicas y el director de la escuela:

El director dijo que solo podía recibir esa orden de la Dirección de Educación Federal. Las señoras se ofrecieron a pagar el costo de la llamada con Elpidio López, director de Educación Federal en el Estado. La señora Saturnina I. de López tomó las negociaciones.

Enseguida manifestó la señora de López, que el profesor López le daba un plazo de 15 días para entregar el templo de que se trata, por estar ocupado por la escuela federal y haber necesidad de terminar el año escolar; manifestó la misma señora el templo podía ser entregado el próximo sábado.³⁰

Una vez que se logró el objetivo de reabrir los templos y reanudar el culto católico, los comunicados al gobernador abundaron, a fin de felicitarlo por “su espléndida actitud”³¹ y la “gratitud sincera por concedernos la petición”.³² Es posible ver cómo, aún después de lograr su objetivo inicial, las mujeres mantuvieron un espacio de comunicación con el gobierno municipal y estatal para asuntos relacionados con la religión católica.

29 Refugio L. de Larriñaga al gobernador, fechado el 1 de junio de 1937/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/tomo 3.

30 Presidente municipal de Empalme al gobernador, fechado al 1 junio 1937/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 4.

31 Mariana de Araiza al gobernador, fechado al 14 de mayo de 1937/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

32 María J. Vda. de Hurtado, Carolina B. de Aguayo y Guadalupe R. Vda. de Acedo al gobernador, fechada al 15 de mayo de 1937/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 4.

Como ejemplo, el presidente municipal de Álamos, José María Palomares, informó al gobernador sobre el paradero de algunos objetos como la campana del templo³³, dejando en evidencia que las autoridades dieron seguimiento a otra de las peticiones planteadas en las cartas: la recuperación de objetos sustraídos de los templos católicos cuando fueron ocupados por diversas agrupaciones.

Así también, la buena relación del grupo de damas católicas con las autoridades, se expresa en la solicitud que realizó la señora Mariana de Araiza, de Ciudad Obregón, quien solicitó al gobernador, a través del presidente municipal, un permiso “para venta de cerveza exento impuestos en kermesse. Utilidades en beneficio terminación templo”.³⁴ Al día siguiente de la solicitud, el ejecutivo concedió el permiso sin objeciones.³⁵

4.4 “El gobierno no puede más que Dios”. Visibilidad e irrupción de espacios públicos

Anacleto González Flores, quien participó en el movimiento armado iniciado en 1926, publicó en su periódico *El Guerrillero*, el artículo “La libertad no se pide, se arrebató”, en noviembre de 1935, en el cual instaba a los católicos a tomar por la fuerza sus derechos.³⁶ Por todo el país ocurrieron incidentes violentos que fueron controlados por el Estado. En Sonora, se registró un brote violento en el pueblo de Tonichi, ubicado en la sierra, en el cual murieron dos personas, entre ellos el comisario y un maestro rural. El movimiento, que fue encabezado por Luis Ibarra, participante del movimiento armado católico en 1926, tuvo expresiones en otros municipios del estado, aunque sin víctimas fatales, y fue apagado después de varios días de tensión.³⁷

Inicialmente, el movimiento fue atribuido al obispo Navarrete, quien declaró ante la prensa de Estados Unidos que no tenía nada que ver con los levantamientos. Igualmente estableció contacto con el delegado apostólico en México, monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, para hacerle saber

33 Presidente municipal de Álamos al gobernador, fechado al 25 de enero de 1938/ AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

34 Presidente municipal de Álamos al gobernador, fechado al 2 de agosto de 1938/ AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

35 Gobernador al presidente de Álamos fechado al 3 de agosto de 1938/ AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

36 Copia del periódico *El Guerrillero*, del Distrito Federal, fechado el 27 de noviembre de 1935/ASV/Archivo de la Delegación.

37 “No hay novedad en el frente” publicada en el periódico *El Pueblo* de Hermosillo, Sonora, el 25 de octubre de 1935, p. q.

que ninguno de los hechos violentos era su responsabilidad: “he sabido que me achacan a mí ciertos movimientos armados acaecidos en este estado. Declino absolutamente toda responsabilidad. Me he mantenido entre los límites de mi santo ministerio, diciendo la verdad y conservándome absolutamente neutral”.³⁸A pesar de lo dicho por el obispo, el trabajo de Ángel Encinas Blanco sobre dicha rebelión, recoge testimonios que dan cuenta de una comunicación entre el prelado e Ibarra, sin embargo, las autoridades estatales no procedieron contra Navarrete (1984, p. 455).

Justamente, la neutralidad a la que se refería el obispo Juan Navarrete en su misiva era una instrucción directa de la Santa Sede, que ante las diferentes expresiones de violencia presentadas en el país, ordenó a los obispos y sacerdotes: “tratándose de defensa armada es necesario absolutamente que nos mantengamos SINCERA Y LEALMENTE en la línea propuesta, a saber: no ayudarla ni estorbarla”.³⁹ Pocos años antes, en 1932, la Santa Sede, vía delegado apostólico, reprobó el uso de las armas bajo cualquier circunstancia.⁴⁰

La posibilidad de cualquier expresión violenta por parte de los católicos sonorenses era mínima, pues en primera instancia no se contaba con un referente de organización en ese sentido, y la vigilancia estricta por parte del gobierno estatal para evitar la práctica religiosa hacía complejo realizar cualquier tipo de confrontación. Juan Navarrete reportó ante el delegado apostólico sobre las consecuencias sufridas por aquellos seglares que apoyaron su proyecto. El obispo manifestaba su temor por alzar una nueva protesta en contra de la educación socialista pues esperaba represalias: “lástima que en esta diócesis se suele ejercer contra las pacíficas mujeres que no tienen otra culpa que creer en Jesucristo y amarlo”.⁴¹

Aun con la vigilancia por parte del Estado, se registraron incidentes, que si bien no se equiparan a los brotes de violencia llevados a cabo en la sierra de Sonora y en otras partes del país, sí representan irrupciones en

38 Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, sin fecha. ASV/Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 62/Fascículo 350/folio 76.

39 Orientaciones y normas dadas por la Santa Sede y por el Exmo. Y Rvmo. Sr. Delegado Apostólico, impreso en 1935/ ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 62/Fascículo 350/Folio 121.

40 Declaración del delegado apostólico a la prensa, fechada el 28 de julio de 1932. / ASV/Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 54/Fascículo 284/Folio 120.

41 Juan Navarrete a Leopoldo Ruíz, sin fecha/ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 68/Fascículo 350/Folio 50.

la escena pública, visibilizando la inconformidad de un grupo específico ante las medidas tomadas por el gobierno.

La tarde del 20 de junio de 1935, la tranquilidad del centro de la ciudad de Hermosillo se vio interrumpida por una protesta ciudadana que, según las autoridades municipales, estaba compuesta en su mayoría por mujeres con actitud “amenazante”, quienes gritaban improperios contra el presidente municipal y el gobernador del estado. De acuerdo a la versión de la policía municipal:

un grupo numeroso de mujeres se había aglomerado en la Plaza Zaragoza en forma desordenada y amenazadora, profiriendo denuestos contra las autoridades municipales y del gobierno del estado, por lo que incontinenti se dispuso: que se traslada el suscrito en compañía de los agentes de policía (cinco) que se consideraren necesarios a efecto de mantener el orden y evitar la comisión de algún delito ... Que encontró a un grupo numeroso de personas en su mayoría mujeres, en actitud amenazante por lo que se les ordenó se disolviera el grupo y se retiraran del lugar ... retirándose el grupo en dirección de la calle Comonfort, pero al llegar en la esquina con la de Urrea, se encontró ahí con la profesora Antonia Figueroa, quien les excitó a que se regresaran diciendo “que el gobierno no podía más que Dios” y que no le hicieran caso a la policía, se le hizo caso el grupo de mujeres echándose encima de los tres agentes que estaban cerca quienes atropellaron, dirigiéndose las mujeres al kiosco de la plaza, en donde varias de ellas tomaron la palabra expresando que tenían que recuperar a toda costa las iglesias, ya que el gobernador no le daba garantías al pueblo (Almada, 2009, p. 251).

El 19 de junio de 1934, en pleno auge de la campaña desfanatizadora, el profesor federal Elpidio Juárez denunció ante el gobernador Elías Calles que un grupo de mujeres, todas exprofesoras cesadas, acompañadas por jóvenes “manejados por caciques”, interrumpieron un mitin del PNR local. Que al momento de tomar la palabra el tercer orador, se vio interrumpido por rechiflas y gritos de quienes protestaban dado que al día siguiente dicha agrupación política, junto a la Unión Campesina, tomarían posesión de la Iglesia. El denunciante pidió apoyo, pues temía que este grupo impi-

diera la ocupación del extemplo, dijo además que tenía la lista de personas que habían lanzado “blasfemias contra el gobierno”.⁴²

El ocho de mayo de 1936, un grupo de católicas decidió organizar una protesta por fuera del Palacio de Gobierno, para exigir la devolución de los templos. Al no ser recibidas, decidieron apersonarse en la oficina del gobernador e intentaron abrir la puerta del recinto, mediante golpes acompañados de gritos. La reacción a tal manifestación pública fue apabullante. Más de 100 cartas fueron recibidas en apoyo al gobernador y condenando la actuación de las mujeres que participaron en ese evento.

El Bloque Juvenil Revolucionario en Obregón envió un comunicado al gobernador del estado, en junio de 1935, en el que informaban sobre un suceso poco común, el extemplo católico que ocupaba la organización había sido atacado:

La bandera rojinegra que ondeaba en el ex templo católico, bandera que simboliza todas las excelsitudes de la educación socialista, defensora de la clase oprimida, del obrero, fue quemada y pisoteada; así como la señorita profesora Francisca Maytorena, por ser una de las más entusiastas defensoras del socialismo y propagandistas de él fue ofendida como mujer y como representante del gobierno y su ideología, por individuos intrigados por damas del elemento clerical y enemigas del gobierno, por cuyas causas pedimos que sean castigadas dichas damas como autoras intelectuales de ambos delitos y que sean castigados de acuerdo con lo que corresponda, los autores materiales.⁴³

A las siete horas del día, el agente de policía Pablo Zamora informó a sus superiores que la puerta de la iglesia había sufrido una fractura y la bandera rojinegra que estaba izada en el campanario había sido quemada, encontraron tres huellas, de un hombre, una mujer y un niño o muchacho. Procedió a realizar una investigación.

Primero entrevistó al joven Francisco Gómez, quien dijo que la señorita Elena Rosales le había ofrecido dos pesos por quemar la bandera ro-

42 Profesor Elpidio López al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechado el 19 de junio de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 1.

43 Eusebio Valdez al gobernador Emiliano Corella, fechada el 9 de julio de 1935/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

jinegra, respondió que no por temor, le contó a su madre quien le dijo que no se metiera en enredos. La señorita le invitó a ver, aunque no participara. A las cuatro de la mañana se paró junto a la banqueta de la sacristía, en la puerta del lugar estaba la señorita Artemisa Esquer, y saliendo el Sr. Bernardino Gaxiola y Jesús Paredes, el primero cargaba un carrizo largo. Ahí reparó en que ellos habían quemado la bandera.

En su declaración ante las autoridades, Bernardino Gaxiola dijo que hace algunos días la señorita Carmen S. de Álvarez le llamó para hacer un "negocito". En pocas horas se reunieron con ella, Elena Rosales, Artemisa Esquer, José Jusacamea y Jesús Paredes. Ahí le dijo doña Carmen que iban a quemar la bandera y Artemisa le entregó un "fierro" con el que forzaría la puerta. El declarante informó que cuando abrió la puerta de la iglesia entraron Rosales, Esquer con una niña que la acompañaba y Jesús Paredes, que Artemisa llevaba un carrizo con un isopo para quemar la bandera. Él se subió a los hombros de Paredes y con el carrizo encendido prendió fuego a la bandera. Por último, dijo que por el negocito doña Carmen le había ofrecido tres pesos, que todavía no pagaba. Paredes fue invitado por Gaxiola y su declaración fue en los mismos términos que su supuesto cómplice.

Según José Jusacamea, él fue abordado por la señorita Artemisa Esquer cuando pasaba por la esquina de la iglesia. Le propuso un negocio y que se volviera como a media noche. Dijo haberse presentado a media noche o en la madrugada y vio a los acusados salir de la iglesia, ahí se dio cuenta de que habían quemado la bandera. La señorita Artemisa presentó su declaración y negó cualquier intervención en el hecho. La señorita Rosales declaró en los mismos términos. A pregunta expresa respondió que Bernardino Gaxiola comía en su casa "en calidad de arrimado". Se realizaron careos entre las mujeres y los autores materiales, quienes se sostuvieron en sus versiones.⁴⁴

El gobernador decidió multar a las tres mujeres, como autoras intelectuales, con 200 pesos o 60 días de cárcel, mientras que los autores materiales fueron multados con 50 pesos o dos semanas en prisión, dada su

⁴⁴ Comisario de policía José G. Moreno al gobernador Emiliano Corella, fechado al 7 de junio de 1935/AGES/ Oficialía Mayor/ Serie cultos y templos/Tomo 3.

colaboración para resolver el caso.⁴⁵ Los varones fueron internados en la cárcel pública,⁴⁶ y liberados a los pocos días después de pagar su multa.

Miembros del Bloque Juvenil Revolucionario de varias partes del estado hicieron saber al gobernador que estaban enterados del incidente y que esperaban un castigo ejemplar para quienes habían participado en el mismo, “no importante sexo, edad posición social, etc”:

Por la prensa del estado, y por distintos conductos fidedignos ha llegado a nuestro conocimiento los hechos acaecidos recientemente en la comisaría de Córorit y que llevaron a cabo un insignificante grupo de elementos impreparados e instigados por damas fanáticas hechos que vienen a probar la labor que del otro lado de la frontera y del vecino estado de Sinaloa desarrollan los curas y sus secuaces por conductos distintos.⁴⁷

El gobernador Emiliano Corella prometió a los grupos dar castigo ejemplar a los y las responsables. Elena Rosales, por su parte, pidió al gobernador condonarle la multa por estar insolvente y tener a su madre enferma. El mandatario accedió.⁴⁸ Carmen S. de Álvarez también estableció contacto con Corella, protestando y negando su participación, sin embargo no hay registro de una respuesta hacia su comunicado.

Otros hechos que pueden ser calificados de violentos se llevaron a cabo por mujeres, tal es el caso de la apertura forzada de los templos de Navojoa y Empalme,⁴⁹ en ambos casos las negociaciones para el regreso de las iglesias ya estaba avanzada y las tomas pueden ser interpretadas como muestra de presión por parte de las solicitantes para apresurar el trámite. En cualquier caso, estos incidentes dan cuenta de un grupo de la sociedad agraviado y que, a pesar de la percepción de su obispo, estaba dispuesto a utilizar incluso métodos violentos para recuperar su libertad religiosa.

45 Gobernador Emiliano Corella al tesorero del estado, fechado el 18 de junio de 1935/ AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

46 Presidente municipal Gregorio Dávila al gobernador Emiliano Corella, fechado al 11 de junio de 1935.

47 José M. Ortiz al gobernador Emiliano Corella, fechada el 15 de junio de 1935/ AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 3.

48 Gobernador Emiliano Corella a Elena Rosales, fechado el 10 de julio de 1935/ AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/ Tomo 3.

49 Pascual Contreras al gobernador Román Yocupicio, fechado al 6 de junio de 1937/ AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

4.5 La elección de 1936, contexto de oportunidad política: participación de mujeres católicas en apoyo a Román Yocupicio

La participación de la comunidad católica en la política electoral tuvo su momento de auge con la fundación del Partido Católico Nacional y su intervención en las elecciones de 1912. Tras la crisis Iglesia-Estado desatada desde 1914, los espacios político-electorales fueron prácticamente cancelados para los católicos, a pesar de ello, durante la década de los treinta, algunas facciones penerristas temían que la comunidad católica marcara tendencia en las decisiones del país a través de las urnas. Ello fue una de las razones del surgimiento de una nueva ola anticlerical en 1931.

Por su parte, la Iglesia católica mantenía una postura clara con respecto a la "acción política" que debían realizar los católicos en el país. En las orientaciones y normas dadas por la Santa Sede y por el Exmo. y Rvmo. Sr. delegado apostólico Leopoldo Ruíz, en 1935, se especificaba que los católicos, y no la Iglesia, debían desarrollar la acción católica, pero no dentro de los partidos políticos. El delegado anotó que el remedio para sus males, sería:

necesario hacer una Constitución verdaderamente nacional o quitarle a la actual el sectarismo de que está impregnada; hay que dar al pueblo la verdadera libertad que necesita para elegir sus representantes, haciendo que el voto se respete, y lo tengan, ya es de ley, en la mayor parte de las legislaciones democráticas, tanto los hombres como las mujeres.⁵⁰

Asimismo, el prelado señaló la importancia de dar a conocer a los ciudadanos mexicanos lo que estaba ocurriendo en su país, así se propiciaría una participación a través del uso de sus derechos para construir verdaderas instituciones, llámese República, democracia o elecciones; era obligación de los ciudadanos hacerle saber a las autoridades la verdadera opinión pública y detenerlas de sus extralimitaciones.⁵¹

⁵⁰ Leopoldo Ruíz a la jerarquía, clero y católicos de México, fechado el 12 de diciembre de 1934/ ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Sin tomo/Fascículo 34/Folio 81.

⁵¹ Leopoldo Ruíz a la jerarquía, clero y católicos de México, fechado el 12 de diciembre de 1934/ ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Sin tomo/Fascículo 34/Folio 81.

En 1934, el propio delegado apostólico advirtió a la comunidad católica que estaba prohibido pertenecer a las filas del Partido Nacional Revolucionario, porque “es abiertamente ateo”⁵² y no se admitirían excepciones para quienes pretexten que se “quedarán sin empleo o evitaran mayores males; no es un consejo sino un precepto obedecer a Dios primero que los hombres”.⁵³

A pesar de la prohibición de la Iglesia católica de pertenecer a las filas del PNR y la reglamentación de Partido Nacional Revolucionario que establecía en sus requisitos para los militantes el no profesar alguna religión, las dinámicas locales tuvieron sus particularidades y no se respetaron en su totalidad estos mandatos. El caso del subagente fiscal de Naco, Jesús Manuel Franco, es un ejemplo de esta ambigüedad que vivieron algunos sonorenses que debían elegir entre su lealtad a la revolución y sus creencias religiosas.

Cuando el gobernador Elías Calles pidió a todos los colaboradores del gobierno del estado una carta para garantizar su adhesión a la campaña desfanatizadora, el funcionario expresó su parecer, lo cual le costó su cargo, pues si bien se reconoció como “un revolucionario sincero”, consideraba que no era requisito para ser funcionario admitir que no tenía religión o fe, pues “decirlo así, sería una solemne mentira”.⁵⁴

En 1934, después de la salida de Rodolfo Elías Calles a la Secretaría de Obras y Comunicaciones, el obispo Juan Navarrete compartió con el delegado apostólico su preocupación por las consecuencias que acarrearía para algunos de sus feligreses su ingreso a las filas del PNR:

En algunos pueblitos donde todavía se conserva la fe de nuestros padres me encontré que para poder establecer autoridades decentes y sin intervención del gobierno del estado, optaron por entrar todos al PNR. Al leer la instrucción del V.E. naturalmente se alarmaron sintiéndose fuera de la Iglesia. Yo he tratado de tranquilizarlos explicándoles que no se

52 *Carta pastoral colectiva de los obispos mexicanos sobre la doctrina social de la Iglesia*, publicada el 29 de agosto de 1935/ ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/ Tomo 53/ Fascículo 277/ Folio 3-5.

53 *Idem*.

54 Sub agente fiscal Jesús Manuel Franco al Tesorero Rodolfo Tapia, fechado al 15 de mayo de 1934/ AGES / Oficialía Mayor/ Serie cultos y templos/ Tomo 2.

trata precisamente de tomar el nombre de P.N.R. sino de secundar sus trazas de persecución y descristianización. ¿Estoy en lo justo?⁵⁵

Durante la campaña de Román Yocupicio al gobierno del estado de Sonora, el candidato recibió espaldarazos públicos de varios sectores de la población, entre los que se cuentan veteranos de la revolución, líderes vasconcelistas, periodistas y sindicatos, incluido el de Costureras y Similares de Hermosillo (Almada, 2009, p. 289). A pesar de que el sector católico no se manifestó abiertamente a favor del candidato, según Adrian Bantjes, este fue apoyado por la jerarquía católica, pues se esperaba que una vez en el poder acabara con la llamada "persecución religiosa" (1998, p. 69).

La creencia popular de que el candidato Yocupicio estaba en menor conflicto con la Iglesia católica y la figura del obispo Navarrete, fue confirmada por el agente de gobernación, Antonio Méndez, quien informó a sus superiores los resultados de la convención estatal del PNR para elegir candidato a gobernador, y expuso centralmente el apoyo de las mujeres católicas a la campaña yocupicista:

El candidato general Román Yocupicio ha logrado reunir un contingente mayoritario valiéndose del elemento femenino a quien ha ofrecido, según el decir de personas imparciales, la reapertura de los templos católicos; los líderes del grupo femenino son las señoras María Chávez y Francisca Cardona, contando además con el apoyo de la Sra. María Tapia Vda. De Obregón, como ya informé antes dichos contingentes en su mayoría son mujeres y hombres de clase del pueblo⁵⁶

Así, también puede verse el interés de las mujeres católicas en la campaña del penerrista, a través de una denuncia presentada ante el gobierno del estado por integrantes del comité pro-Yocupicio, quienes reportaron que una de sus sesiones fue interrumpida por miembros del ejército, so pretexto de que se encontraban a punto de organizar una marcha de apoyo a las damas católicas que buscaban la apertura de templo, lo cual

⁵⁵ Obispo Juan Navarrete y Guerrero al delegado apostólico Leopoldo Ruiz, sin fecha/ ASV/Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 68/ Fascículo 350/Folio 51.

⁵⁶ Inspector Conf. Antonio Méndez al jefe de la Oficina de Información Política y Social, fechada el 6 de septiembre de 1936/ AGN/ DGIPS/Caja 73/Expediente 5.

fue negado. El dirigente expuso su versión de los hechos en la carta y reclamó la actitud de las autoridades de Hermosillo, pues explicó que las mujeres se presentaron con el interés de realizar una reunión en las instalaciones, cuando se les informó que se llevaría a cabo el acto político. A punto de retirarse las damas, llegaron las autoridades, quienes cuestionaron a Marcos Morales sobre su presencia y la intención de hacer una manifestación, lo cual fue negado. Pese a lo anterior, poco más tarde, ya iniciada la reunión del comité se integraron algunas damas católicas, que tomaron asiento a la derecha del salón.⁵⁷

Pocos meses después, una muestra de apoyo relevante a la candidatura de Yocupicio fue la manifestación de mujeres que se llevó a cabo el 19 de septiembre de 1936, pues hasta la fecha no se había presentado una participación activa por parte de las mujeres en la campaña, es posible que la política del presidente Cárdenas de permitir la participación libre de mujeres en los plebiscitos del PNR haya influido para que se generara este despliegue público.

En la marcha, realizada en el centro de la ciudad de Hermosillo, tres señoras tomaron el micrófono para hablar “sobre el general Cárdenas, sobre el derecho que tienen para exponer sus puntos de vista sobre política nacional, sobre el oro y el alcohol que repartió a manos llenas otro de los precandidatos y exaltaron la personalidad de Yocupicio desde el punto de vista de su conducta civil” (Cejudo, 2013, p. 55).

La nota solo fue publicada en el periódico *El Pueblo*, dirigido por Israel González, quien manifestó públicamente su apoyo a la campaña de Román Yocupicio (Almada, 2009, p. 289) y durante el periodo callista fue perseguido y expulsado del estado por sus críticas, entre otras cosas a la campaña desfanatizadora (Cejudo, 2013, p. 56). La noticia no especifica que la marcha haya sido compuesta por mujeres católicas, sin embargo, es posible inferir que formaron parte de la misma, no solo por la simpatía hacia el candidato, sino porque las manifestaciones públicas ya formaban parte de sus repertorios de acción.

⁵⁷ Marcos Morales y Enrique Fuentes del comité pro general Román Yocupicio democrático sonoreNSE al gobernador Jesús Gutiérrez, fechada al 14 de mayo de 1936/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 2.

El triunfo del candidato penerrista parecía una buena noticia para la comunidad católica, según lo expresado por obispo Navarrete, aún en el destierro, quien vio como positiva la llegada de Yocupicio, pues representaba una nueva época para Sonora:

Gracias a Dios la situación promete despejarse por aquí. Han elegido por gobernador a un hombre que sin ser santo, ni siquiera de los nuestros, ha prometido que dejará que se reanude el culto y no se mezclará en los negocios de la religión. Su elección es por lo menos una propuesta patente de los habitantes del estado contra la situación religiosa actual. Ojala que a última hora no se descomponga todo con uno de los golpes de mano que con frecuencia suele dar el presidente en los estados.⁵⁸

4.5.1 “Viva la Virgen de Guadalupe, viva Yocupicio, viva Cristo Rey”: reapertura de templos

El 23 de febrero de 1937, a pocos meses de iniciado su periodo de gobierno, el periódico *El Tucsonense*, editado en Tucson, Arizona, cubrió la visita oficial de Román Yocupicio al gobernador del vecino estado, Clement Stanford. Al hacer un recuento de sus actividades, fue señalado que el mandatario sonoreense no logró, por causas ajenas a su voluntad, reunirse con el obispo de la diócesis de Tucson, monseñor Daniel James Gercke. El diario reseñó el tema infiriendo una buena relación entre el obispo y el gobernador Yocupicio, así como el deseo de resolver el problema religioso en el estado. Se reportó que el obispo de esa ciudad intentó reunirse con el mandatario, pues veía que Yocupicio “parece desear la solución del problema en cuestión”.⁵⁹

El 19 de mayo de 1937, la primera plana del periódico *El Pueblo*, resaltó la reapertura de la iglesia del Carmen, en Hermosillo, por parte de los católicos. Unos días antes, reportó la toma de catedral por un grupo encabezado por dos señoritas que fueron oradoras e hicieron repicar las

⁵⁸ Juan Navarrete a Leopoldo Ruiz, fechada el 8 de octubre de 1936/ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 35/Fascículo 332/Folio 295.

⁵⁹ “Arizona y Sonora”, publicado en el periódico *El Tucsonense* de Tucson, Arizona, 26 de febrero de 1937, p. 3.

campanas.⁶⁰ Israel González narró con detalle lo ocurrido en el templo del Carmen:

No había llave pero eso no era obstáculo. Algunos hombres del pueblo, acomodaron los hombros sobre una de las puertas, presionaron y se abrió. Se coló hacia adentro la gente, invadieron el coro y el campanario, repicaron las campanas y una orquesta previamente avisada entró también y tocó algunas piezas. El polvo apenas dejaba ver.

En lo que fue el altar mayor, había un templete, donde los *desfanatizadores* dijeron sus discursos y representaron sus dramas. Era aquel tiempo absurdo en que un tal Cantú fue consagrado “autor dramático” por los bárbaros. Lo primero que hicieron los católicos ayer fue lanzarse contra el tinglado en que dominaba lo rojinegro y echarlo abajo. Pronto quedó convertido en un pequeño montón de tablas. Está por demás decir que no había ninguna imagen. Las paredes estaban limpias y lo único que había, o que hay es, a un lado del altar mayor, un letrero que dice “Banda de Guerra”, y una línea de clavos de donde colgaron clarines y tambores, aquellos clarines y tambores que no dejaron dormir al barrio durante muchos meses.⁶¹

El periódico también reportó la apertura de otro templo hermosillense, encabezada por mujeres bajo el grito “Viva la Virgen de Guadalupe, viva Yocupicio, viva Cristo Rey”.⁶² Por su parte el obispo Juan Navarrete, en agosto de 1937 escribía al delegado apostólico, Leopoldo Ruiz, desde Guaymas, Sonora que no faltaba mucho tiempo para que las cosas volvieran a la normalidad, según sus pláticas con el gobernador Yocupicio:

Gracias a Dios hemos seguido bien por aquí. Se nos han devuelto la mayor parte de las iglesias quedando aún pendientes algunas que han sido cedidas a los agraristas y a cuya devolución se resisten no tanto estos cuanto sus *leaders* y sobre todo los administradores de los bancos ejidales que están usando los templos como almacenes de semillas. El gobernador me promete que con un poco de paciencia de nuestra parte

60 “Fue abierta la Catedral” periódico *El Pueblo* de Hermosillo, Sonora, 11 de mayo de 1937, p. 1.

61 “Fue abierta por los católicos la capilla del Carmen, ayer” Periódico *El Pueblo* de Hermosillo, 19 de mayo de 1937, p. 1.

62 Periódico *El Pueblo* de Hermosillo, 8 de agosto de 1937, p. 1.

y diplomacia de la de él, llegaremos a obtener que se nos devuelvan nuestras iglesias.⁶³

El prelado tenía razón, para 1938 los sacerdotes estaban de vuelta en sus parroquias. Lo dicho por el obispo da cuenta de que por primera vez en años había una comunicación entre el gobernador y el obispo. Para 1939, Juan Navarrete y Guerrero fue invitado por Román Yocupicio a la ceremonia de colocación de la primera piedra de la Universidad de Sonora, lo cual, según Dora Elvia Enríquez, puede considerarse como el establecimiento de una relación más armoniosa entre la Iglesia y el Estado (2012a, p. 358).

⁶³ Carta de Juan Navarrete a Leopoldo Ruiz, fechada el 7 de agosto de 1937/ASV/ Archivo de la Delegación Apostólica en México/Tomo 50/Fascículo 259/Folio 97.

5. Entre el modelo eclesial y el estatal: construcción de la nueva mujer en el Sonora posrevolucionario

La multitud católica se lanzó a la puerta y ahí fue cuando el escándalo pasó a tomar cuerpo en forma de empujones, injurias, puntapiés y aprehensiones. La policía le echó la mano a algunos de los varones y se vio lo inaudito: las mujeres se arrojaron sobre la policía para defender a los varones. Había muchos que habiendo ido a formar parte del grupo católico permanecían expectantes y algunas mujeres los increparon por su falta de decisión.¹

La participación de las mujeres católicas laicas fue un elemento de peso en la oposición hacia la campaña desfanatizadora iniciada en Sonora en 1932. A lo largo de los capítulos 3 y 4 he analizado las estrategias de resistencia pasiva y negociación política llevadas a cabo por las Damas Católicas, a fin de poner en relieve la importancia de su incursión en el conflicto para debilitar la campaña, en primer término, luego para revertir las consecuencias de las medidas desfanatizantes promovidas por el gobernador Rodolfo Elías Calles.

Con base en lo estudiado hasta el momento, es posible colocar a las mujeres católicas laicas en un conflicto que tradicionalmente ha sido estudiado solo desde las posturas de la jerarquía católica y del Estado. Así también, es posible asentar que la intervención de estas mujeres en el terreno de lo político, haciendo uso público de la razón, es un elemento que ayudó a definir su capacidad de incidencia y la construcción de su propia ciudadanía.

¹ “Degeneró en tumulto la reunión de católicos que hubo ayer en Palacio” publicado en el periódico *El Pueblo* el 7 de mayo de 1936, p. 1.

Este capítulo busca conocer las condiciones en que estas mujeres cimentaron su participación. El primer apartado se enfoca en reconstruir los dos modelos de lo femenino planteados por las instituciones más importantes en el periodo: el Estado revolucionario y la Iglesia católica. Podremos ver que a pesar de las diferencias en la visión de mundo de ambos proyectos, la construcción del deber ser femenino guarda algunas similitudes importantes. Asimismo, dedico un espacio a las llamadas en algunos discursos públicos como “mujeres conscientes”, aquellas que apoyaron la campaña desfanatizadora, principalmente profesoras y obreras sindicalizadas.

El siguiente apartado se ocupa de la conformación de la identidad de las mujeres católicas sonorenses en el marco del conflicto Iglesia-Estado. Un elemento que define en gran medida la conformación de la identidad femenina es el modelo normativo de género planteado por la doctrina católica, visto por Joan Scott como la fantasía de la maternidad, no solo entendida como la madre de familia, también como la madre espiritual-social, que busca proteger a su Iglesia.

A esta fantasía de la maternidad también se le entrecruza una distinta, la de la oradora, aquella que acude a ciertas características masculinas para formar parte de movilizaciones y transgrede visiblemente las fronteras de género, teniendo un comportamiento con características “masculinas”. Dado que la identidad es una construcción histórica, abordo dos elementos que considero confluyeron para que la fantasía materna y oradora se configuraran en la identidad de la dama católica sonorense: la crisis provocada por la campaña desfanatizadora y la efervescencia política a causa de la aprobación del sufragio femenino en 1936. Así también analizo las representaciones construidas sobre las damas católicas por partidarios de la Revolución y disidentes.

El último apartado del capítulo analiza la vida después del conflicto a través del semanario *Hacia el Ideal*, publicación del Círculo de Estudios de la Acción Católica, que inició en 1939. Este periódico contaba con una dirección femenina y estaba dirigido a las mujeres católicas, inicialmente se distribuía en Sonora, pero a los pocos meses de su nacimiento tenía suscriptoras en Arizona y California. Si bien el periódico ofrecía un discurso

tradicional, en el cual las mujeres se acercaban a la acción católica solo a través de la caridad, considero que el solo hecho de dirigir una publicación y de ingresar a la esfera pública representa un cambio en la forma en que las mujeres católicas abordan su participación a favor de su Iglesia.

5.1 ¿Católica o revolucionaria? Configuración de un modelo de mujer en la posrevolución sonorenses

En uno de los momentos más intensos de la campaña desfanatizadora realizada en Sonora, el obispo Juan Navarrete y Guerrero publicó su quinta carta pastoral, fechada el 25 de marzo de 1935 desde “algún lugar de nuestro destierro”. En el texto hizo un llamado a la comunidad católica para combatir la educación socialista y defender la libertad religiosa, que se veía vulnerada no solamente por el gobernador Rodolfo Elías Calles, sino por la figura protagónica de la Revolución.

El prelado criticó severamente que el Estado revolucionario resquebrajara la estructura familiar y pretendiera influir en la crianza de la niñez a través de las escuelas públicas, “fundadas sobre el principio de que los hijos le pertenecen a la Revolución y no a sus padres”. Así, el discurso del obispo Navarrete dibujaba un enemigo común para el catolicismo sonorenses:

Oponerse uno solo a la revolución sería una locura sublime, pero al final locura y por lo tanto un sacrificio estéril; pero si frente a ese fetiche horripilante se yergue en toda su majestad la patria; es decir del conjunto de hogares, sagrario bendito de instituciones veneradas, de ideales sublimes, de tradiciones gloriosas, estamos seguros del triunfo. Es preciso demostrar que es enteramente falso que la Revolución ha logrado imponerse. (1935, p. 29)

Por su parte, en el proyecto social y cultural construido durante el proceso revolucionario sonorenses, principalmente el diseñado por Rodolfo Elías Calles, no había cabida para la religión, vista por el mandatario como el mayor obstáculo para el avance del país. Su gobierno debía darle batalla al clero, enemigo del “progreso y la revolución”.² La confrontación de posturas entre la Iglesia católica y el Estado revolucionario requería construir

² Ver cap. 3.

lealtades que sostuvieran en pie ambas instituciones, de esta forma se fueron modelando católicos y revolucionarios.

Para asegurar esas lealtades, las instituciones tomaron diversas medidas. Entre ellas, los integrantes del PNR no podían ejercer religión alguna, la comunidad católica no podía pertenecer al Nacional Revolucionario, so pena de excomunión; los y las docentes debían renunciar a su fe para continuar formando parte de magisterio estatal, los padres y madres de familia católicos cometían faltas graves al derecho canónico si enviaban a sus hijos a la escuela oficial. Las restricciones explícitas marcadas tanto por el Estado revolucionario como por la Iglesia católica fueron diversas y efectivas en su momento, sin embargo, más allá de las reglas surgidas durante el conflicto, las dos instituciones construyeron modelos de ciudadanos que llevaran la carga de construir y sostener sus proyectos de nación.

Estos modelos eran diferenciados. Si bien la construcción de estos proyectos requería la participación de toda la sociedad, el papel desempeñado por los diversos sectores sería distinto. El rol asignado a las mujeres sonorenses durante la década de los treinta fue constituido con base en un deber ser impuesto desde diversas instituciones, entre las más fuertes se encontraron la Iglesia y el Estado.

En este apartado analizaré diversas representaciones sobre lo femenino a fin de delinear el modelo de mujer planteado desde los proyectos católicos y revolucionarios. Para realizar este ejercicio, considero pertinente acudir al uso de la categoría de género, que Joan Scott define como un elemento constitutivo de las relaciones sociales, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre sexos y una forma primaria de las relaciones simbólicas de poder (2008, p. 65). Según la autora, la primera parte de dicha concepción se construye de cuatro elementos interrelacionados: los símbolos que evocan representaciones, los conceptos normativos, la restricción del género al sistema del parentesco y la identidad subjetiva, que, además, debe historiarse (pp. 66-67).

Si bien es cierto que el concepto de género ha sido centro del debate en los últimos años, pues ha enfrentado las limitaciones analíticas que representan las dualidades naturaleza-cultura y femenino-masculino, aun así mantiene su relevancia como categoría histórica, en tanto que “sea un

conjunto de preguntas abiertas sobre cómo se establecen históricamente los significados, qué implican en la praxis social y a través de qué lenguajes se producen y en qué contextos” (Bogino y Fernández-Rasino, 2017, p. 176).

De esta forma, se busca reconstruir históricamente las representaciones que intervienen para la conformación de un modelo de mujer en determinado espacio-tiempo, a fin de buscar explicaciones con respecto a su participación dentro del entramado social. De inicio retomo la definición de modelo desde la perspectiva ética de Ferrater y Mora, que significa la “búsqueda de una perfección ideal, de un comportamiento o modo de vida, pero sin llegar a alcanzarlo; sin embargo, esta forma de vida por lograr, si bien es un ideal, es un ejemplo que puede imitarse” (Carvajal, 2002, p. 7).

Para Silvia Tubert, la cultura construye modelos ideales –articulados con las relaciones de desigualdad y poder entre los sexos– con los que las mujeres se identifican e incorporan a su ideal el yo. Estos modelos normativos, explica la autora, “suelen entrar en conflicto con los deseos, posibilidades y aspiraciones de cada sujeto, creando un malestar que, cuando no puede ser reconocido y expresado, se manifiesta de manera sintomática o mediante el pasaje al acto” (2010, p. 162).

Durante la década de los treinta las mujeres sonorenses se encontraron ante dos modelos: ser la mujer ideal católica o la revolucionaria. Para Lucía Bracamonte, es posible decir que tanto los Estados liberales como las religiones actúan como ordenadores simbólicos privilegiados que funcionan como referentes para la conformación de sistemas de género (Bracamonte, 2014, p. 89). En México, el activismo y la participación de las mujeres fueron promovidos por los gobiernos posrevolucionarios a fin de consolidar su política social y cultural. Si bien el Estado urgía a las mujeres a participar de los cambios necesarios para lograr los objetivos de la Revolución, sus discursos dejaban claro que su papel primordial finalmente estaba al centro del hogar, como formadora de buenos revolucionarios.

Por su parte, la mujer ideal dibujada por el catolicismo no era muy distinta a la planteada desde el siglo XIX con la figura protagónica del ángel

del hogar. La mujer católica tenía dos opciones para realizar su vida: la virginidad o el matrimonio. Si decidía casarse, debía entender que la prioridad del matrimonio era aumentar la prole y formarla bajo los principios cristianos. La familia era la base de la Iglesia, por tanto, era obligación primera de las madres sostener en los hogares la moral cristiana.

Así, podremos ver que a pesar de las diferencias entre los modelos de mujer configurados por el Estado posrevolucionario y la Iglesia católica, estos acuden finalmente a similares definiciones de sexo, entendidas como creencias, valores, estereotipos y normas, ampliamente compartidos por los miembros de una comunidad y formados a lo largo del tiempo (p. 92). Aquellas mujeres guiadas para cumplir el sueño revolucionario y las preparadas para consolidar el orden social cristiano, tenían una misión primigenia: ser el centro del hogar. En los siguientes apartados esbozaré los elementos que configuraron ambos modelos normativos de género, delineados por el Estado posrevolucionario y la Iglesia católica.

5.1.1 Madre y compañera de lucha en una Revolución patriarcal

Las revoluciones anuncian cambios, irrumpen en el escenario de un país causando una ruptura que modifica sustancialmente la vida social, política, económica y cultural del mismo. La caída del viejo régimen hace necesaria la edificación de un nuevo orden: los gobiernos posrevolucionarios deben dominar al caos, construir la estructura que dará lugar al nuevo orden de las cosas.

Temma Kaplan indica que para contener esa sensación de caos, en el proceso de reestablecer alguna forma de orden social, los gobiernos posrevolucionarios con frecuencia inventan nuevas restricciones (2009, p. 407). Nuevas instituciones y actores aparecen en el escenario nacional, en muchas ocasiones reconfigurando su papel dentro del entramado social a través de discursos y prácticas novedosas, totalmente distintos a los asumidos en el régimen anterior.

El nuevo Estado, producto de la Revolución mexicana, incorporó a las clases campesinas, trabajadoras y medias, al mismo tiempo que imprimió un carácter más nacionalista a la economía (p. 410). La constitución

de 1917, producto de esta guerra civil, prometió reformas agrarias a los campesinos, protección, beneficios sociales y derechos de organización a las clases trabajadoras; el control nacional de los recursos naturales y la liberación del espíritu, mente y cuerpo del control católico (p. 410).

Este nuevo régimen reconoció y construyó nuevos ciudadanos, sin embargo, mantuvo a dos sectores en la minoría de edad: los indígenas y las mujeres. La revolución mexicana, indica Olcott, tuvo un carácter patriarcal (2005, pp. 7-10). Según Kaplan, podemos entender al patriarcado en el marco de la configuración de un Estado de esta forma:

como un modelo para todos los sistemas jerárquicos, en la mayoría de los patriarcados la autoridad y la autonomía se vinculan con masculinidad, que puede ser sinónimo de paternidad real y simbólica, junto con la virilidad y la fuerza. Los gobiernos patriarcales se justifican con base en la protección de los débiles y dependientes, incluyendo a aquellos señalados como femeninos que ocupan un lugar subordinado en la jerarquía social. Pero el poder maternal descansa en el apoyo de las mujeres del sistema social existente y la aceptación de sus reglas sobre el lugar adecuado de madres y mujeres. (2009, p. 410)

Si bien uno de los logros más importantes para la lucha de los derechos de las mujeres heredados por la lucha revolucionaria fue la Ley del Divorcio, promulgada en 1914, la legislación que regía a la familia y marcaba las directrices sobre el papel de las mujeres para la conservación de esta institución no se alejó de la concepción tradicional con respecto a los derechos y obligaciones del sector femenino.

La Ley de Relaciones Familiares, publicada en 1917 por el entonces presidente de la república, Venustiano Carranza, planteaba en sus objetivos que buscaba establecer la familia “sobre bases más racionales y justas”, pues:

las ideas modernas sobre igualdad, ampliamente difundidas y aceptadas en casi todas las instituciones sociales no han llegado a influir convenientemente en las instituciones familiares, que salvo los temperamentos naturales aportados por la civilización, continúan basándose

en el rigorismo de las viejas ideas romanas conservadas por el derecho canónico. (p. 4)

La introducción a la ley también asentaba que se buscaba igualdad para la mujer mexicana, así, tratándose del matrimonio, se estipulaba que ambos cónyuges tenían derecho a consideraciones iguales dentro del hogar. La ley hacía énfasis en reconocer la libertad económica de las mujeres mexicanas, tanto para tener derecho sobre sus bienes, como a la obtención de beneficios en caso de divorcio, pues la mujer mexicana que “es toda abnegación y ternura, ha sido frecuentemente víctima de explotaciones inicuas que el Estado debe impedir” (p. 5).

Esta preocupación se incrementaba con las nuevas problemáticas emanadas de la autorización del divorcio: “se hace necesario evitar, que satisfecha la codicia de los aventureros o arruinada la mujer, sea esta abandonada, después de haber perdido su belleza y su fortuna, sin que el marido conserve para ella más que obligaciones insignificantes y con frecuencia poco garantizadas” (p. 5).

De acuerdo con la Ley de Relaciones Familiares de 1917, la mujer es todavía un ser dependiente de sus padres y luego de su esposo. La mayoría de edad, por ejemplo, se planteaba para ambos sexos a los 21 años, sin embargo, las mujeres de esa edad y hasta los 31 años debían contar con el permiso de sus padres o tutores para abandonar la casa paterna, a menos que sea para casarse o que uno de sus padres contraiga nuevas nupcias (p. 70). La ley también establecía que la mujer debe vivir con su marido obligadamente, a menos que este no pueda proveer lo necesario para su asentamiento (p. 19).

La definición de lo doméstico como ámbito femenino se encuentra claramente expresada en el artículo 44, el cual especifica que “la mujer tiene la obligación de atender todos los asuntos domésticos; por lo que ella será especialmente encargada de la dirección y cuidado de los hijos y del gobierno y dirección del servicio del hogar” (p. 19). Si bien, las mujeres podían formar parte del mercado laboral, era necesario obtener una licencia firmada por parte de sus esposos, en la cual debía especificarse el

tiempo durante el cual le era permitido mantener una actividad productiva (p. 24).

Si bien la ley buscaba proteger a la mujer mexicana sobre bases racionales y modernas, también es posible ver juicios morales en la redacción de la misma. Un ejemplo de ello son las causales de divorcio: mientras que el adulterio por parte de una mujer se consideraba suficiente para declarar el divorcio, el cometido por parte del varón era considerado causal solo con determinados agravantes, como compartir techo con quien cometió adulterio, o que dicha persona incurra en ofensas hacia la esposa (p. 24).

El Código Civil de 1928 marcó algunas diferencias para el estatus de las mujeres: estableció la mayoría de edad a los 21 años para ambos sexos y contempló el adulterio “bien probado” como causal de divorcio, sin distinguir quién lo cometa, sin embargo, en las atribuciones dentro del matrimonio se mantuvieron diferencias para marido y mujer.

A pesar de que el artículo 2 asentaba que la “capacidad jurídica es igual para el hombre y la mujer, en consecuencia la mujer no queda sometida, por razón de su sexo a restricción alguna en la adquisición y ejercicio de sus derechos civiles” (1928, p. 5), el código familiar mantuvo el ámbito doméstico como obligación de la mujer. Igualmente debía pedir autorización al esposo para ingresar al mundo laboral, siempre y cuando su trabajo no interfiriera con sus obligaciones dentro del hogar, sin embargo, había una nueva disposición: en caso de que el marido se negara a otorgar su licencia, la esposa podía acudir al juez, quien decidía si se autorizaba o no la licencia (p. 45).

Si bien la legislación familiar procuró dar mayor autonomía a las mujeres mexicanas en términos de administración de bienes, así como en beneficios en caso de divorcio, la postura con respecto a las mujeres y su ámbito de incidencia fue tradicional. El Código de Familia se mantuvo por las décadas siguientes, y si bien la apertura hacia la participación pública de las mujeres creció en la década de los treinta, es posible observar que su papel como madre y jefa del hogar se mantuvo predominante en el curso de los gobiernos posrevolucionarios.

La investigación sobre la imagen de las mujeres en textos y publicaciones oficiales del Estado mexicano durante las primeras décadas del siglo XX, llevada a cabo por Engracia Loyo (2008, pp. 174-175), establece que durante la década de los treinta el modelo de mujer se renovó a partir del activismo femenino, las reformas laborales que le brindaban mayor seguridad en el trabajo y los cambios en el artículo tercero, pues tanto los programas de la educación socialista como la ley de educación instaurada en 1938, hacían énfasis en la importancia de brindar igualdad de oportunidades educativas a ambos sexos.

Sería obligación de las madres de familia educar a sus hijas para reconfigurar el modelo femenino que haría posible consolidar la revolución, para ello se hacía necesario no solo tomar un rol más activo con su entorno social, sino inscribir a sus hijos en el sistema educativo propuesto por el Estado:

Mujer mexicana: procura que tus hijas vayan a la escuela socialista y que allí se preparen como camaradas del hombre para construir el hogar mexicano del futuro, el hogar en donde la mujer deje de ser objeto de explotación o de placer para convertirse en la cooperadora consciente de la obra constructiva de la sociedad. (p. 175)

La tensión entre el Estado y la Iglesia por la introducción de la escuela socialista, así como el rechazo manifestado por la comunidad católica mexicana ante la misma, hizo necesario que el discurso sobre la educación hiciera énfasis en los valores familiares, a fin de mostrar ante la ciudadanía que el sistema no buscaba destruir la estructura de la familia tradicional. El ideal reproducido en los textos oficiales promovía a una mujer que “sin renunciar a su misión de madre y esposa, reclamaba su lugar en los talleres, sindicatos, cooperativas, centros de educación y en la lucha social” (p. 175).

Enriqueta Montañó de Parodi fue una voz importante en la opinión pública sonorensis y mexicana durante la década de los treinta, no solo transmitía sus opiniones en los dos principales periódicos de la ciudad, también publicó una novela y dos libros de cuentos en editoriales nacio-

nales, auspiciados por el gobierno federal.³ En sus textos abogó por la participación de las mujeres en los proyectos estatales, ponderando los valores de la lealtad, la amistad y la constancia.

En el artículo “Cooperación y no distanciamiento”, publicado en el periódico *El Tiempo* en 1936, la autora aborda la relación de fuerzas entre sexos, a propósito del ingreso de las mujeres a la política electoral. A pesar de que Enriqueta de Parodi celebra el activismo femenino, también deja claro que la labor principal de las mujeres era la formación de su familia. Agrega que la lucha femenina debe ser paciente, pues en poco tiempo los hombres repararán en su valía y concederán los anhelados derechos ciudadanos:

Que la mujer pueda ser madre y cumplir con sus derechos y deberes ciudadanos, no lo dudo. Pero no debe olvidar que antes que alcaldesa justiciera, que antes de diputada consciente, está su deber de ser buena madre. No la madre esclava de todos los convencionalismos de un siglo que ya pasó, ni la madre que pretenda encerrar a sus hijos en una fortaleza de intransigencia, sino la madre consciente, que haga germinar en el alma y el pensamiento de sus hijos, la verdadera semilla libertaria que les expedita el camino por la vida en el futuro.⁴

Si bien el nuevo modelo de mujer mexicana no se alejó de la familia tradicional y la labor de crianza seguía recayendo mayormente en las mujeres, estas debían asumir su responsabilidad no solo hacia la Revolución, sino a mejorar el estado de las cosas en su contexto. En la colaboración “Lo que puede y debe hacer la mujer”, la escritora abunda sobre la responsabilidad de las madres para la formación de hombres conscientes, así como en la necesaria intervención de la dulce voz de la mujer para acabar con la violencia que azotaba al mundo. La periodista apuntaba: “¿está cumplida la misión de la mujer con dar hijos a la patria? No; no es

3 Enriqueta Montañón de Parodi (Cumpas, Sonora, 1897-Hermosillo, Sonora, 1978) fue profesora, periodista y escritora. Durante la década de los treinta radicó en la Ciudad de México, donde laboró en los talleres del periódico *El Nacional*. En la década de los cuarenta regresó a Sonora para ser colaboradora del gobierno de Abelardo L. Rodríguez. En 1967 fue diputada local por el PRI. Entre sus publicaciones se encuentran *Reloj de arena*, (colección de artículos), 1933; novela: *Luis es un Don Juan*, 1937, *Mineros*, 1959; biografía: *Sonora*, 1941, *Abelardo L. Rodríguez, estadista y benefactor*, 1957, *Alfonso Ortiz Tirado, su vida en la ciencia y en el arte*, 1964; cuento: *Cuarto de hora*, 1936, *Cuentos y leyendas* 1944; prosa: *Alcancia madre*, 1945, *Ventana al interior*, 1948 y *El estado de Sonora*, 1969.

4 “Cooperación y no distanciamiento” publicado en el periódico *El Tiempo* de Hermosillo el 8 de septiembre de 1936, p. 3.

bastante dar hijos sino hacerlos hombres dignos, conscientes, capacitados para llevar su papel en el mundo, en cualquier orden de su vida”.⁵

Estas categorías, fijas como parecen en cualquier momento histórico, se convertían a menudo en objetos de disputa cuando surgían cuestiones de poder y autoridad.⁶ Así, las mujeres activistas mexicanas, en palabras de Jocelyne Olcott, “insistieron en tener esa ciudadanía revolucionaria, en recibir materialmente beneficios de la revolución, reconocimiento como actores públicos y políticos y un reconocimiento oficial de su centralidad en el proyecto del nuevo régimen” (2005, p. 7).

El modelo de la compañera de lucha no solo fue producto de una imposición discursiva del Estado, las mujeres mexicanas retomaron este deber ser que les permitía unirse al activismo sin transgredir completamente el rol tradicional asignado a su sexo. Así lo asienta Patience A. Schell, estudiosa del activismo femenino durante el periodo posrevolucionario mexicano:

La retórica y las experiencias revolucionarias dieron una fuerte justificación ideológica a las mujeres que exigían su propio lugar en el país, mientras que los roles tradicionales de género ofrecieron la posibilidad de vincular el pasado con el presente. Si el énfasis de la madre sacrificada tenía resonancias del pasado, esa misma figura podía convertirse en la madre políticamente activa que salía a las calles a defender a su familia y a su comunidad. (2009, p. 195)

La conformación de un modelo de mujer revolucionaria que la instaba a ser compañera de lucha y, sobre todas las cosas, madre y jefa del hogar, contaba también con otro elemento: el matiz antirreligioso. Como se ha señalado, para los revolucionarios las mujeres, los niños y los indios eran considerados particularmente vulnerables a la “intoxicación del fanatismo”. Ello explica en parte la negación a la ciudadanía completa de las mujeres en la Constitución de 1917, pues temían que el voto femenino fuera influido por el clero.

⁵ “Lo que debe y puede hacer la mujer” publicado en el periódico *El Tiempo* de Hermosillo el 8 de abril de 1936, p. 3.

⁶ *Idem*.

Las mujeres particularmente eran retratadas como víctimas del clero. Francisco J. Mugica, uno de los principales ideólogos de la revolución, consideraba que el “peso de las ideas religiosas” había convertido a las mujeres mexicanas en un ser “sin importancia social y económica”. También temían que las mujeres fueran seducidas por los curas en el confesionario: “es una práctica corrupta que beneficia los placeres clandestinos de los sacerdotes”. (Bantjes, 1997, p. 95)

En Sonora, según Mary Kay Vaughan, el gobernador Rodolfo Elías Calles, como su padre, creía que el anticatolicismo significaba una virilidad moderna. La religión era para indios, serranos y mujeres ignorantes, es decir, “de los atrasados” (Vaughan, 2000, p. 107). Durante el transcurso de la campaña desfanatizadora recibió decenas de felicitaciones, destacando su actuar “viril y ejemplar”⁷, su “viril comportamiento”⁸ y su “gallarda actitud”⁹, en referencia al enfrentamiento a la religión católica. En este sentido, el binomio mujer-religión simbolizaba lo antiguo, lo contrario a la modernidad, al México revolucionario, por ello las mujeres debían estar bajo la tutela del Estado, que se daría a la tarea de educarlas para convertirlas en formadoras de ciudadanos.

Durante la campaña desfanatizadora en Sonora, este modelo de mujer revolucionaria planteado por el Estado tuvo resonancia en el sector femenino. Si bien fueron mujeres quienes se manifestaron abiertamente contra medidas del gobierno del estado, también están quienes defendieron las políticas del gobernador Calles. El siguiente apartado aborda a las “mujeres conscientes”, aquellas que en medio del conflicto Iglesia-Estado durante la década de los treinta en Sonora, optaron por seguir, en buena medida, el modelo de mujer revolucionaria.

7 Secretario de la Logia Masónica de Taxco Guerrero, Juan Ruiz de Alarcón al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechada al 27 de mayo de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 4.

8 Secretario de la Escuela Magnética Espiritual de la Comuna Universal al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechada al 14 de junio de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 4.

9 Ramón Parra, director de escuela oficial en Ahuacatlán, Nayarit al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechada al 29 de mayo de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 4.

5.1.2 “Mujeres conscientes”: maestras y sindicalistas en pro de la campaña desfanatizadora en Sonora

El 28 de mayo de 1934, año en el que la campaña desfanatizadora en Sonora tuvo el mayor despliegue de expresiones iconoclastas, el gobernador Rodolfo Elías Calles recibió un telegrama desde Jonuta, Tabasco, este comunicado se sumó a las decenas de felicitaciones enviadas al mandatario desde todo el país y el extranjero. La particularidad del citado telegrama radicó en que sus firmantes eran mujeres. Ellas expresaron a Elías Calles Chacón su beneplácito por las políticas que se implementaron en Sonora y exhortaban a las mujeres sonorenses a apoyarlo.

Pueblo libre prejuicios religiosos desbordante júbilo, extermina últimos fetiches instrumentos ensotanos- mujer tabasqueña dirige digno conducto usted felicitación y cordial exhortación mujer sonorense seguir entereza campaña emprendida en que urge acción consciente mujer quiere cumplir dignamente responsabilidad ante el futuro.¹⁰

En respuesta a las firmantes, el gobernador les anunció que daría publicidad al comunicado, a fin de que las mujeres sonorenses conocieran los avances de las tabasqueñas, con la esperanza de que las emularan.

Agradezco a ustedes su interesante mensaje fecha 27 de mayo que ya doy a la publicidad para que sea conocido el grado de adelanto de la mujer tabasqueña que ha logrado desterrar todo prejuicio religioso. Espero que la mujer sonorense llegará a ser también un elemento de cooperación en la campaña de desfanatización que ha emprendido mi gobierno.¹¹

A pesar de que el gobernador Calles acusó en su informe de gobierno de ese año que los esfuerzos de la educación impartida por el Estado se veían entorpecidos por mujeres organizadas que se dedicaban a fanatizar a la niñez sonorense y que decenas de profesoras renunciaron a sus puestos de trabajo por estar en contra del carácter antirreligioso de la edu-

10 Celerina C. de González, Ema Roviroa, Sarah R. de Castellanos y otras firmantes al gobernador Rodolfo Elías Calles fechado el 28 de mayo de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 4.

11 Rodolfo Elías Calles a Celerina C. de González y otras firmantes, fechado al 30 de mayo de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 4.

cación socialista en Sonora o fueron despedidas a través del ejercicio de depuración de personal, el proyecto del gobernador encontró apoyo en miles de mujeres por todo el estado.

5.1.2.1 Las profesoras

Una de las dimensiones más importantes de la campaña desfanatizadora callista fue la educación de la niñez, para lograr ese objetivo recibió el apoyo de profesores y profesoras, quienes no solo hacían su labor dentro del aula, su radio de acción se extendía por toda la comunidad. Según Mary Kay Vaughan, los profesores debían asumir el rol de organizadores de sus comunidades, a fin de “reemplazar los sistemas verticales de poder, recursos y los actos sociales que proponen el consumo de alcohol con organizaciones populares, vinculadas con el estado, el mercado y la nación”. Así también participaron en la formación de ligas campesinas y organizaciones obreras; exigieron tierras, pelearon derecho al agua, aplicación de leyes laborales, formaron medios impresos y buscaron presidentes municipales afines a sus causas: la defensa de las comunidades obreras y campesinas (Vaughan, 2000, p. 104).

Las maestras tuvieron un lugar importante en esta misión. Según Vaughan estas eran mayoría entre los docentes federales, así se aprovechó su capacidad de organización e influencia, así como los “altos índices de alfabetización femenina” para conformar Sociedades de Madres y Clubes de señoritas a fin de poner en marcha los proyectos callistas, entre ellos la campaña desfanatizadora y la antialcohol. A las maestras, recalca la autora, les interesó participar con las mujeres de la comunidad en una movilización destinada a civilizar a la sociedad fronteriza (p. 104).

Un ejemplo del dinamismo señalado por Vaughan es representado por la maestra María Valenzuela, del poblado La Cebolla, en Álamos, Sonora, cuya escuela contaba con un teatro y un huerto. Asimismo, fue asesora de la Unión Campesina, el Comité Agrario, la Sociedad de Madres y el Club de Señoritas y organizó una cooperativa de venta de madera para que no se tuviese que depender de comerciantes usureros (p. 107).

La Federación de Agrupaciones de Maestros del Estado de Sonora, ubicada en Ures, tenía en su mesa directiva tres mujeres: Emilia Teja, se-

cretaria de educación y acción social, y secretaria; María Suástegui, secretaria tesorera y María Luisa Hernández, segunda secretaria de comisión de justicia social. La Federación envió una carta al gobernador Rodolfo Elías Calles, para refrendar su respaldo ante las medidas tomadas en la campaña desfanatizadora:

Con profunda satisfacción sabemos de la intensa labor de avivamiento cultural social y sistemáticas campañas contra el nefasto vicio del alcohol y los restos del obscurantismo fanático, que como losa de sepulcro pesa sobre nosotros y hay que aniquilar completamente, de ello que manifestamos a usted, sin reservas de ningún género que estamos y estaremos con usted todos los maestros federales que constituimos esta federación, así también asegurándole que todo nuestro entusiasmo, actitud y radicalismo lo pondremos en juego hasta lograr el triunfo de esta enorme tarea en que se fincan las fuertes bases de una sociedad nueva, libre de conciencia y acción.¹²

En referencia al carácter antirreligioso de la educación socialista en Sonora, las profesoras tuvieron también una participación destacada. Llamadas entre la comunidad católica con el despectivo mote de “las quemasantos”, estas docentes defendieron ante la opinión pública los beneficios de una educación “sin prejuicios” para la niñez sonorense.

La defensa y promoción del proyecto estatal por parte de las mujeres sonorenses a través de la prensa durante la década de los treinta ocurría con regular frecuencia, mediante columnas y artículos de opinión. Así se conformó un discurso que buscaba invitar al sector femenino a formar parte de la transformación que planteaba la revolución para lograr el progreso del país a través de la justicia social. Un ejemplo de ello lo ofrece el texto de la profesora Candelaria Díaz Bustamante, quien publicó en el periódico *El Tiempo* el artículo “Eduquemos desfanatizando”, en el cual resaltaba que la labor del maestro debía ser “franca y resuelta, despojándose de falsos temores y de prejuicios escondidos”:¹³

¹² Carta de la Federación de Agrupaciones de Maestros del Estado de Sonora, al gobernador Rodolfo Elías Calles fechado el 28 de mayo de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 4.

¹³ “Eduquemos desfanatizando” en periódico *El Tiempo* de Hermosillo, Sonora, publicado el 18 de enero de 1935, p. 4.

No debemos dar tregua; que nuestra labor sea encarnizada y continua y que se haga a base de razón, procurando que nuestras enseñanzas impresionen el mayor número de sentidos de niños para que así queden mejor y más pronto captadas por sus cerebros ... Es preciso convencerlos que urge que los maestros procuren que sus alumnos destruyan los fetiches y toda clase de artículos religiosos, ya con esa práctica lograrán que pierdan el miedo, único sostén del fanatismo.¹⁴

Enriqueta Montaña de Parodi, escritora sonorensa cuyo trabajo periodístico durante el periodo estudiado se caracterizó, entre otras cosas, por su apoyo a las políticas de los gobiernos posrevolucionarios, replicó a través de un artículo a las profesoras católicas que decidieron renunciar a sus puestos para no apoyar los principios de la educación socialista y la cuestionaron: ¿está usted perfectamente convencida de que el fanatismo debe combatirse y que es justo que los templos sean entregados a las turbas? Enriqueta de Parodi fue enfática: el fanatismo debe ser combatido sin género de duda. Y explicó su postura, a propósito de la ocupación de templos:

Contesto la pregunta primera de mi amiga, desde luego diciéndole que: el fanatismo debe ser combatido sin género de duda. En cuanto a la entrega de templos, siendo propiedades de la nación y solicitándolos agrupaciones populares, no veo el inconveniente de que sean entregados, puesto que el mismo gobierno tiene la obligación de cuidar porque estos edificios sean conservados en perfecto estado. Si en Sonora el culto religioso (en los templos) no existe, ¿por qué tenerlos cerrados, pudiendo prestar servicios?¹⁵

La escritora prosigue su columna cuestionando la falta de autonomía de las maestras católicas, sugiriendo que su decisión de abandonar el magisterio no respondía a intereses legítimos, sino a la influencia del clero. Igualmente hizo énfasis en la libertad de exponer sus puntos de vista, que eran fuertemente criticados por las mujeres católicas, quienes celebraban sus escritos, hasta que decidió pronunciarse a favor de la campaña desfanatizadora.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ "Una consulta" en periódico *El Tiempo* de Hermosillo, Sonora, publicado el 26 de noviembre de 1934, p. 3.

El carácter antirreligioso de la educación socialista en Sonora disminuyó en gran proporción con la salida del grupo callista (Vaughan, 2000, p. 108), sin embargo, las profesoras mantuvieron su labor dentro de las aulas y con la comunidad. Así, la profesora Catalina Acosta de Bernal, quien además de ser docente laboró en la Secretaría de Educación entre 1937 y 1951, participó como ponente en el Congreso de Unificación Magisterial, llevado a cabo en la ciudad de Querétaro el 12 de febrero de 1937.

La ponencia de la profesora Acosta abordó los retos para las escuelas sonorenses, a las cuales no había llegado la educación socialista como tal, pues los gobernantes se habían enfocado en el carácter antirreligioso de la enseñanza, decisión que resultó contraproducente, pues incluso la educación desfanatizante era contraria a los principios de la escuela socialista. Así también, la profesora expresó que los docentes se vieron atrapados entre dos fuegos: el aparato estatal que mantenía un control estricto sobre la actividad de los docentes y la comunidad que rechazaba la campaña desfanatizadora:

Si hemos de ser sinceros afirmo que hasta hoy Sonora no ha realizado la educación socialista, pues solamente y esto por órdenes jerárquicas nos concretamos a realizar la escuela desfanatizante, que a decir verdad no era necesario, pudiendo asegurar a ustedes que a partir de la famosa desfanatización callista solamente vino a afirmar con gravados caracteres el fervor religioso.¹⁶

Las profesoras sonorenses también formaron parte importante de las llamadas “misas rojas socialistas” o “domingos culturales” organizados por el Partido Nacional Revolucionario para ofrecer al público en general espectáculos culturales y conferencias sobre temas relacionados con los diferentes proyectos de los gobiernos estatal y federal. A pesar de que se han reseñado que las maestras eran parte de la organización de dichos eventos, la revisión de los programas de los domingos culturales realizados durante 1935, publicados en la prensa local, dan cuenta de que la presencia de las mismas como oradoras era escasa: las mujeres formaban parte de los números musicales y de baile, no así como conferencistas.

¹⁶ “Toda nuestra oposición a la labor desfanatizante del profesorado fue justificada en el C. Magisterial” publicada en periódico *El Pueblo* de Hermosillo el 18 de febrero de 1937, p. 1.

5.1.2.2 Las sindicalistas

Otro sector que apoyó la campaña promovida por el gobernador Rodolfo Elías Calles, fue el de las mujeres obreras agrupadas en sindicatos, quienes tuvieron apoyo del mandatario en varias ocasiones, tal es el caso de la Unión de Costureras de Hermosillo, que recibió recursos para montar un taller de costura por parte del gobierno del estado. Las sindicalistas expresaron estar “magníficamente impresionadas por la esplendidez del gobierno, que les ha permitido los medios para trabajar ahora que debido a la escasez de negocios no tenían dónde hacerlo”.¹⁷

La misma unión se vio envuelta en una polémica pocos años después, en 1936, pues según reportes de la prensa local, un grupo de “costureras libres y otras de la Unión” acusaron a las dirigentes de que “se había metido en política en los regímenes pasados, que sus compañeras de la directiva las habían querido obligar a desfilas en varias manifestaciones y también a vestirse de rojo y negro y que ellas se habían opuesto a darles gusto”.¹⁸

Ante las autoridades laborales, las disidentes fueron acusadas por la directiva de organizar una manifestación para solicitar la apertura de los templos, a lo cual respondieron que esa marcha no había sido promovida por ellas, “sino por el pueblo en general”. Igualmente sumaron a las acusaciones que en el régimen anterior “su sindicato fue obligado a recibir, como costureras, a una señorita taquimecanógrafa de la Dirección General de Educación, que era instrumento del gobierno, y a una profesora tabasqueña, que acababa de ser importada del feudo de Garrido Canabal”.¹⁹

El conflicto planteado por estas mujeres trabajadoras da cuenta en primer término del desarrollo de una actividad política dentro de las organizaciones sindicales durante el gobierno de Rodolfo Elías Calles, posiblemente en respuesta al respaldo que recibieron durante su periodo de gobierno, no solamente con recursos económicos, sino con inmuebles para establecerse. Recordemos que muchos sindicatos ocuparon templos

17 “Poderosa ayuda dio el gobierno local a una asociación de mujeres” en periódico *El Pueblo* de Hermosillo, publicada el 7 de marzo de 1932, p. 1.

18 “Las costureras de los s. de emp. No quieren pertenecer a la unión”, en periódico *El Pueblo* de Hermosillo, publicada el 9 de febrero de 1936, p.1.

19 *Idem*.

católicos y contaron con la posibilidad de instruirse, pues la escuela para obreros formaba parte central de la educación socialista en Sonora.

En segundo lugar, es posible observar cómo dentro del mismo grupo de sindicalistas existía una división no causada por asuntos laborales, relacionados con la estabilidad económica o la seguridad de las trabajadoras, sino con un asunto externo al ámbito del trabajo: la religión. Mientras un grupo era acusado de fomentar el activismo católico, las otras lo eran de promover el uso de la bandera rojinegra, uno de los símbolos más imponentes de la campaña desfanatizadora. El momento del conflicto ocurrió también en un periodo de efervescencia electoral: el nuevo gobernador sería elegido y las fuerzas políticas del estado se encontraban en reacomodo para dar la batalla.

5.2 Virgen y madre: el modelo católico de mujer en la posrevolución

En la encíclica *Casti Connubii* publicada en 1930, que versa sobre el matrimonio cristiano, el papa Pío XI asentaba que, al elegir el género de vida, se estaba obligado a optar una de dos cosas: o seguir el consejo de guardar virginidad dado por Jesucristo, u obligarse con el vínculo matrimonial (apartado 4). Quienes eligen la segunda opción no solo tienen la obligación de “propagar y conservar el género humano en la tierra”, están designados a “injertar nueva descendencia en la Iglesia de Cristo, a procrear ciudadanos de los Santos y familiares de Dios” (apartado 7).

La *Casti Connubii*, que retomó las ideas centrales de la carta *Arcanum Divinae Sapientiae* firmada por León XIII en 1880, se pronunció de manera firme en contra del divorcio, uno de los “inventos de la modernidad que ponía en ridículo la santidad del matrimonio”. El llamado a la comunidad católica era a mantener unida a la familia, base de la Iglesia, por medio del fortalecimiento del matrimonio que debía tener por fin no solo “procrear y educar convenientemente los hijos, sino en un sentido más amplio, cual comunidad, práctica y sociedad de toda la vida” (apartado 9).

El modelo de género católico aplicado para el matrimonio se estructura con base en un pensamiento binario, explica Lucía Bracamonte, pues “dicotomiza a los seres humanos de acuerdo con su correspondencia con

uno u otro registro de la composición biológica de la especie, naturalizando así esencias que han sido fijadas por Dios con rasgos inamovibles y abstractos”. Entonces, analiza la autora, las diferencias entre los sexos no implican que uno sea mejor que el otro, sino que instauran “una complementariedad armónica”, los hombres asociados a la razón y las mujeres a los sentimientos (Bracamonte, 2014, p. 93).

El matrimonio que debía procurar el sostenimiento de la Iglesia, postulaba roles diferenciados para sus integrantes. Basado en la llamada “jerarquía del amor” de san Agustín, se establecía la primacía del varón sobre la mujer y los hijos, así como la abnegada sumisión de la esposa, de esta forma, “las casadas estén sujetas a sus maridos, como al Señor; porque el hombre es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la Iglesia” (apartado 10).

La mujer era el corazón del hogar y gracias a sus virtudes naturales le pertenecía “el principado del amor”. La jerarquía del amor no implicaba una inferioridad de la mujer, no debía verse como una esclava, sino como una compañera a la cual le debía total fidelidad. Según el mensaje de Pío XI, el éxito de la vida doméstica se basaba en la fidelidad, entendida como “la casta lealtad de ambos cónyuges, la honesta obediencia de la mujer al marido y, finalmente, el firme y sincero amor mutuo” (apartado 25).

La misión de la mujer estaba en el centro del hogar, al cuidado de la casa y la formación de la prole, siempre bajo la instrucción racional del esposo y la guía de Jesucristo. Su obligación como madre sería más grande que ella misma, pues su vocación y dignidad de mujer descansaban en el milagro de dar vida.

La maternidad como misión de vida de las mujeres encuentra cimientos en la figura de la Virgen María, madre de Jesucristo, en quien coexisten las dos dimensiones, dos vocaciones de la mujer: la maternidad y la virginidad. En 1854 se instituyó el dogma de la Inmaculada Concepción por Pío IX, con lo cual la Virgen María ocupó un lugar sustancial dentro del imaginario católico, solo por debajo de la Santísima Trinidad (Mínguez, 2014, p. 295). “Nadie conoció a Cristo tan profundamente como ella; nadie más apta que ella como guía y maestra para conocer a Cristo” (1904, apartado 7), expresó el papa Pío X en la *Ad Diem Illud Laetissimum*, encíclica sobre

la devoción a la virgen, a propósito de cumplirse 50 años del establecimiento del dogma.

La figura de la virgen como modelo de feminidad en México fue utilizada durante el siglo XIX para construir lo que Adriana Pacheco llama el “discurso de la maternidad” a fin de contribuir en la formación del ángel del hogar, la versión moderna de aquellas “mujeres de valor”, dibujadas en obras del siglo XVII como *La educación de la mujer cristiana* y *La perfecta casada*, de Juan Luis Vives y Fray Luis de León respectivamente (Pacheco, 2014, p. 76).

Este discurso maternalista, explica la autora, fue difundido por la prensa católica del periodo y se constituyó de tres vertientes: en primer lugar, las estrategias retóricas utilizadas para la delimitación de una madre “ideal”; en segundo, el uso del “marianismo” para refrendar en las mujeres un sentimiento maternal innato, y en tercer lugar, el establecimiento de una estratificación social que define las funciones y las obligaciones maternas de acuerdo con el estrato social (p. 83).

La centralidad de la maternidad en el modelo de mujer católica puede apreciarse en los discursos católicos producidos en Sonora a lo largo de las primeras décadas del siglo XX. El obispo Ignacio Valdespino (1902-1913) ofrece un ejemplo de esta división que se plantea como natural, basada en las virtudes de la mujer y la superioridad racional del hombre. El papel de madre y esposa se dibuja como la misión primera de la mujer católica, quien tiene el deber de proteger a su familia contra los efectos indeseables de la modernidad.

En 1906 se dirigió a la feligresía sonorenses para expresar su preocupación ante los peligros emanados de la modernidad. En su sexta carta pastoral, el prelado delegó la misión de atajar las malas influencias a las madres de familia, poniendo énfasis en la censura a textos prohibidos:

Nos, ya lo hemos dicho otras veces, queremos que la mujer no se doble ante un yugo que tiene mucho de pagano: queremos que sin dejar de estar sujeta al imperio racional del hombre, y sin hacer alarde de un feminismo anticristiano, se yerga para hacer respetar su deber de madre y de esposa, nada más vejatorio y humillante para las esposas y las ma-

dres cristianas, que obligarlas á mantener en su hogar ese veneno de las perversas lecturas y estampas obscenas, que son la raíz de los desórdenes de la familia y la sociedad.²⁰

Según Raúl Mínguez Blasco, el ideal mariano de pureza y maternidad planteada por el catolicismo fue asociado también a las madres de la caridad, pues siendo virgen y madre social a la vez “aglutinaba perfectamente las dos caras de María y su labor fue elogiada por personas pertenecientes a culturas políticas muy dispares” (2014, p. 210). Este matiz social de la maternidad fue también asignado a las mujeres de familia, quienes estaban destinadas a desempeñar una suerte de “sacerdocio doméstico”, entendido como “propagación de las verdades religiosas asignada a las mujeres en el seno de sus familias” (p. 210). Según Mínguez Blasco, se entendía que la influencia femenina podía rebasar ampliamente los límites del hogar y colaborar en el denominado proyecto de recristianización de la sociedad (p. 210).

A través de la caridad y el apostolado social, las virtudes de la madre católica protectora fueron aprovechadas para cuidar de las clases menesterosas en un inicio, luego para proteger a la niñez y juventud de los peligros de la modernidad. Eventos como la feminización de la Iglesia, los procesos de secularización y las distintas campañas en contra de la Iglesia católica por parte de los gobiernos liberales, provocaron que la jerarquía eclesiástica acudiera al laicado para que a través de la acción colectiva y luego la acción católica participaran de la intervención social de la Iglesia. Con ello, las mujeres madres de familia, a través de la caridad y luego como parte de los programas de catolicismo social, asumieron la maternidad espiritual, planteada originalmente para aquellas que eligieron el camino de la virginidad.

Una idea que marcó la identidad de las mujeres católicas es la noción de que la religión era un atributo esencial (que formaba parte de la esencia natural) de la feminidad, lo que se ha denominado “feminización discursiva” de la religión. Ante el aminoramiento de la presencia masculina en las iglesias, las mujeres permanecieron ejerciendo y propagando los ideales de su religión. Según la propuesta de Inmaculada Blasco se con-

²⁰ Sexta carta pastoral del obispo Ignacio Valdespino publicada en Hermosillo el 8 de noviembre de 1906, p. 7-12.

sideraba que esta fidelidad femenina a la religión fue debido al “instinto de madre que la caracteriza” lo que confería a las mujeres la capacidad de “ver con claridad el peligro del proyecto que nos amenaza”, y de no poder consentir ver a sus hijos, esposos y padres “criados sin Dios” (2017, p. 38).

Ante la pérdida de fe, los embates secularizadores y las campañas antirreligiosas, la virtud de la madre protectora surge para defender a sus hijos y su Iglesia de los ataques. El llamado por parte de la directiva de la Unión Femenina Católica Mexicana en 1926 con respecto a la educación cristiana, da cuenta de la “alta y sublime misión” de las madres de familia:

Cuando el país llame a nuestros hijos a luchar por su libertad y por su religión, debemos criarlos no sólo gentiles y viriles, también conscientes de sus deberes como católicos y ciudadanos, que saben cómo defender sus derechos. Saber dar sus vidas por sus ideales más altos y no por la conveniencia de un salario miserable, no para defender sus ambiciones personales, en resumen, enseñarlos a morir sin dudarlos POR DIOS Y POR EL PAÍS.

Si logramos esto, los sacrificios que hagamos no importan. Porque entonces, y solo entonces, mereceremos el santo y glorioso título de MADRES CRISTIANAS QUE SUPIERON CUMPLIR SU MISIÓN. (Schell, 2007, p. 106)

Durante la década de los treinta, en el marco de la campaña desfanatizadora, el obispo Juan Navarrete repitió en varias ocasiones que su proyecto de acción católica era sostenido gracias a las mujeres laicas y distinguía claramente la abnegación, sacrificio, dulzura, suavidad y grandeza de alma como las características que las definían. Ante la instauración de la educación socialista, el prelado hizo énfasis en la obligación de las madres de familia hacia sus hijos, a fin de protegerlos de la instrucción antirreligiosa. Era preocupación de Navarrete la destrucción de la familia, base de la Iglesia católica:

¿No veis a vuestros hogares desmoronándose, no tanto por los golpes de piqueta que sobre ellos asestan las llamadas leyes de relaciones familiares cuanto por la influencia deletérea del materialismo pagano en todos los órdenes de la vida? ¿No ves a las madres despojadas de la aureola de

gloria que a nosotras aún nos tocó verlas adornadas, convertidas en vulgares buscadoras de placer a los ojos de sus propios hijos? ¿No veis a las esposas volviendo a lo que fueron en la Roma pagana, simples esclavas del placer, condenadas a ser abandonadas en el arroyo cuando dejen de ser aptas para el objetivo al que se les destina? (1936, p. 9)

A pesar de que la labor social para las mujeres católicas estaba marcada, el centro del hogar permaneció como su lugar principal, sin embargo, esta misión se veía en peligro con la llegada de feminismos liberales que empujaban hacia la diversidad de roles femeninos. El papa Pío XI expresó su preocupación por la llamada emancipación de la mujer y los peligros que representaba para la estabilidad del hogar y la dignidad de la mujer.

En su carta estableció tres tipos de emancipación: económica, social, y fisiológica. La primera buscaba que la mujer, sin tener autorización del marido y los hijos, satisficiera sus necesidades materiales por sí misma; la social buscaba apartar a las madres de sus hogares y obligaciones dentro del hogar para atender otros asuntos, incluso públicos, sin ocuparse de su familia. Finalmente, la emancipación fisiológica buscaba que “las mujeres, a su arbitrio, estén libres o que se las libre de las cargas conyugales o maternales propias de una esposa” (p. 9).

Era preocupación de la Santa Sede que la emancipación femenina implicara la corrupción del carácter propio de la mujer y la pérdida de su dignidad de madre:

Más todavía: tal libertad falsa e igualdad antinatural con el marido tórnase en daño de la mujer misma, pues si ésta descende de la sede verdaderamente regia a que el Evangelio la ha levantado dentro de los muros del hogar, muy pronto caerá —si no en la apariencia, sí en la realidad— en la antigua esclavitud, y volverá a ser, como en el paganismo, mero instrumento de placer o capricho del hombre. (p. 9)

Pío XI pugnaba por la conservación de cierta desigualdad y moderación al interior del matrimonio, aunque entendía como correcta la igualdad de derechos y obligaciones para ambos sexos fuera de ese círculo. Así, reconocía la autoridad de las instancias públicas para modificar los

derechos civiles de las mujeres, en consonancia con las nuevas exigencias de los tiempos, sin embargo, no debía ignorarse la “natural y diversa índole del sexo femenino, la pureza de las costumbres y el bien común de la familia”. El orden esencial de la familia había sido dispuesto por una autoridad divina y sobre ella no tendrían influencia las leyes civiles o los criterios particulares.²¹

No solo el feminismo era una amenaza para el modelo de mujer católica, los sistemas sociales y políticos en pugna durante las primeras décadas del siglo XX, amenazaban la misión de la mujer, su participación para conformar y guiar a la familia, y por ende la consolidación de la Iglesia. La crítica hecha por el papa Leon XIII al sistema liberal en la encíclica *Rerum Novarum*, de 1891, considerada raíz del catolicismo social, incluye un llamado de atención hacia las obreras que soportaban cargas de trabajo “no propias de su sexo”. Señalaba que había oficios menos aptos para la mujer, cuya naturaleza estaba diseñada para la protección de los hijos y la educación de la familia (Parrilla, 1998, p. 7).

Al realizar una crítica al capitalismo y su fracaso para satisfacer materialmente a la clase obrera, el papa también lamentaba que la falta de ingresos obligue a las mujeres a salir de sus hogares, lo cual no sería necesario si “el obrero percibe un salario lo suficientemente amplio para sustentarse a sí mismo, a su mujer y a sus hijos” (p. 8). Pío XI expresó la misma preocupación en la *Casti Connubii* de 1930, pues si una familia carecía de una casa digna, si el varón no ganaba los ingresos suficientes para cubrir las necesidades básicas y “si las madres, con gran detrimento de la vida doméstica, se ven obligadas a ganar el sustento con su propio trabajo” (apartado 47), provocarían la desintegración familiar. El papa asentó que era obligación primordial de las autoridades poner especial empeño en remediar las penurias de las familias necesitadas.

En la encíclica *Divini Redemptoris* sobre el comunismo ateo, publicada en 1937, el papa Pío XI expresó su preocupación con respecto a la amenaza que representaba la adopción de este sistema para la familia, base de la Iglesia, pues además de concebir a esta y al matrimonio como instituciones meramente civiles, lo cual no garantiza su indisolubilidad, también facilita la salida de la mujer de su hogar (apartado 11):

21 *Idem*.

En particular, para el comunismo no existe vínculo alguno que ligue a la mujer con su familia y con su casa. Al proclamar el principio de la total emancipación de la mujer, la separa de la vida doméstica y del cuidado de los hijos para arrastrarla a la vida pública y a la producción colectiva en las mismas condiciones que el hombre, poniendo en manos de la colectividad el cuidado del hogar y de la prole. (Apartado 11)

Además de representar una suerte de madre perfecta, el marianismo apelaba al ejemplo de la Virgen María como modelo de virtud, de pureza, de pudor. Ante los embates contra el matrimonio y la decencia provocados por la amenaza de la modernidad durante las primeras décadas del siglo XX, el papa Pío XI, invitaba a la comunidad católica a ver la dignidad de María como ejemplo a seguir: “sea para vosotros la vida de María como el modelo de la virginidad. En ella, como en un espejo, resplandece la imagen de la castidad y el modelo de la virtud” (1904, apartado 20).

En concordancia con este discurso que permeó durante todo el siglo XX, el obispo Juan Navarrete instaba a sus feligreses a no permitir que las mujeres perdieran el lugar de honor y consideración que la vida cristiana les había asegurado. Junto a los obispos pertenecientes a la Provincia Eclesiástica de Durango, escribió una carta pastoral colectiva en 1931, en la cual se rescatan los puntos expresados en la encíclica *Casti Connubii* publicada un año antes. En ella resaltaban la figura de la Virgen María como modelo a seguir para las católicas mexicanas:

Para que la familia sea cristiana es preciso que con toda sinceridad la establezcáis sobre la base de los divinos mandamientos. Haced pues a un lado toda teoría disolvente en relación con el principio de autoridad, amor sobrenatural, inviolabilidad absoluta del hogar, fidelidad conyugal, pureza y abnegación femeninas, caballería viril, etc. Que el avance desvergonzado del moderno paganismo ha logrado por desgracia introducir a título de moda, en nuestra sociedad ... sean las mujeres puras y santas, a ejemplo de nuestra Madre Purísima, la mujer ideal y dechado del sexo femenino.²²

²² Carta pastoral colectiva de los obispos de la Provincia Eclesiástica de Durango publicada el 19 de enero de 1931, sin editor, p. 7-8.

Además de la doble dimensión de la maternidad y la pureza, una de las características expresadas en el modelo católico de mujer es la valentía, la fe inquebrantable, aprendida de María que soportó el sacrificio de perder a su hijo por un bien mayor. Así se asienta en la encíclica *Illud Laetissimum* de 1904.

Para Inmaculada Blasco, la pérdida de la fe tiene su origen no solo en las tentaciones del mundo moderno sino en una supuesta naturaleza masculina espiritualmente débil, que les aboca, en tanto que hombres, a un proceso de degradación moral y de deshumanización (2017, p. 39). Así, este espíritu fuerte femenino, el deber materno, familiar y social, así como el ejemplo de fe, pudor y dignidad de la virgen María, formaban mujeres que podía salvar a la Iglesia católica de los embates que resistió a lo largo de varios siglos.

Son aquellas que el papa Juan Pablo II llamó en 1989 “mujeres perfectas”, quienes a pesar de las persecuciones y discriminaciones se habían mantenido firmes en la defensa de la Iglesia: “las mujeres santas son una encarnación del ideal femenino, pero son también un modelo para todos los cristianos, un modelo de la *sequela Christi* –seguimiento de Cristo–, un ejemplo de cómo la esposa ha de responder con amor al amor del esposo” (apartado 27).

Nos encontramos con un modelo de mujer católica centrado en la maternidad en sus dos dimensiones: la terrenal y la espiritual. Esta maternidad dual es acompañada por características esenciales como la abnegación, la pureza y la valentía, sumadas a una “naturaleza femenina” que le permitía tener una mayor conexión con Cristo. Este deber ser promovido por la doctrina católica guardaba similitudes con el planteado por el Estado posrevolucionario, principalmente en definir la maternidad y el cuidado del hogar como la misión primera de las mujeres, asimismo coinciden en la jerarquización de las tareas del hogar: las leyes revolucionarias y la doctrina católica, postulan al esposo como jefe de la familia, como depositario de la razón y responsable de la protección de la mujer.

El Estado construía una madre compañera de lucha y la Iglesia una madre social, ambas serían puntero en los proyectos sociales de las instituciones más poderosas del país. De inicio la misión de ambos modelos no

parecía incompatible, sin embargo, el conflicto religioso desarrollado durante la década de los treinta (precedido por dos etapas anticlericales en 1914 y 1926) hizo necesaria una definición: las mujeres mexicanas debían decidir si eran católicas o revolucionarias, dicha selección configuraría su identidad, al menos durante la duración del conflicto.

5.3 La mujer católica sonoreNSE, conformación de una identidad

A lo largo de esta investigación, he expuesto las formas en que las mujeres católicas laicas resistieron la política anticlerical y lograron espacios de negociación para reestablecer el funcionamiento de la diócesis sonoreNSE. Si bien encuentro elementos de explicación para su participación en sus antecedentes de organización desde la década de los veinte, su estrecha relación con los sacerdotes y el obispo, la “feminización” de la Iglesia católica y el llamado de las autoridades eclesiásticas al laicado para enfrentar la campaña desfanatizadora, se hace necesario explorar más dimensiones que me permitan entender los factores que influyeron para que este grupo se convirtiera en protagonista del conflicto religioso.

Dado que no fue posible localizar testimonios que den cuenta de la experiencia de participación de las protagonistas de esta historia, y siguiendo la propuesta de Inmaculada Blasco Herranz, retomo la categoría de identidad para intentar explicarme las motivaciones de su participación a través de la reconstrucción de algunas dimensiones que conformaron lo que entiendo como mujer católica.

Rescato la aportación de Stuart Hall, quien define a la identidad como una generalidad históricamente construida en la que cierto número de individuos se reconoce. Tal categoría intenta unir la heterogeneidad de lo social al inventar el pasado común de un grupo y el sentimiento de pertenencia a un sector específico de la sociedad (Laguarda, 2010, p. 21). Blasco Herranz recupera la definición de Joan Scott, quien entiende a la identidad como “una entidad histórica, discursivamente construida y diferencial”.

En el ensayo “El eco y la fantasía: la historia y la construcción de la identidad”, (2006, p. 130) Joan Scott acude a la clásica observación de Eric Hobsbawm: la tradición es una “invención” que sirve para inspirar y legi-

timar la acción política contemporánea encontrando precedentes e inspiración en el pasado. Así busca explicar que las identidades se configuran y reconfiguran en determinados momentos, con base en la contingencia y diversas fantasías, es decir líneas discursivas que se sedimentan, y cuyas versiones se mantienen a través del eco durante mucho tiempo.

Scott identifica dos fantasías centrales que han caracterizado la construcción de la identidad de las mujeres en el marco de la narrativa histórica: la fantasía de la oradora y la de la madre. La primera acude a ciertas características masculinas para formar parte de movilizaciones y transgrede visiblemente las fronteras de género a partir de una “feminidad inapropiada” (p. 136). La segunda, si bien personifica “la feminidad aceptable, cumpliendo con el papel reproductivo asignado” (p. 138), también ha encontrado en la maternidad un conducto para consolidar la identificación feminista, esto es, mejorar las condiciones de las mujeres para que eventualmente mejore la situación de su familia y comunidad.

Si bien estas dos fantasías predominantes para escribir la historia de las mujeres parecerían disímiles, no son excluyentes y en muchas ocasiones se entrecruzan a partir de situaciones específicas. En el caso de las mujeres católicas y la configuración de su identidad, he señalado que el modelo femenino es delineado con base en una doble dimensión de la maternidad, con raíz en la figura de la Virgen María.

Esta fantasía de maternidad familiar y social, construida doctrinal e históricamente, pone en relieve un elemento central para entender la participación de las mujeres en la construcción de la pastoral de Navarrete y su posterior defensa. Así también, creo que podemos encontrar momentos de esta fantasía de la oradora, provocados por la incursión a la defensa pública de la Iglesia, que, si bien no acude al modelo ideal, es permitida por el momento de crisis que atravesaba la Iglesia católica sonorense; entonces esa “mujer perfecta” de la que hablaba Juan Pablo II, la que resiste persecuciones y discriminación, la oradora, debe entrar a escena, aunque vuelva tras el telón luego del conflicto.

Siguiendo la idea de una construcción histórica de las identidades, la cual entiende que “estas no preexisten a sus demandas políticas estratégicas” (p. 130), encuentro dos elementos que definieron su participación en

la defensa pública de la Iglesia y con ello la reconfiguración de su identidad: la presión provocada por las medidas antirreligiosas de la campaña desfanatizadora y la efervescencia política femenina, a partir de 1936. En los siguientes apartados abordaré ambos aspectos, además de un tercero: las representaciones sobre las mujeres católicas laicas y su actividad durante el conflicto por parte de los revolucionarios y los disidentes, las cuales igualmente intervinieron en la configuración de su identidad como católicas durante la campaña.

5.3.1 El sufragio femenino en México y la configuración de la mujer política

Si bien la constitución de 1917 no reconoció la ciudadanía plena de las mujeres, sí estableció modificaciones en el artículo 123 que promovían igualdad en el trabajo, sin embargo, a falta de una ley reglamentaria, estos cambios no surtieron efecto hasta muchos años después. En la carta magna, aunque se aceptó que la mujer tenía la misma autoridad que el padre en el hogar, el cuidado de los hijos y los quehaceres domésticos se le impusieron como obligación y se le exigió el permiso del marido para trabajar.

En parte gracias al ingreso masivo de mujeres al mundo laboral y las campañas de alfabetización, en la década de los veinte el activismo de las campesinas, obreras, sindicalistas, artistas, profesoras, periodistas e integrantes de la Iglesia católica, creció en gran medida. En Sonora, las mujeres no solamente engrosaron las filas del magisterio, también formaron parte del apoyo a programas estatales como la campaña antialcohol y antichina, al conformar comités Pro Raza Femeninos, principalmente en el norte del estado, también desarrollaron sus capacidades asociativas conformando sindicatos y ligas, como la Diocesana y la de Madres Protectoras del Niño (Zúñiga *et al.*, 2014, p. 125).

Si bien durante ese periodo la organización de las mujeres fue masiva, no había una estrategia por parte del Estado para influir en la misma. La fundación del partido de la revolución, el PNR, marca un inicio en el interés oficial por la capacidad asociativa de las mujeres mexicanas. Los do-

cumentos básicos del Nacional Revolucionario, publicados el 20 de enero de 1929, dedican un apartado de su plan de acción a las mujeres:

Escuelas especiales de pequeñas industrias y artes domésticas para la mujer, con el objeto de ir introduciendo a ésta en las actividades productivas, proporcionándole, al mismo tiempo, los medios para capacitarla para la lucha por la vida, alejándola de la posibilidad de incurrir en el vicio o la depravación por falta de medios honestos para ganar su subsistencia. (PNR, 1929, Programa de acción, párrafo XIII)

Aunque el partido no especificaba que su militancia sería completamente masculina, contaba con dos requisitos de ingreso, que parecerían excluyentes en ese momento: 1) ser ciudadano mexicano en pleno ejercicio de sus derechos políticos y 2) no pertenecer a ninguna corporación religiosa. A inicios de la década de los treinta, “alarmados por la vitalidad de las organizaciones de las mujeres católicas” (Olcott, 2009, p. 352), los miembros del PNR patrocinaron la realización de congresos a fin de incentivar la formación de asociaciones no religiosas.

Estos congresos no fueron tarea fácil. Dentro de los mismos se encontraban las posiciones de las penerristas y de las mujeres del Partido Comunista Mexicano (PCM), quienes no parecían ponerse de acuerdo en las estrategias a seguir para mejorar las condiciones del sector femenino. En términos generales, las mujeres del PCM buscaban establecer una equidad social, si se resolvían problemas básicos de justicia en el país, podrían solucionarse sus demandas; las del PNR pugnaban por una agenda esencialmente femenina (J. Tuñón, 1999, p. 102). Apunta Tuñón: “cada bando acusaba repetidamente al otro de traicionar a la mujer mexicana por estar al servicio de sus partidos respectivos” (p. 102).

La intención de fomentar la formación de organizaciones planteada por la dirigencia del PNR se vio reforzada con la política de masas corporativista cardenista, que se veía implementada a cabalidad en 1938, con la transformación del Nacional Revolucionario en Partido de la Revolución Mexicana. Se veía en las organizaciones adheridas al partido una forma de capacitar y disciplinar el activismo político: el gobierno de Cárdenas construyó una infraestructura institucional que abrió puertas a grupos

tradicionalmente privados del derecho al voto y al mismo tiempo restringió estrictamente sus actividades (Olcott, 2009, p. 353).

El periodo cardenista se caracterizó por promover el avance del activismo femenino. Durante su campaña y a lo largo de su mandato apoyó con su discurso los derechos políticos, sociales y económicos de las mujeres (p. 353). Durante su periodo como gobernador de Michoacán (1928-1930), promovió la conformación de grupos femeninos para combatir el alcohol y la religión, asimismo, para la organización del reparto de tierras, por ello fue calificado como un “feminista incondicional” (Córdova, 1974, p. 30).

A pesar de las diferencias entre las mujeres del PCM y el PNR, el 28 de agosto de 1935 nació el Frente Único Pro Derechos de la Mujer (FUPDM), una de las agrupaciones femeninas más importantes en la historia de México, y que tuvo un papel fundamental para el avance político de las mujeres durante la década de los treinta. Según Jocelyn Olcott, tres factores influyeron para que finalmente se formara una organización que concentrara los intereses de las mujeres mexicanas: el apoyo brindado a las organizaciones femeninas por Lázaro Cárdenas, el compromiso hecho por el Partido Comunista Mexicano de formar el Frente Popular y la propia frustración por la división y la discordia que caracterizaron los esfuerzos de los primeros años treinta de dar forma a un movimiento nacional de mujeres (2009, pp. 351-352).

El FUPDM agrupó hasta cincuenta mil mujeres de diferentes perfiles: obreras, docentes, amas de casa, artistas, periodistas, campesinas, e incluso activistas católicas (E. Tuñón, 1999, p. 32). La dirigencia quedó en manos de Cuca García, integrante del Partido Comunista y desarrolló una estrategia por dos vías: “pelear por beneficios inmediatos, como los molinos motorizados de nixtamal y la reforma agraria, así como objetivos políticos de largo plazo, como el sufragio y el combate al fascismo” (Olcott, 2009, p. 355).

Justamente, el sufragio femenino generó un debate el mismo año de fundación del Frente. Lázaro Cárdenas del Río, decidió nombrar como embajadora de México en Colombia a la profesora Palma Guillén. Si bien esa resolución fue aceptada con agrado por la comunidad nacional e in-

ternacional, también devino en una pregunta que el incipiente régimen cardenista no supo bien a bien cómo responder: ¿las mujeres mexicanas, en su concepto, tienen los derechos de ciudadanía? (Monteón y Riquelme, 2007, p. 87).

El cuestionamiento, planteado por la Unión de Mujeres Americanas, con sede en Nueva York, fue atajado por el entonces subsecretario de gobierno quien estableció “que habiendo hecho un amplio estudio por esta dependencia del ejecutivo, sobre el artículo 34 Constitucional, se estimó que no existen razones técnicas, no de otro orden, para negar a la mujer mexicana la calidad de ciudadana de la República” (p. 88). El Frente Único Pro Derechos de la Mujer tomó esta declaración como un argumento de presión y, apoyado por la Barra de Abogados Socialistas, emprendió una lucha sufragista que no fue ajena a la opinión pública de la época.

Desde 1935, el PNR ofreció mediante una campaña política e ideológica la “incorporación paulatina de la mujer a la vida cívica”. Para 1936 ya existía la presencia de Acción Femenina en todos los estados del país, al interior del partido se creaban los Frentes Femeninos de Lucha Social, cuyo fin último era la obtención del voto femenino (J. Tuñón, 1999, p. 40). En Sonora se anunciaba desde inicios de ese año la incorporación del “elemento femenino” al PNR:

El Bloque Juvenil Revolucionario de Sonora, que preside Miguel Norzagaray, ha lanzado con fecha 25 del actual una excitativa a la juventud sonorenses, ambos sexos, para que se incorporen a dicho Bloque para formar un frente único, amplio y vigoroso en la conquista de los derechos de la sociedad contemporánea, haciendo en esta forma una realidad tangible los anhelos de la juventud en quien siembra la Patria sus esperanzas.

Nos dirigimos ahora a los jóvenes de ambos sexos, para que, dejando un momento la resistencia de los prejuicios (venda impenetrable sobre los ojos del espíritu), estudien serenamente nuestros propósitos.²³

La discusión y negociación que implicaba la modificación del artículo 4º constitucional para reconocer la ciudadanía completa a las mujeres

²³ “El elemento femenino incorporado al PNR” en periódico *El Tiempo* de Hermosillo, publicado el 28 de enero de 1935, p. 1.

mexicanas, se extendió hasta 1937: en septiembre de ese año, el presidente Cárdenas solicitó al Senado el cambio, el cual fue aprobado pero no fue publicado en el *Diario Oficial de la Federación*. La instauración del sufragio femenino ocurriría hasta 1953. El apoyo del presidente a esa causa del sector femenino redundó en su política de masas, pero al retrasar la modificación del artículo cuarto, también controlaba la situación y no agregaba un elemento desconocido al contexto de la sucesión presidencial (J. Tuñón, 2009, p. 41).

A pesar de que Lázaro Cárdenas abandonó la silla presidencial con esa deuda hacia el sector femenino, el debate generado en la opinión acerca de la participación de las mujeres en política y, más aún, la apertura de los procesos internos del PNR a las mismas, implicó un cambio significativo no solo en los discursos de los diferentes actores políticos, sino en la incidencia de las mujeres en los procesos electorales regionales.

5.3.1.1 La efervescencia electoral en Sonora

En Sonora, esta efervescencia de participación femenina, sumada al contexto de oportunidad política que representó el rompimiento Calles-Cárdenas y la posterior elección a gobernador, permitió que las mujeres se convirtieran en uno de elementos que definirían el futuro político de la región. El 7 de febrero de 1936 el periódico hermosillense *El Tiempo* publicó en su primera plana las declaraciones de Emilio Portes Gil en referencia al futuro político de las mujeres dentro de su partido. La agenda estaba marcada:

Sustentar la inferioridad de la mujer para participar en el ejercicio del voto, dijo, es una tesis contraria a la revolución.

La mujer tiene problemas sociales que necesita definir —agrega— en su favor y esto solo puede conseguirlos concediéndole participación en las luchas electorales y son sin duda muy atendibles todas las razones que se esgrimen en el sentido de que urge preparar a las organizaciones femeninas para este nuevo avance democrático; por lo que creo que es una necesidad iniciar esta preparación dentro de las filas de la organización de nuestro partido.²⁴

²⁴ “Portes Gil sostiene que las mujeres deben votar” publicada en el periódico *El Pueblo* de Hermosillo el 7 de febrero de 1936, p. 1.

Sin duda, una de las preocupaciones expresadas por actores políticos y líderes de opinión era la posible influencia que el clero podía ejercer sobre el sufragio femenino. El periódico *El Pueblo* publicó una serie de entrevistas a integrantes del Frente Único Pro Derechos de la Mujer con respecto a la creciente movilización política del sector femenino. En ellas se expresa la preocupación de que dicho fenómeno sea aprovechado por “la reacción”, sin embargo confiaban en que era deber de toda mujer consciente no permitirlo, pues debía liberarse de cualquier influencia contrarrevolucionaria para luchar del lado de agrupaciones obreras y campesinas del país.²⁵

Como he señalado en páginas anteriores, las mujeres católicas laicas sonorenses formaron parte del proceso electoral para elegir nuevo gobernador en 1936. Las actividades que realizaron con este fin fueron puntualmente reseñadas en el periódico *El Pueblo*. Su director, Israel González, fue un crítico del gobierno callista: durante este periodo fue arrestado, cerraron su periódico en varias ocasiones y finalmente fue desterrado del estado en 1934; regresó dos años después y apoyó abiertamente la candidatura de Román Yocupicio, como parte del comité de campaña y en las páginas de su publicación. Por ello, no es extraño que *El Pueblo* diera especial apoyo y cobertura a las actividades de las damas católicas que apoyaron a su candidato.

Si bien las mujeres mexicanas aún no podían votar en 1936, los plebiscitos internos del PNR sí permitieron e incentivaron su participación y las damas católicas buscaron la manera de ser parte del proceso electoral. González reseñó en su periódico que veía en las mujeres un importante movimiento de oposición con “las dictaduras últimas” y cubrió con oportunidad una reunión para conformar el Sindicato Femenil de Oficios Varios. En el evento, las líderes señalaron su interés, y el de cientos de compañeras, en participar de los plebiscitos penerristas; según el periodista, varias asistentes le informaron que “el candidato favorecido con esta acción femenina, ha sido el señor Yocupicio”.²⁶

²⁵ “Lo que opinan algunas lideresas sobre el movimiento emancipador de la mujer mexicana” publicado en el periódico *El Pueblo* el 24 de septiembre de 1936, p. 1 y 4.

²⁶ “El entusiasmo preelectoral arrastra a las mujeres hermosillenses a la política del momento” publicado en el periódico *El Pueblo* el 14 de septiembre de 1936, p. 1.

El periódico reportó igualmente la presencia de mujeres católicas en un acto público del comité de campaña pro-Yocupicio, la marcha organizada por ellas a favor del candidato, así como la negociación que llevaron a cabo para la apertura de los templos católicos.

Los gobiernos posrevolucionarios aceptaron y promovieron el activismo de las mujeres a fin de contrarrestar la labor de asociación femenina desarrollado por la Iglesia católica como uno de los ejes centrales del catolicismo social. Si bien miles de mujeres se afiliaron al PNR y posteriormente al PRM, incluidas las mujeres del Partido Comunista, la puerta a la participación política femenina estaba abierta y fue aprovechada incluso por quienes mostraron antipatía por algunos proyectos estatales.

Sumado a ello, el debate generado por la próxima aprobación del sufragio dio lugar a diferentes discursos sobre el deber ser femenino: no solo incentivó la entrada de las mujeres católicas a la política electoral, también cambió en muchos sentidos la apreciación que los actores políticos tenían sobre ellas y la propia percepción de las mujeres sobre ellas mismas, su entorno y capacidad de agencia humana para construir ciudadanía, a pesar de no encajar en el ideal revolucionario.

5.3.2 Las representaciones de “damas católicas” en los discursos revolucionarios y disidentes

Para María Gabriela Hita, el concepto de representaciones nos remite al campo de la elaboración simbólica de la realidad por parte de individuos comunes, es decir, “la representación es una manera de interpretar y pensar la realidad cotidiana; es una forma de conocimiento social, una actividad mental de individuos o grupos que pretenden establecer su posición en acontecimientos, situaciones, objetos y comunicaciones que les conciernen” (1994, p. 696).

Cuando hablamos de representaciones, apunta Rodrigo Laguarda, nos referimos a “saberes, estereotipos, sentidos comunes, prejuicios, ideas compartidas que conforman un sistema abierto relacionado con prácticas e inserto en relaciones de poder” (2010, p. 31). El autor retoma la tesis de Roger Chartier para explicar que dichas representaciones colectivas son matrices constructivas del mundo social que gobiernan las prácticas (p.

31). Es decir, lo que el historiador francés acuñó en su obra *El mundo como representación* como la construcción de sentido (Chartier, 1992, p. 50).

Laguarda propone que, debido a que los actores sociales dan sentido a sus prácticas y a sus palabras, es posible pensar las identidades sociales en relación directa con las representaciones, entendiéndolas como

resultantes de una lucha de representaciones entre la visión (sumisa o rebelde) que una comunidad o grupo define sobre sí misma y las designaciones o definiciones que les son impuestas desde el exterior. La construcción de una identidad aparece entonces como una lucha de representaciones dentro de la sociedad en la que distintas posiciones intentan imponer su versión de cómo debe ser percibido un grupo. (2010, p. 32)

Durante los años en que se desarrolló el conflicto Iglesia-Estado en Sonora a causa de la puesta en marcha de la campaña desfanatizadora, las posturas a favor y en contra de las medidas implementadas se polarizaron hasta el punto de la violencia. Para identificar representaciones de estos dos grupos acerca de las mujeres católicas laicas que resistieron a la campaña desfanatizadora durante la década de los treinta en Sonora, he acudido al análisis de los discursos producidos por dos sectores: los revolucionarios y los disidentes.

5.3.2.1 Enemigas de la revolución

En el estudio de María Pilar Salomón sobre el discurso anticlerical en la prensa y la iconografía española en las primeras tres décadas del siglo XX, surgen tres líneas discursivas centrales con respecto a las mujeres católicas. Por un lado está la competencia de autoridad entre el padre de familia o el esposo contra el sacerdote: “se avisaba a los hombres de las consecuencias de cualquier relación espiritual de sus mujeres con un clérigo, recordando reiteradamente que el marido que dejaba confesar a su mujer perdía toda autoridad en la casa” (2003, p. 45).

La segunda idea refiere a la imagen de la mujer como “bestia de lujuria”, fácilmente seducida por los sacerdotes que sufrían su voto de casti-

dad. Una tercera dimensión del discurso contra las llamadas beatas es la supuesta influencia religiosa que las mujeres ejercían sobre sus esposos:

El discurso anticlerical achacaba a la mujer un papel muy importante al servicio de la opresión socio-ideológica clerical, hasta el punto de que, en algunas ocasiones, planteaba que muchos hombres no sólo se veían obligados a fingir inclinaciones católicas por miedo a ver cerrado el camino del éxito social o profesional, sino, sobre todo, por miedo a las mujeres. (p. 52)

A pesar de que en Sonora no se desarrolló como tal una prensa anticlerical, es posible encontrar representaciones con respecto a las mujeres católicas en informes de autoridades, cartas de asociaciones afines al callismo y periódicos locales. Las mujeres católicas son representadas principalmente en tres sentidos: como enemigas de la revolución, como seres irracionales – no conscientes y como incapaces de incidir en el conflicto. Así también, se hacen algunas referencias a la influencia del clero en su movilización, aunque mínimas.

El 8 de octubre de 1934, el comisario de Horcasitas reportó al gobernador Calles sobre actividades que “elementos fanáticos” realizaban en contra del proyecto.²⁷ Un año después, integrantes del Bloque Juvenil Revolucionario se refería a la movilización de “Damas del elemento clerical, enemigas del gobierno”²⁸, también fueron calificadas de elementos reaccionarios,²⁹ y en repetidos textos se les acusó de ser un lastre para el proyecto que se gestaba en la nación. En el artículo “Lo que espera la revolución de la mujer”, Enriqueta de Parodi convocó a las mujeres que aún no atendían el llamado de la razón:

yo no critico a las mujeres de ayer que nacieron y crecieron bajo la eterna amenaza del infierno; que dividieron su vida entre el hogar y el confesionario; el pasado fue de ellas y ese pasado no les dio la oportunidad de pensar distinto ni de obrar de otra manera. Lamento sí, que muchas de las mujeres de nuestras actuales generaciones, apegadas a

27 Comisario de Horcasitas al gobernador Rodolfo Elías Calles, fechado al 8 de octubre de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

28 Eusebio Valdez del BJR al gobernador, fechada al 11 de junio de 1935/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 3.

29 Presidente municipal de Bacoachi al presidente Lázaro Cárdenas fechada al 9 de mayo de 1936/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 2.

la rutina, no quieren pensar que las cosas tienen otro significado, que aquél que le quieren dar los “guiadores de rebaños”. Para pensar no se necesita perder la fe ni renegar de una creencia. La verdad y la razón no están reñidas con la cordura!³⁰

La movilización de las mujeres católicas laicas que buscaban la reapertura de los templos era reseñada por las autoridades municipales como un asunto sin importancia. En los comunicados se resaltaba que las actividades eran realizadas por señoras, como un elemento discursivo para restarle peso a la situación. Tal es el caso del reporte de la recolección de firmas para peticiones a las autoridades, que reseñé en el capítulo anterior, donde refieren a mujeres de la “clase ignara y fanática”, manejadas por los sacerdotes y “dos o tres familias reaccionarias”, sin embargo su labor es infructuosa, pues los habitantes del pueblo no se interesan por su causa, así “las fanáticas no tienen más que resignarse”.³¹

En las cartas de apoyo al gobernador Jesús Gutiérrez Cázares, luego de la manifestación de católicos en el Palacio de Gobierno también se utilizó el recurso de resaltar la participación de mujeres: “Desagradable incidente provocado por elementos fanáticos clericales, mayoría mujeres”,³² “Elementos reaccionarios, en su mayoría mujeres desordenadas y blasfemas”³³ y “Elementos fanáticos en su mayoría mujeres, que [actuaron] en forma ordenada, soez e irrespetuosa”.³⁴ El reporte hecho por el diputado José María Soto L. al gobernador Elías Calles sobre la situación en Magdalena señala que ante las medidas desfanatizantes las “viejas” salían mesándose los cabellos y con gritos desahorados, los cuales nadie tomaba en cuenta.³⁵

Había una intención clara de descalificar la oposición a la campaña a través de caracterizar a la otra como la enemiga irracional, carente de juicio, con los sentimientos a flor de piel e incapaz de convertirse en una

30 “Lo que espera la Revolución de la mujer” publicado en el periódico *El Tiempo*, el 23 de noviembre de 1934, p. 3.

31 Ver capítulo 4.

32 Presidente municipal de Moctezuma al gobernador, fechada al 10 de mayo de 1936/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 2.

33 Presidente municipal de Bacoachi al presidente Lázaro Cárdenas fechada al 9 de mayo de 1936/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 2.

34 Modelo de carta para enviar a gobernador y presidente, sin remitente ni destinatario, fechada al 7 de mayo de 1936/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 2.

35 Ver capítulo 3.

amenaza seria. Debemos recordar que aún las mujeres no tenían ciudadanía plena y sus competencias políticas estaban en debate, entonces no contaban con el estatus para calificar como opositoras serias del Estado.

Esta idea se encuentra representada en el oficio enviado por el presidente municipal de Nacozari de García al gobernador, quien lo había cuestionado sobre la actividad sediciosa de un grupo de costureras que ocupaban un inmueble otrora propiedad del sacerdote Francisco Navarrete, hermano del obispo de Sonora:

Varias señoritas de la localidad se reúnen en el edificio a que se refiere su comunicación, con el objetivo de hacer costuras que después ponen a la venta, no ocupándose absolutamente de las actividades que se les atribuye, pues estas son ampliamente conocidas y a juicio del suscrito no son aptas ni capaces para hacer labor en contra de esta superioridad.³⁶

5.3.2.2 La abnegada luchadora

Son pocos los espacios donde es posible encontrar representaciones del grupo en contra de la campaña desfanatizadora y que aborde particularmente la presencia de mujeres católicas en el conflicto y negociaciones. El periódico *El Pueblo*, como he mencionado en líneas anteriores, realizó una cobertura a las actividades llevadas a cabo por damas católicas a fin de concretar la apertura de los templos. El periodista Israel González dibuja a un grupo de mujeres persistentes, abnegadas, incluso con características consideradas masculinas como el arrojo y la sagacidad.

El incidente citado en líneas anteriores, ocurrido en Palacio de Gobierno luego de una manifestación de la comunidad católica en mayo de 1936, que provocó el envío de decenas de cartas de apoyo al gobernador, ocupó un importante espacio en el periódico, en el cual se resaltó la labor de las mujeres como negociadoras y finalmente enfrentando a la policía cuando llevó a cabo arrestos a causa del desorden público.

Según la nota periodística, el contingente católico iba con actitud propositiva (algunas muchachas cantaban, se indica) para solicitar al gobernador la apertura de templos, sin embargo, al pasar las horas y no ser

³⁶ Presidente municipal de Nacozari de García al gobernador, fechada al 23 de agosto de 1934/AGES/ Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 4.

atendidos, los ánimos comenzaron a caldearse. Los gritos, primero de los hombres, se hicieron presentes, también de algunas mujeres. Algunas señoritas trataron de calmar a la multitud y negociar con los representantes del orden, lo cual era complejo por el ruido que cada vez era más fuerte. De pronto, iniciaron los golpes, los arrestos a varones:

—No griten, no griten— decían algunas mujeres—. Vengan y ayúdenos que con gritos nada se consigue.

Y entre tanto, las más atrevidas se colgaban de los brazos de los gendarmes, que forcejeaban con sus presas para subirlas a la perica, los gendarmes para librarse de la tenaza de manos femeninas, empujaban y forcejeaban también. Uno que otro dejó ir una que otra puñada y dos muchachas rodaron por el suelo para levantarse enseguida doloridas pero decididas a impedir las aprehensiones.³⁷

Este comportamiento, hasta cierto punto heroico y excepcional, de sacrificio, asumido por las mujeres presentes en la manifestación, es también reseñado en *El Pueblo* en la cobertura a la irrupción de policía federal a un acto de campaña pro apoyo al candidato al gobierno del estado, Román Yocupicio, bajo pretexto de que en el mismo se organizaba una marcha para pedir la apertura de templos, pues las damas católicas se encontraban como asistentes en la reunión.

En la nota se informó que el orador del evento hizo referencia a la presencia de las mujeres católicas, “cosa que no era nueva pues las mujeres sonorenses y muy especialmente las de Hermosillo han cooperado con mucho entusiasmo, mucha abnegación y mucha valentía con los hombres independientes en las luchas por la conquista de la libertad”.³⁸ El valor del sector femenino quedó representado en la crónica del momento en que entró la autoridad a la reunión:

Entra el Policía Mayor Zaragoza ... algunos concurrentes, sobre todo unas mujeres trataron de abandonar el local y el anciano lanzó un grito
—NO SALGA NADIE, AGUÁNTENSE Y SEAN HOMBRES

³⁷ “Degeneró en tumulto la reunión de católicos que hubo ayer en Palacio” publicado en el periódico *El Pueblo* el 7 de mayo de 1936, p. 1.

³⁸ “Una fuerza fed. invadió anoche el salón donde sesionaban los yocupicistas”, publicado en el periódico *El Pueblo* el 8 de mayo de 1936, p. 1.

Nadie se movió de su asiento, las mujeres aplaudieron y los hombres siguieron gritando sus protestas.³⁹

Pocos días después, *El Pueblo* publicó de nueva cuenta la presencia de mujeres en eventos de respaldo al candidato Román Yocupicio, advirtiendo que la concurrencia femenina era cada vez mayor.⁴⁰ Esta participación generó críticas: en el texto “Una maestra que no pone de acuerdo su conducta con lo que predica”, un lector anónimo acusaba a una profesora (cuyo nombre no develó) de no ser coherente, pues la escuchó decir en la radio que las mujeres “deberían estar en sus casas, atendiendo a sus hijos y esposos”, a propósito de los preparativos que se llevaban a cabo para organizar una marcha a favor de Yocupicio.⁴¹

A pesar de que Catalina Acosta de Bernal, la maestra aludida, envió una colaboración negando haber declarado lo dicho por el lector anónimo, la carta da cuenta de la percepción masculina con respecto al activismo de las mujeres católicas laicas, pues es firmada por “un esposo”, un jefe de familia que aprueba la participación política de su esposa, pues la causa lo justifica:

Mucho me extraña que ahora salga dando consejos quien sobre la materia tanto los necesita y quien se consideraba a sí mismo la más avanzada de la época de Garrido Canabal y de Rodolfo Elías Calles a la par que Ramos. La que quemaba santos y ofrecía ser la primera en poner bandera roji-negra sobre la catedral y hacía causa común con Garrido Canabal, sus camisas rojas, no puede con autoridad darle consejos a nuestras esposas porque estas ni hacen labor de disolución social ni han sostenido a ninguna clase de déspota con su simpatía ni con sus discursos.⁴²

39 *Idem.*

40 “Numerosas mujeres concurrieron a la sesión yocupicista” publicado en el periódico *El Pueblo* el 14 de mayo de 1936, p. 1.

41 “Una maestra que no pone de acuerdo su conducta con lo que predica” publicado en el periódico *El Pueblo* el 18 de septiembre de 1936, p. 1.

42 *Idem.*

5.3.3 Construcción histórica de la identidad: los efectos de la campaña desfanatizadora

Para Alberto Melucci, la participación de las mujeres en los procesos de acción colectiva revela nuevos momentos en los procesos sociales y culturales, pero al mismo tiempo interfiere en la conformación de su propia identidad (2002, p. 131). La resistencia y proceso de negociación contra la campaña desfanatizadora puesto en marcha por las mujeres católicas laicas influyó en gran medida en la resolución del conflicto religioso en Sonora, entonces cabe preguntarse, ¿qué efectos tuvo esa movilización en la configuración de su identidad?

A partir de la década de los veinte, la Revolución mexicana comenzó a definirse a sí misma por aquellos que fueron excluidos, especialmente los católicos (Schell, 2007, p. 119). Las medidas tomadas en el marco de la campaña desfanatizadora obligaron a las mujeres a tomar partido: eran católicas o revolucionarias. El deber ser femenino posrevolucionario no admitía la presencia de las mujeres en los templos católicos; la mujer educada, consciente, libre de prejuicios, la compañera de lucha, contrastaba con la fanática, con la que detenía el camino lineal hacia el progreso planteado por la revolución.

La renuncia de profesoras al sistema educativo sonorense a partir del proceso de depuración basado en parte en las creencias religiosas da cuenta de una elección forzada: las maestras decidieron perder sus empleos antes que renunciar públicamente a su fe. Ello no significa que rechazaran en su totalidad el proyecto estatal de Rodolfo Elías Calles, sin embargo, su decisión las convirtió en enemigas circunstanciales de la Revolución.

El Estado sonorense tuvo apoyo del magisterio en diferentes proyectos, incluidos algunos polémicos, como la campaña contra la comunidad china, la antialcohol e incluso la reglamentación de escuelas particulares, sin embargo, no se registraron renuncias masivas como ocurrió en el marco de la campaña. Las propias damas católicas expresaban simpatía con el proyecto revolucionario en sus peticiones y, a diferencia de otros estados del país, el movimiento católico no se manifestó en contra del reparto agrario; esto da cuenta de que las mujeres católicas no eran ene-

migas de la Revolución, ni de Rodolfo Elías Calles: eran enemigas de la campaña desfanatizadora.

Ser consideradas las otras, la reacción, las obligó a reconocerse, a formar parte como actrices en un conflicto asumiendo la identidad de damas católicas. La polarización en las posturas dentro de un enfrentamiento lleva a sus protagonistas a reforzar lo propio y rechazar lo otro. Tal vez, como lo dijo la profesora Catalina Acosta de Bernal en 1936, el carácter antirreligioso de las políticas estatales reforzó la religiosidad de la comunidad católica, que según el censo de 1940 abarcaba más del noventa por ciento de la población.

Ahora bien, la participación en el conflicto también conlleva una revisión a su condición de mujer. El ingreso a lo público, la construcción de ciudadanía y el desarrollo de agencia ensancharon sus posibilidades y reconfiguraron su deber ser. Aunque la fantasía de la maternidad se mantiene y ser el centro del hogar sigue siendo la misión primera, las mujeres católicas expandieron sus límites de acción hasta la esfera pública, construyeron un discurso y configuraron una visión del mundo, desarrollaron estrategias de negociación y se convirtieron en interlocutoras de las autoridades

Las mujeres católicas laicas que resistieron la campaña desfanatizadora en Sonora no solo encontraron en esta coyuntura otra forma de ser mujer, también configuraron una nueva forma de ser católicas, una manera distinta de servir a su religión. A pesar de que su participación política como “damas católicas” finalizó con la reapertura de templos a raíz de la llegada al gobierno de Román Yocupicio, las mujeres repararon en su capacidad de incidencia. El aprendizaje obtenido a través de esta experiencia dotó de nuevos elementos a su identidad, a la postre imprimieron un nuevo dinamismo a la acción católica desarrollada durante las siguientes décadas, pues además de continuar con las actividades dentro de la Liga Diocesana de Sonora, también se mantuvieron en la esfera pública a través de la prensa, la interacción con instancias y funcionarios de gobierno e incluso participando en el ámbito electoral a través de partidos políticos.

5.4 De la política a la caridad: la vida después del conflicto

Luego del regreso del obispo Juan Navarrete en 1937, se registró una proliferación de asociaciones dedicadas a la acción católica. Según Jorge Mario Álvarez, sus tareas incluían la formación de niños, construcción de parroquias, asilos de ancianos y participación en las campañas sociales como el combate a la tuberculosis y la dotación de desayunos escolares (2013, p. 110). Una de las asociaciones más importantes fue el Círculo de Estudios de la Acción Católica (CEAC), fundado en 1936, cuyo objetivo era conocer textos centrales de la religión católica, explicados a las integrantes por el obispo, y la formación de catequistas. Junto a otras agrupaciones de mujeres el CEAC se convirtió, a decir de Ernesto Flores, en “la columna vertebral de la Iglesia local” (p. 110).

El 12 de marzo de 1939, se publicó el primer ejemplar del periódico *Hacia el Ideal*, órgano de difusión del Círculo de Estudios de la Acción Católica, bajo la intención de “hacer circular una hoja en el interior del CEAC, que dejara en el papel el estudio que el señor obispo daba verbalmente en el círculo. Serviría, además, para tener al tanto a las socias de las actividades de la agrupación” (p. 110). Aunque la publicación fue pensada de inicio para consumo interno, con un tiraje de 300 ejemplares, para 1940 la producción aumentó a 800 y en 1944 se imprimían 2500. Las suscripciones, en mayoría de mujeres, se distribuían en los diferentes municipios de Sonora, Arizona y California (p. 111).

Hacia el Ideal era un periódico dirigido y escrito por mujeres, con el objetivo de llegar al público femenino. Se convirtió en un canal de ingreso de las damas católicas a la esfera pública y ofreció la posibilidad de construir un discurso sobre el ideal femenino del catolicismo sonoreense en el periodo posterior al conflicto religioso. Hay tres elementos que sobresalen al analizar las páginas de esta publicación: se mantiene la centralidad de la maternidad en la identidad femenina, se refuerza la lucha contra los efectos dañinos de la modernidad y la acción católica es representada a través del ejercicio de la caridad.⁴³

El ámbito familiar se menciona repetidamente, al hacer alusión a las obligaciones maternas y maritales de las mujeres católicas. Un claro ejem-

⁴³ “Las mujeres en el Gólgota”, publicado en el Periódico *Hacia el Ideal* de Hermosillo, fechado al 12 de marzo de 1939, p. 3.

plo lo da el artículo “Las madres de familia y el cine”, que aparece junto a la sección dedicada a las películas permitidas por la iglesia. El escrito coloca a la madre de familia como la responsable de la diversión de los hijos, de la formación espiritual de los niños.⁴⁴ Otro artículo habla de la esposa modelo, quien, “personifica el ideal de la buena esposa, la mujer que habiendo pasado su juventud en el recogimiento, y vivido bajo la prudente tutela paterna, entrega la fe pura de su alma a un corazón biennacido ... Así se inmortaliza en la tierra la mujer por su virtud, su dulce aliento llena de aromas puros su casa”.⁴⁵

Se reseña también, la boda de una de las señoritas integrantes del Círculo de la siguiente forma: “y así quedó María Luisa, coronada para siempre reina de su hogar, del hogar que tuvo suerte de formar con su esposo, que supo escogerla y la llamó a su lado porque la encontró virtuosa”.⁴⁶

Ser virtuosa, ser pura y mantenerse alejada de los peligros de la modernidad, eran características que formaban parte de ese ideal femenino marcado por la iglesia católica. El artículo “Cuando las colegialas pasan” ofrece un ejemplo de ello:

Ojalá nosotras pudiéramos defender a estas limpias colegialas de la pobredumbre que se respira en los espectáculos públicos, en las conversaciones, en las hojas periódicas, en la poca decencia y las traidoras enseñanzas en las mal llamadas canciones, si nos fuera dado defenderlas a como lo haría la madre más cuidadosa.

Oh colegialas modestas y puras pido a dios por vosotras, porque su corazón se mantenga puro.⁴⁷

El periódico invitaba a sus lectoras a practicar la acción católica a través de la caridad, la virtud que les permitiría organizarse para apoyar a las personas de escasos recursos. Sara Thompson (quien formó parte de las movilizaciones para solicitar la reapertura de los templos hermosillenses) escribió sobre el significado de este concepto: “El padre Navarrete con

⁴⁴ “Apreciaciones sobre películas cinematográficas” publicado en el periódico *Hacia el Ideal* de Hermosillo, fechado al 8 de junio de 1939, p. 6.

⁴⁵ “Esposa modelo”, publicado en el periódico *Hacia el Ideal* de Hermosillo, fechado al 12 de octubre de 1939, p. 4.

⁴⁶ “Adiós a María Luisa Serrano”, publicado en el periódico *Hacia el Ideal* de Hermosillo, fechado al 12 de octubre de 1939, p. 3.

⁴⁷ “Cuando las colegialas pasan” publicado en el periódico *Hacia el Ideal* de Hermosillo, fechado al 12 de agosto de 1939, p. 3.

frases sencillas y tiernas nos habló de la caridad cristiana, de aquella, que después de haber dado de lo suyo, se da a sí mismo, de aquella caridad ardentísima que nos lleva a remediar las necesidades del prójimo, sea este quien fuere”.⁴⁸

Así las mujeres católicas laicas ejercieron su papel de madres sociales y consolidaron esfuerzos para la atención a huérfanos, enfermos de tuberculosis, visita y alimentación a presos, entre otras actividades. Mes con mes, la Asociación Damas de la Caridad informaba a la lectoras de *Hacia el Ideal* sobre sus resultados y las próximas actividades, que eran promovidas con entusiasmo por la publicación.⁴⁹

Elvira Bórquez ofrece un ejemplo claro del significado de la acción católica realizada por las mujeres, enfocada en ayudar a los más necesitados, ponderando las virtudes “naturalmente” femeninas como un activo para realizar su labor.

Mucho se ha hablado de la mujer... Pero yo, amigo lector, yo te la presentaré de otra manera: ¿No has reparado, no has reflexionado sobre la mujer en la acción social? ...Mira, cuando una mujer se dedica de lleno a la acción católica, al par que hambres corporales, sacia el hambre de cariño que cada uno de estos desgraciados siente al tender humildemente su mano, esperando con una misma conformidad que su misma desgracia le infunde, el gesto, si no desdeñoso, por lo menos indiferente de esos otros seres que están colocados en un nivel superior al suyo, según el mundo.⁵⁰

La historiografía dedicada al estudio de las mujeres católicas laicas y su participación en conflictos religiosos coincide en que una vez que pasa la crisis, las participantes regresan a los espacios tradicionales de participación, y si bien los discursos analizados en esta publicaciones colocan a la mujer en el centro del hogar, combatiendo la modernidad y haciendo acción católica a través de la caridad, el propio medio a través del cual multiplican su discurso puede considerarse una estrategia novedosa, que

48 “Caridad cristiana”, publicado en el periódico *Hacia el Ideal* de Hermosillo, fechado al 12 de agosto de 1939, p. 4.

49 “Informe anual. Beneficencia privada Damas de la Caridad”, publicado en el periódico *Hacia el Ideal* de Hermosillo, fechado al 12 de julio de 1939, p. 5.

50 “La mujer” publicado en el periódico *Hacia el Ideal* de Hermosillo, fechado al 12 de septiembre de 1939, p. 4.

les permite ingresar a la esfera pública, construir discursos y plantear su visión del mundo mediante el uso público de la razón.

Considero que la experiencia dentro del conflicto no reconfiguró el modelo doctrinal de mujer católica, pero sí permitió el reconocimiento de habilidades, estrategias y organización de las damas católicas, lo cual ensanchó sus posibilidades de participación dentro del proyecto de la pastoral navarretiana. Es así que durante la década de los cuarenta y cincuenta, el proyecto del obispo se consolidó en gran medida gracias al apoyo del sector femenino, el cual desarrolló en los años siguientes su participación no solo en la acción católica, sino en la política formal a través del recién fundado PAN y el PRM, toda vez que el conflicto religioso había finalizado, así como en movimientos laborales feministas.

La puesta en marcha de la campaña desfanatizadora a partir de 1932 puso a las mujeres católicas laicas sonorenses ante una elección: formar parte de la Revolución o de su Iglesia. Si bien es cierto que los modelos femeninos planteados por el Estado revolucionario y la Iglesia católica coincidían en la centralidad de las mujeres en el hogar y en la crianza de los hijos para formar buenos ciudadanos y mantener intacta la estructura familiar, durante la tercera ola anticlerical mexicana, la religión se convirtió en un elemento que definió el deber ser femenino para ambos bandos.

A partir de 1917, las leyes mexicanas se preocuparon por dotar a la mujer de mayores libertades económicas y civiles, a través de la posibilidad de administrar sus propiedades y de acudir al divorcio bajo la protección del Estado, sin embargo, la visión tradicional que coloca a las mujeres en el espacio doméstico a cargo del cuidado de la familia pervive en las leyes familiares hasta bien entrado el siglo XX. La Iglesia católica, por su parte, cambió su discurso sobre lo femenino durante la transición del siglo XVIII al XIX: ya no era la figura de Eva, pecadora, la que representaba a la mujer católica; la imagen de la Virgen María, y su inmaculada concepción, se colocó en el centro del imaginario católico para configurar el modelo de mujer católica como el ángel del hogar que no solamente criaba, sino que educaba a sus hijos para ser buenos católicos.

Además de la centralidad de la maternidad para construir lo femenino, había otro elemento de coincidencia entre ambos modelos: la abnegación.

La autoridad masculina, representada en el padre y el esposo, se asentaba en las leyes revolucionarias y en la doctrina católica. El matrimonio era una estructura jerárquica en el que la esposa se encontraba en una posición inferior.

Una diferencia importante se encuentra en la percepción que se tenía sobre el ingreso de las mujeres en el ámbito laboral, pues aunque en ambos casos el trabajo femenino era considerado como un asunto secundario en comparación con la responsabilidad doméstica, la jerarquía católica criticaba que la falta de recursos obligaba a las mujeres a entrar al campo laboral, mientras que el proyecto revolucionario aprobaba e incluso invitaba a las mujeres a formar parte de sus planes educativos y sindicatos, claro, sin abandonar su centralidad en el hogar.

Ambos modelos tenían un punto de encuentro importante, el reconocimiento a la incidencia de las mujeres en el terreno social: la compañera de lucha revolucionaria y la madre social católica fueron elementos de peso para consolidar los proyectos de ambas instituciones. Sin embargo, el elemento que fue imposible conciliar se encontró en el asunto religioso: el modelo de mujer revolucionario durante la década de los treinta no admitía “el fanatismo”.

Así, el conflicto presentado por la campaña desfanatizadora obligó a las mujeres a posicionarse y reconfigurar su identidad. Algunas decidieron apoyar el proyecto estatal y presentarse al mundo como mujeres conscientes, verdaderas revolucionarias; otras se posicionaron como las damas católicas, en la defensa de la libertad religiosa. Es importante señalar que estos modelos normativos fueron también retados y reconfigurados por las propias mujeres ante la emergencia del conflicto y factores externos a él pero que afectaban su posición dentro del entorno social, tal es el caso de la coyuntura política que representó el debate público sobre el sufragio femenino y la elección a gobernador en 1936. En muchos casos, al finalizar la campaña y sus efectos, las mujeres sonorenses lograron conciliar nuevamente el catolicismo y el pensamiento revolucionario en su deber ser, sin encontrar esas posturas contradictoras para la formación de su identidad.

Conclusiones

La Iglesia necesita de la mujer y la mujer de la Iglesia, el Rdo. Padre acentuó esta frase, la repitió dos veces, parece quiso que se quedara grabada intensamente en nuestras almas. Nuestra acción católica, naturalmente, debe ser dirigida y encausada [sic] por la jerarquía eclesial, pero nos hizo notar que cuando un sacerdote se descuide de sostener y avivar las organizaciones católicas; pues, que entonces, sigamos aunque sea solas, haciendo lo que podamos. Que las persecuciones no deben desanimarnos en lo más mínimo: pues la palabra del Señor no puede fallar.¹

Las palabras dictadas por el sacerdote Luis Barceló, uno de los colaboradores más importantes del obispo Juan Navarrete, a las señoritas reunidas en Álamos para reconformar la Liga Diocesana de Sonora dan cuenta de tres ideas centrales que atraviesan este libro: el protagonismo de las mujeres en los proyectos pastorales de la diócesis sonorensis, la participación en la Iglesia a través de la acción católica y la relevancia de su intervención durante el conflicto Iglesia-Estado provocado por la campaña desfanatizadora en Sonora, que la literatura católica reconoce como la persecución.

A pesar de que una de las constantes en los discursos de los obispos que administraron la diócesis sonorensis desde las últimas décadas del siglo XIX fue la indiferencia religiosa, también coincidieron en la predominancia femenina en las actividades llevadas a cabo por los seglares sonorenses, que no solo contribuyeron a mantener la religiosidad al interior de sus hogares, también fueron elemento de peso para el financiamiento de los diferentes proyectos pastorales, principalmente el de Juan Navarrete y Guerrero.

Una convención en la historiografía sobre la participación de mujeres católicas en conflictos religiosos del siglo XX mexicano es que dicha ac-

¹ Señorita Refugio Oviedo, sin remitente, fechada al 20 de diciembre de 1936. Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Sonora/ Fondo Episcopal/Folio no. 7.

tividad no es espontánea, responde a un ejercicio previo de organización y activismo a través de la Iglesia. Para el periodo en el que esta investigación centra su estudio, el antecedente inmediato es representado por la Liga Diocesana de Sonora, organización fundada por el obispo Navarrete y considerada por el prelado como la forma que tomó la acción católica en Sonora, la cual, si bien agrupaba a hombres y mujeres, contaba con una estructura jerárquica mayoritariamente femenina.

Si bien es posible establecer una relación entre la actividad de mujeres católicas laicas dentro de la LDS y la intervención mayoritaria del sector femenino en defensa de su Iglesia, en el marco del conflicto religioso en Sonora provocado por la campaña desfanatizadora durante los primeros años de la década de los treinta, afirmar que el mismo grupo de mujeres católicas laicas protagonizaron estos dos momentos traspassa los límites de este trabajo; sin embargo, debe apuntarse esta continuidad de la presencia femenina en apoyo a la diócesis como un punto central que no debe soslayarse.

Además de los elementos que se han analizado a lo largo del libro y que atañen a la feminización de la iglesia y la consolidación de un deber ser para las mujeres sonorenses, otro factor que podría explicar la predominancia femenina en la resistencia católica sonorense se explica en las definiciones de lo masculino realizadas en el periodo. Para los hombres de la revolución mexicana el anticlericalismo era un ingrediente central en la construcción de su masculinidad. La religión, decían, era para indios y mujeres ignorantes. Según Robert Curley, la revolución se imaginó en términos viriles y juveniles, y a la Iglesia se le veía como estéril y vieja.

La revolución pertenecía al dominio de los hombres, mientras que la iglesia era el espacio social de las mujeres (Curley, 2015, p. 234). Lo masculino, lo viril, lo caballero, contrastaba con “los ensotnados” y con el uso de un espacio reconocido como femenino. De esta forma, para un varón manifestarse públicamente en defensa de la religión católica no solo significaba una oposición abierta al régimen en el poder, también implicaba ver vulnerada su masculinidad, la construcción de su deber ser como hombre mexicano.

Estas construcciones de género, este principio de caballerosidad que supone el cuidado y la protección de las mujeres por parte de los hombres, retomado en las leyes revolucionarias y en la doctrina católica, pudo ser un elemento que propició la participación de las mujeres en el conflicto, pues su propia condición femenina les ofrecía una suerte de blindaje ante las consecuencias de infringir la ley. Como ejemplo de lo anterior, se encuentra el caso citado en el capítulo tres, que reseña un procedimiento legal en contra de dos señoritas acusadas de entrar a la fuerza al templo católico de Empalme y quemar la bandera rojinegra que ondeaba en el lugar. Los autores materiales pagaron con días de cárcel; las acusadas y declaradas culpables de la autoría material se hicieron merecedoras a una multa, que a una de ellas le fue perdonada. El capítulo cinco da cuenta de un enfrentamiento entre policías y católicos frente al Palacio de Gobierno, a pesar de que las mujeres también participaron de los golpes y empujones, solo los varones fueron arrestados.

Este “blindaje” proporcionado por la condición femenina se extiende a otra dimensión: no eran consideradas contendientes serias, de tal forma que sus actividades fueron generalmente menospreciadas por las autoridades, quienes las creían incapaces de formar una oposición real. Las representaciones creadas sobre ellas por parte de las autoridades, principalmente las municipales, pues eran las que ofrecían vigilancia inmediata, apuntan a dibujar seres irracionales, fanáticos, incapaces de constituir una amenaza hacia las políticas del Estado. Infiero que esta percepción permitió a las mujeres un mayor margen de acción para organizar su participación.

Uno de los principales argumentos por parte de las autoridades municipales y estatales para desacreditar las medidas de resistencia y negociación promovidas por las mujeres católicas es que toda su actividad estaba controlada por los sacerdotes, asumiendo con ello la incapacidad de las mismas para organizarse sin la dirección del clero. Hay elementos para suponer que la resistencia católica era dirigida por sacerdotes y el obispo, recordemos que la acción católica funcionaba desde una estructura cuya cabeza era la jerarquía eclesiástica, y para el caso de Sonora el obispo sostenía que debía supervisar de cerca sus actividades. La Liga Diocesana de Sonora, cuyas mesas directivas estaban integradas por mujeres, establecía

en su reglamento que las presidentas de cada parroquia debían procurar una buena relación en el director (sacerdote) y seguir al pie de la letra sus órdenes e instrucciones.

En medio de la campaña el obispo Navarrete informó a Leopoldo Ruiz y Flores, delegado apostólico, que un número de catequistas se encontraban realizando labores de doctrina, bajo sus instrucciones directas. En 1936, Refugio Oviedo de Álamos, describió la reunión que un grupo de damas sostuvieron con el sacerdote Luis Barceló para reconformar la Liga Diocesana de Sonora.² El párroco, uno de los más cercanos a Juan Navarrete, solicitó a las asistentes preparar un plano de la ciudad y sus demarcaciones, a fin de organizar el trabajo de la LDS en la localidad, lo anterior da cuenta de una dirección y supervisión del trabajo de las mujeres católicas por parte del clero durante el periodo de estudio.

No me fue posible acceder a documentación que reseñara conexiones directas entre los sacerdotes y el obispo con las damas católicas, más allá de un par de reportes de reuniones clandestinas por parte de las autoridades; sin embargo, con base en los casos citados anteriormente, es viable inferir que las actividades realizadas por las mujeres católicas durante la campaña desfanatizadora estaban dirigidas, en algún grado, por el clero.

Es preciso considerar también que la situación atípica provocada por la campaña desfanatizadora trastocó las formas de control del clero sobre los seglares. Los embates anticlericales dieron paso a nuevas dinámicas para el laicado, pues al encontrarse los sacerdotes imposibilitados para ejercer en forma completa su labor de liderazgo, se abrió un espacio de acción y toma de decisiones, fuera del control estricto de los ministros del culto. El obispo Navarrete se encontraba bajo amenaza de arresto y contaba solo con un puñado de sacerdotes que estaban dispuestos a continuar con su proyecto pastoral en condiciones desfavorables.

Si tomamos en cuenta la limitada movilidad y vías de comunicación en la extensión territorial basta que ocupa el estado de Sonora, la idea de un control total por parte del clero se antoja compleja. Es así que, aunque se reconocen ciertas directrices y supervisión por parte del obispo y el

² Refugio Oviedo, sin remitente, fechada al 20 de diciembre de 1936. Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Sonora/Fondo Episcopal/Folio no. 7.

grupo de sacerdotes que lo apoyaban en su proyecto, sostengo que las circunstancias específicas del periodo obligaron a una resistencia femenina con cierta capacidad de decisiones, sobre todo en cuestiones inmediatas, que requerían respuesta de manera rápida y de acuerdo a las dinámicas locales.

¿Qué caracterizó a la resistencia católica en Sonora? Si bien compartió algunos repertorios con otras partes del país, como la organización de misas clandestinas, realización de los sacramentos por parte de laicos, distribución de propaganda, peticiones escritas ante las autoridades y eventos públicos de protesta, identifiqué tres elementos particulares en la organización sonoreense: fue principalmente encabezada por mujeres, presentó excepcionales episodios de enfrentamientos armados y, a diferencia de otros estados, solo tuvo una agenda: la libertad religiosa.

Una coincidencia entre la resistencia católica realizada en los estados del centro del país es su postura pública con respecto a temas torales del proyecto revolucionario, como la desaprobación al reparto agrario, sin embargo, los discursos públicos de la comunidad católica sonoreense solo hacían referencia a la recuperación del culto y a la cancelación de la escuela socialista, incluso en sus comunicados decían apoyar algunas políticas estatales, como la educación para obreros y la organización sindical.

Dos elementos más dieron características específicas a la resistencia católica sonoreense: el espacio de frontera y el contexto de oportunidad política. Dada la ubicación geográfica de Sonora y su colindancia con el estado de Arizona, fue posible para algunos católicos y católicas que vivían cerca de la frontera, cruzar cotidianamente para asistir al culto público y a escuelas confesionales, ventaja que aprovecharon incluso algunos funcionarios del gobierno estatal. Igualmente, algunos sacerdotes expulsados del país tuvieron la oportunidad de establecerse en Nogales, Arizona y regresar ocasionalmente, disfrazados, para dar seguimiento a las actividades de sus fieles.

La situación política en Sonora durante la década de los treinta guardaba un estado de agitación latente. El dominio político de los Calles se había construido sobre muchos agravios y sus adversarios esperaban la mínima oportunidad para tomar los espacios de poder. La celebración de

elecciones a gobernador fue un elemento aprovechado por la comunidad católica para hacer alianzas con actores políticos en menor conflicto con la Iglesia católica, tal es el caso del exgeneral obregonista, Román Yocupicio.

Las damas católicas aprovecharon el contexto de oportunidad política que representó el rompimiento Calles-Cardenas, para abrir un espacio de negociación con el gobierno estatal y federal. Sumado a ello, el discurso más conciliador del presidente Cárdenas con respecto a la libertad de culto fue un elemento discursivo exitoso para lograr sus objetivos principales: la reapertura de templos, el regreso de los sacerdotes y la reactivación del culto. Para ello, también utilizaron su fuerza e influencia política para incidir en las elecciones a gobernador, mediante el apoyo a la campaña de Román Yocupicio.

La salida del grupo callista en 1935 no solo redundó en una nueva lucha por el poder entre actores políticos, también le restó fuerza a la campaña desfanatizadora, pues sus artífices habían perdido posiciones de mando. Ante un panorama político que definió en buena medida en el enfrentamiento Iglesia-Estado de la región, ¿qué papel tuvo la resistencia católica, específicamente la organizada por mujeres laicas, en el conflicto? ¿En qué medida sus estrategias influyeron en la resolución del conflicto?

Si bien es imposible medir con exactitud el nivel de influencia que esta resistencia representó en el final del conflicto Iglesia-Estado y con ello el término de la campaña desfanatizadora, considero que sí significó un elemento de peso para delinear el fracaso de la misma, igualmente lograron dotar al sector católico de visibilidad y capital político, que podía representar un nivel de influencia dentro de la elección. Si bien los hechos político-partidistas marcaron con fuerza el escenario, se hace necesario ver más allá de las rupturas y las alianzas de los hombres en el poder para entender los procesos sociales de una manera más compleja.

De la misma forma, la incursión de las mujeres católicas en la carrera electoral de 1936, a través de su apoyo al Gral. Yocupicio, da cuenta de forma clara de su irrupción en la toma de decisiones que las afectan, así como el intercambio con actores locales; igualmente, de sus habilidades para agruparse y organizarse para lograr objetivos.

Sin duda, este ingreso a lo público por parte del sector femenino se antoja atípico para el periodo. Es prudente decir que la crisis desatada por la campaña desfanatizadora permitió que, al menos de forma temporal, las damas católicas se convirtieran en actrices públicas e interlocutoras de los protagonistas políticos del momento, ante la permisividad de una comunidad católica que parecía apreciar su resistencia, a pesar de que en algunos momentos sus acciones podían tomar tintes masculinos. Estos tintes estaban representados en actividades violentas, como la quema de banderas rojinegras, los golpes e insultos a la policía y otras autoridades, la negociación con autoridades y la participación en mítines y marchas políticas.

El rompimiento revolucionario con el catolicismo en México, a partir de las medidas anticlericales, provocó que tanto la Iglesia católica como el Estado revolucionario promovieran un modelo de mujer ideal para sostener sus proyectos de nación. Así, las mujeres mexicanas se encontraban en tensión, en la frontera entre ser católicas o revolucionarias. El caso de las profesoras que renunciaron al sistema educativo estatal, aunque merece un estudio más profundo, da cuenta de una definición: participaban del programa de educación del gobierno revolucionario, sin embargo, quienes decidieron continuar abiertamente en el catolicismo debieron renunciar a su lugar en el proyecto del Estado.

Esta tensión entre el modelo revolucionario y católico de mujer marcado en Sonora por la campaña desfanatizadora nos lleva a buscar matices, reconocer que en nuestra intención de aprehender, de visibilizar actores, de construir narrativas, en ocasiones los sujetos de estudio aparecen unidimensionales, pues pasamos por alto las complejidades de sus movilizaciones en nuestro afán de definirlos. Es así que tanto el Estado revolucionario como la resistencia católica, deben ser caracterizados como heterogéneos, la multiplicidad de actores y actrices que los configuran queda en evidencia en coyunturas como la que representa en conflicto religioso.

En el bando revolucionario, por ejemplo, es posible ver miembros del gobierno estatal que salieron de la administración durante el ejercicio de depuración realizado por el gobernador Rodolfo Elías Calles. Tal es el caso

del subagente fiscal de Naco, Jesús Manuel Franco, quien a pesar de reconocer la valía de Plutarco Elías Calles, padre del mandatario, y su compromiso con la Revolución, expresó que le parecía imposible decir que no creía en Dios y prefería renunciar a mentir al respecto.³ Asimismo pude documentar algunas denuncias por parte de funcionarios que acusaban a sus compañeros de acudir a la iglesia o enviar a sus hijos a escuelas de Nogales, Arizona; así también se puede anotar la insistencia del gobernador para que los burócratas asistieran a los domingos culturales, lo cual nos hace ver cierta coerción para que sus funcionarios apoyaran la campaña, so pena de perder sus empleos.

En cuanto a la comunidad católica, podemos notar también algunos elementos a observar. Como he señalado en párrafos anteriores, una de las características de la resistencia católica en Sonora es que su agenda se circunscribía a los efectos de la campaña desfanatizadora. Las cartas para solicitar la reapertura de los templos y el regreso de los sacerdotes expresan en varias ocasiones el respeto y adhesión al proyecto revolucionario y a figuras como el gobernador Román Yocupicio y el presidente Lázaro Cárdenas. Asimismo, la incursión de mujeres católicas en los plebiscitos internos del PNR durante 1936 da cuenta de que aunque en los estatutos del partido se establecía que sus militantes no debían pertenecer a religión alguna y los católicos tenían prohibido, so pena de excomunión, formar parte del Partido Nacional Revolucionario, las dinámicas locales marcaron situaciones que requerían la flexibilidad de los actores para crear alianzas a fin de lograr sus objetivos.

En diciembre de 1939 el gobernador Román Yocupicio invitó al obispo Juan Navarrete a la ceremonia de colocación de la primera piedra de la Universidad de Sonora. Si bien es imposible asentar que este acto simbólico representa la completa resolución del conflicto entre el Estado revolucionario y la Iglesia católica en Sonora, sí da inicio a una relación más armónica entre ambas instituciones. Durante la década de los cuarenta, en concordancia con lo ocurrido en el resto del país, la jerarquía eclesial abandonó la beligerancia y desapareció el antagonismo con el poder estatal.

³ Subagente fiscal Jesús Manuel Franco al tesorero Rodolfo Tapia, fechado al 15 de mayo de 1934/AGES /Oficialía Mayor/Serie cultos y templos/Tomo 2.

Esta buena relación se expresó claramente durante el periodo de gobierno de Abelardo L. Rodríguez (1943-1948), el mismo que ordenó el cierre de templos por todo el país durante su presidencia, quien inició una campaña moralizadora y contra el comunismo, que fue apoyada por la prensa católica. Asimismo, es importante anotar que su esposa, la señora Sullivan de Rodríguez formaba parte de las Damas de la Caridad, asociación perteneciente a la Liga Diocesana de Sonora y que se encargaba en gran medida de financiar los proyectos de intervención social del obispo Navarrete; uno de los más importantes fue la fundación de la Casa San Vicente, un albergue para tratar a enfermos de tuberculosis (Álvarez, 2013, p. 79).

Las Damas de la Caridad recibieron subsidio por parte del gobierno estatal para la construcción y mantenimiento del albergue, de la misma forma hizo una donación a las señoritas del Círculo Católico para realizar una campaña en contra de la tuberculosis. Durante la década de los cuarenta se logró la consolidación del proyecto social del obispo Juan Navarrete y Guerrero, en gran medida gracias a la participación del laicado, quien realizaba sus actividades sin interrupciones por parte de las autoridades y, en muchas ocasiones, con su patrocinio. La línea que divide a las católicas con el poder estatal aparece cada vez más diluida; para la década de los cincuenta se pueden ver incluso mujeres dentro del Partido Revolucionario Institucional haciendo gestiones para apoyar a las parroquias locales.

En su tesis doctoral, Vera García Núñez (2018) hace una interesante conexión entre el activismo de las mujeres católicas y la conformación del bloque femenino en el Partido Acción Nacional en el centro del país. Así también Roxana Rodríguez Bravo (2001) hace una relación similar para el Partido Sinarquista en Michoacán, para el caso de Sonora la situación se antoja distinta.

Si bien se requiere un estudio para definir las trayectorias políticas de las católicas laicas durante las siguientes décadas a su participación en contra de la campaña desfanatizadora, considero que la movilización seguía ocurriendo dentro de la estructura partidista revolucionaria, al menos en las décadas de los cuarenta y cincuenta, pues la colaboración del

Estado con las acciones de la Diócesis hace evidente un ambiente favorable para el desarrollo de sus actividades. Asimismo, el establecimiento de corrientes políticas identificadas con las derechas fue muy débil en el estado de Sonora: hasta 1967 el Partido Acción Nacional logra su primer triunfo, al ganar la alcaldía de Hermosillo.

Bibliografía

- Abril, R. (2008). *De Sonora al cielo, la pastoral del Obispo Juan Navarrete y su impacto en Sonora (1919-1937)* [Tesis de maestría, El Colegio de Sonora].
- Acuña, C. (1970). *Juan Navarrete, medio siglo de historia sonorensis*. Editorial Urías.
- Aguirre, G. (primavera de 2008). “Iglesia católica y revolución mexicana, 1913-1920”. *Revista Estudios ITAM*, (84), 43-62.
- Aguirre, G. (septiembre-febrero 2012). “Una jerarquía en transición: el asalto de los “píolatinos” al episcopado nacional, 1920-1924. *Intersticios Sociales*, (4), 1-29.
- Alarcón, L. (2008). *José María Maytorena, una biografía política*. El Colegio de Jalisco, El Colegio de Sonora, Universidad Iberoamericana.
- Almada, I. (2010). “De regidores porfiristas a presidentes de la República en el periodo revolucionario. Explorando el ascenso y la caída del ‘sonorismo’”. *Historia Mexicana*, LX(2), 729-789.
- Almada, I. (2009). *La Conexión Yocupicio*. El Colegio de México, El Colegio de Sonora.
- Álvarez, J. (2013). *Sursum. La voz de una juventud católica. Análisis de los contenidos publicados en un periódico laico de Hermosillo. 1942-1946*. El Colegio de Sonora.
- Andes, S. (abril 2012). “A Catholic Alternative to Revolution: The Survival of Social Catholicism in Postrevolutionary Mexico”. *The Americas*, 68(4), 529-562.
- Aragón, R. (2003). *Historia de la educación en Sonora* (tomo II). Secretaría de Educación Pública.
- Araoz, E. (2006). *Para las mujeres no hay voz en la sentencia. Género y discurso en el sistema penal en Sonora, 1895-1905*. [Tesis de maestría, El Colegio de Sonora].
- Arce, R. (2012). *Dios, patria y hogar. La construcción social de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo XX*. Universidad de Cantabria.

- Armenta, A. (1993). "La guerra del Yaqui y el Magisterio Pastoral de Ignacio Valdespino y Díaz, décimo tercer Obispo de Sonora". En *Memoria del XVIII Simposio de Historia y Antropología de la Universidad de Sonora* (tomo II, pp. 15-35). Universidad de Sonora.
- Aspe, M. (2015). "Una misma fe, identidades distintas: los católicos mexicanos tras los Arreglos de 1929". En J. L. Soberanes y O. Cruz (coordinadores), *Los arreglos del presidente Portes Gil con la jerarquía católica y el fin de la guerra cristera. Aspectos jurídicos e históricos* (pp. 41-51). Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM.
- Bantjes, A. (1997). "Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The de-Christianitation campaigns, 1929-1940". *Mexican Studies*, 3(1), 87-120.
- Bantjes, A. (1998). *As if Jesus walked on earth. Cardenismo, Sonora and the Mexican Revolution*. SR Books.
- Bantjes, A. (2002). "Iglesia, Estado y religión en el México revolucionario: una visión historiográfica de conjunto". *Prohistoria, historia, políticas de la historia*, (6), 203-224.
- Bantjes, A. (2007). "The regional dynamics of Anticlericalism and Defanaticization in Revolutionary Mexico". En M. Butler (Ed.), *Faith and impiety in Revolutionary Mexico* (pp. 111-130). Palgrave Macmillan.
- Bautista, C. (julio-septiembre 2005). "Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX". *Historia Mexicana*, LV(1), 99-144.
- Blancarte, R. (1992). *Historia de la Iglesia católica en México 1929-1982*. El Colegio Mexiquense, Fondo de Cultura Económica.
- Blasco, I. (2006). "Feminismo católico". En G. Blanco, G. Cano, D. Barrancos y A. Lavrín (Eds.), *Historia de las mujeres en España y América Latina* (Vol. V. "Del siglo XX a los umbrales del XXI", pp. 55-75). Cátedra.
- Blasco, I. (2017). "Identidad en movimiento: la acción de las «católicas» en España (1856-1913)". *Historia y Política*, (37), 27-56.

- Bracamonte, L. (2014). “Catolicismo y condición femenina: representaciones de género sobre la maternidad y la domesticidad en la prensa del suroeste bonaerense argentino a principios del siglo XX”. *Secuencia*, (88), 88-108.
- Bogino, M. y Fernández-Rasines, P. (enero-junio 2017). “Relecturas de género: concepto normativo y categoría crítica”. *Revista de Estudios de Género La ventana*, 5(45), 158-185. <https://doi.org/10.32870/lv.v5i45.5375>
- Boylan, K. (2007). “Revolutionary and not-so-revolutionary negotiations in Catholic annulment, bigamy, and divorce trials: the Archdiocese of Mexico, 1929-40”. En M. Butler (editor) *Faith and impiety in revolutionary Mexico* (pp. 167-183). Palgrave Macmillan.
- Boylan, K. (2009). “Género, fe, y nación: El activismo de las católicas mexicanas, 1917-1940”. En G. Cano, M. K. Vaughan y J. Olcott (compiladoras), *Género, poder y política en el México posrevolucionario* (pp. 309-338). Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de México-Iztapalapa.
- Butler, M. (julio 2002). “Keeping the Faith in Revolutionary Mexico: Clerical and Lay Resistance to Religious Persecution, East Michoacán, 1926-1929”. *The Americas*, 59(1), 9-32.
- Butler, M. (2018). “Su hija Inés: católicas laicas, el obispo Luis María Martínez y el conflicto religioso michoacano, 1927-1929”. *Historia Mexicana*, LXVII(3), 1249-1293.
- Carvajal, A. (2002). “Teorías y modelos, formas de representación de la realidad”. *Comunicación*, 12(001), 1-14.
- Carranza, V. (1917). *Ley de Relaciones Familiares*. Talleres gráficos La Prensa.
- Ceballos, M. (1991). *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. El Colegio de México.
- Cejudo, E. (2013). *Mujer, periodismo y opinión pública. El caso de los periódicos El Pueblo y El Tiempo de Hermosillo (1934-1938)*. El Colegio de Sonora.

- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Gedisa.
- Chávez, A. (1983). *Juan Navarrete, un hombre enviado por Dios*. Porrúa.
- Código Civil para el Distrito y Territorios Federales. (1928). [En Materia Común y para toda la República en Materia Federal]. Poder Ejecutivo y Secretaría de Gobernación. Talleres Gráficos de la Nación.
- Corbalá, M. (1970). *Rodolfo Elías Calles, perfil de un sonorenses*. Libros de México.
- Córdova, A. (1974). *La política de masas del cardenismo*. Era.
- Curley, R. (2015). "Honor y traición en el imaginario católico durante la revolución mexicana". En Y. Padilla Rangel (coordinadora), *Revolución, resistencia y modernidad en Aguascalientes* (segunda edición, electrónica). Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Dávila, I. (1977). *Apuntes para la historia de la Iglesia en Guadalajara* (Tomo quinto). Libros de México.
- De Labastida y Dávalos, P. A., Arciga, J. I. y Loza, P. (14 de diciembre de 1875). *Instrucción Pastoral que los Illmos. Sres. Arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara dirigen á su venerable clero y á sus fieles*. Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México, caja 119, expediente 160.
- De la Cruz, M. (2012). *Conciliación y discordia en la Sonora revolucionaria. Un estudio histórico sobre elecciones "no competitivas" al gobierno local, 1916-1919*. El Colegio de Sonora.
- Di Giorgio, M. (1993). "El Modelo católico". En G. Duby y M. Perrot (coordinadores), *Historia de las mujeres en el mundo occidental* (tomo IV. "El siglo XIX", pp. 206-240). Taurus.
- Dirección General de Estadística. (1934). *Quinto censo de población. 15 de mayo de 1930* (volumen VII, tomo XXVI, "Estado de Sonora"). Secretaría de la Economía Nacional. http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/1329/702825411671/702825411671_1.pdf

- Dirección General de Estadística. (1943). *Sexto censo de población. 1940*. Secretaría de Economía Nacional.
- Donjuan, E. (2006). *Conflictos electorales durante el porfiriato en Sonora. Una revisión de los recursos de impugnación de resultados electorales municipales, 1910-1912*. El Colegio de Sonora.
- Elías Calles, R. (1933). *Informe de gobierno, 1933*. Talleres Linolitográficos Mexicanos.
- Elías Calles, R. (1934). *Informe de gobierno, 1934*. Talleres Linolitográficos Mexicanos.
- Encinas, A. (1984). “El movimiento cristero de Luis Ibarra en Granados”. En *Memoria del IX Simposio de Historia de Sonora* (pp. 445-455). Instituto de Investigaciones Históricas.
- Enríquez, D. E. (2002). “Mujer, letra y plegaria”. En *Las mujeres, protagonistas en la historia de Sonora* (tomo 1, pp. 151-187). Instituto Sonorense de la Mujer.
- Enríquez, D. E. (2003). “Confrontación de poderes y expulsiones de sacerdotes en Sonora”. En A. Grageda Bustamante (coordinador), *Seis expulsiones y un adiós. Despojos y exclusiones en Sonora* (pp. 169-230). Plaza y Valdez Editores, Universidad de Sonora.
- Enríquez, D. E. (2012a). “Acción Católica y radicalismo revolucionario en Sonora (1929-1939)”. En J. M. Romero Gil (coordinador), *La revolución en las regiones: una mirada caleidoscópica* (pp. 308-367). Universidad de Sonora.
- Enríquez, D. E. (2012b). *Pocas flores, muchas espinas. Iglesia católica y sociedad en Sonora (1779-1912)*. Pearson, Universidad de Sonora.
- Enríquez, D. E. (2010). “Variantes del conflicto Estado Iglesia en la revolución: Sonora (1911-1929)”. En Z. Trejo y J. M. Medina (coordinadores), *De los márgenes al centro. Sonora en la independencia y la revolución, cambios y continuidades* (pp. 239-276). El Colegio de Sonora, El Colegio de Bachilleres.
- Escontrilla, H. A. (primavera 2009). “El catolicismo social en la Iglesia mexicana”. *Política y Cultura*, (31), 139-159.
- Espinoza, A. (2013). *Prensa y sociedad en Sonora: El Hogar Católico (1903-1913)* [Tesis de licenciatura, Universidad de Sonora].

- Espinoza, A. (2015). *El libro y la prensa impíos. Prohibición y prácticas de lectura en Sonora durante el gobierno eclesiástico de Ignacio Valdespino y Díaz, 1903-1913* [Tesis de maestría, El Colegio de Sonora].
- Fallow, B. (2007). "Anti priest" versus Catholic-Socialist in 1930's Campeche: Federal Teachers, Revolutionary Communes, and Anticlericalism". En M. Butler (Ed.), *Faith and impiety in revolutionary Mexico* (pp. 203-223). Palgrave Macmillan.
- Fallow, B. (2013). *Religion and state formation in postrevolutionary Mexico*. Duke University Press.
- Fallow, B. (abril 2009). "Varieties of Mexican Revolutionary Anticlericalism: Radicalism, Iconoclasm, and Otherwise, 1914-1935". *The Americas*, 65(4), 481-509.
- Funes, M. J. y Argilés, R. (2003). *Movimientos sociales, cambio social y participación*. UNED Editores.
- García Núñez, Vera. (2018). *Madres católicas y ciudadanas patriotas: participación política de las mujeres militantes del Partido Acción Nacional, 1939-1959*. [Tesis de doctorado, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora].
- García Ugarte, M. E. (julio-septiembre 1995). "Los católicos y el presidente Calles". *Revista Mexicana de Sociología*, 57(3), 131-155.
- García Ugarte, M. E. (2009). "La jerarquía eclesiástica y el movimiento armado de los católicos (1926-1929)". En V. Oikion Solano y M. E. García Ugarte (coordinadoras), *Movimientos armados en México, siglo XX*, (volumen I, pp. 203-262). El Colegio de Michoacán, CIESAS.
- García Ugarte, M. E. (2011). "Debilidades y fortalezas de los obispos mexicanos durante la revolución (1910-1914)". En *Libro anual de la Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica IV (2010). La Iglesia en la Revolución Mexicana* (pp. 13-25). Minos Tercer Milenio.
- García Ugarte, M. E. (julio-diciembre 2012a). "Proyectos de formación eclesiástica en México (1833-1899)". *Lusitania Sacra*, 26, 25-54.

- García Ugarte, M. E. (2012b). “Reacción social a las Leyes de Reforma (1855-1860)”. En *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010* (tomo I, pp. 361-381). <http://bibliohistorico.juridicas.unam.mx/libros/7/3100/25.pdf>
- García Ugarte, M. E. (2015). “Después de los arreglos: La defensa de los derechos civiles y la libertad religiosa en México (1929-1935)”. En J. L. Soberanes y O. Cruz (coordinadores), *Los arreglos del presidente Portes Gil con la jerarquía católica y el fin de la guerra cristera. Aspectos jurídicos e históricos* (pp. 75-106). Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM.
- García Ugarte, M. E. y Rosas Salas, S. (2016). “La Iglesia católica en México desde sus historiadores”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 25, 91-161.
- García Valladares, M. E. (julio-diciembre 2018). “Desfanatización e iconoclasia, la quema de santos de Tlapacoyan, Veracruz, de 1931”. *Signos Históricos*, XX(40), 232-261.
- González, J. (2012). “Entre la espada y la pared: el partido católico nacional en la época de Huerta”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 21, 387-399.
- Grijalva, M. A. (2009). *La educación socialista en Sonora* [Tesis de licenciatura, Universidad de Sonora].
- Guadarrama, R. (1997). “La reorganización de la sociedad”. En *Historia General de Sonora* (tomo V, pp. 77-85). Gobierno del Estado de Sonora.
- Guardia, Sara Beatriz. (enero-marzo 2015). “Las mujeres como sujetos históricos: un derecho conquistado”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 20(68), 41-49.
- Guedea, F. (1999). *Ignacio Valdespino y Díaz. El olvidado Obispo de Sonora*. Universidad de Sonora.
- Guerra, E. (febrero 2008). “The Resistance of the Marginalized: Catholics in Eastern Michoacán and the Mexican State, 1920-40”. *Journal of Latin American Studies*, 40(1), 109-133.
- Habermas, J. (2001). “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”. En E. Mendieta y J. Vanantwerpen (Eds.), *El poder de la religión en la esfera pública* (pp. 23-38). Trotta.

- Habermas, J. (2004). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Gedisa.
- Hale, C. (2002). *La transformación del liberalismo mexicano en México a fines del siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica.
- Hita, M. G. (1994). “Representaciones de mujeres católicas (sobre el “deber ser” femenino)”. En V. Salles, E. Mc Phail (Eds.), *Nuevos textos y renovados pretextos* (pp. 693-726). El Colegio de México.
- Iglesia Católica. (1899). *Concilio Plenario Latino Americano* (Trad. J. M. I. Montes de Oca y Obregón). <https://mercaba.org/CELAM/conci-01.htm>
- Juan Pablo II. (15 de agosto de 1988). *Mulieris Dignitatem* [sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del año mariano] https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html
- Lau Jaivén, A. (2006). “Expresiones políticas femeninas en el México del Siglo XX: El Ateneo Mexicano de mujeres y la Alianza de Mujeres de México (1934-1953)”. En M. T. Fernández (coordinadora), *Orden social e identidad de género. México, siglos XIX y XX* (pp. 93-124). CIESAS, Universidad de Guadalajara.
- Kaplan, T. (2009). “Género, caos y autoridad en tiempos revolucionarios”. En G. Cano, M. K. Vaughan y J. Olcott (compiladoras), *Género, poder y política en el México posrevolucionario* (pp. 407-429). Fondo de Cultura Económica.
- Laguarda, R. (2010). *Ser gay en la ciudad de México. Lucha de representaciones y apropiación de una identidad, 1968-1992*. CIESAS, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- León y González, S. (2010). “Cárdenas y la construcción del poder político” en Samuel León y González”. En S. León y González (coordinador), *El cardenismo (1932-1940)* (pp. 11-55). FCE, CONACULTA, INERHM, Fundación Cultural de la Ciudad de México.
- Loyo, E. (2008). “De cierva a compañera: La imagen de la mujer en textos y publicaciones oficiales en Persistencia y cambio”. En L. Melgar (coordinadora),

- Acercamientos a la historia de las mujeres en México* (pp. 159-183). El Colegio de México.
- Medin, T. (1972). *Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas*. Siglo XXI.
- Melucci, A. (2002). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México.
- Melucci, A. y Massolo, A. (mayo-agosto 1991). “La acción colectiva como construcción social”. *Estudios Sociológicos*, IX(26), mayo-agosto, 1991, 357-364.
- Meyer, J. (2007) Religious conflict and Catholic resistance in 1930s Oaxaca en M. Butler (editor), *Faith and impiety in revolutionary Mexico* (pp. 182-202). Palgrave Macmillan.
- Mínguez, R. (2014). *La paradoja católica ante la modernidad: modelos de feminidad y mujeres católicas en España (1851-1874)* [Tesis de doctorado, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia Contemporánea, Universidad de Valencia].
- Molina, F. (1982). “La antigua Diócesis de Sonora es reducida a los límites de solo el estado de Sonora, 1883”. En *Memoria del VII Simposio de Historia y Antropología de Sonora* (pp. 206-213). Universidad de Sonora, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Moncada, C. (2000). *Dos siglos de periodismo en Sonora*. Ediciones EM.
- Monge, R. (1964). *Álbum recuerdo. Homenaje de amor, gratitud y respeto al Exmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo Juan Navarrete y Guerrero*. 1964.
- Monteón, H. y Riquelme, G. (enero-abril 2007). “El presidente Cárdenas y el sufragio femenino”. *Espiral*, XIII(38), 81-109.
- Mutolo, A. (septiembre-diciembre 2005). “El episcopado mexicano durante el conflicto religioso de 1926 a 1929”. *Cuicuilco*, 12(35), 117-136.
- Navarrete, B. (1996). *Juan, Obispo de Sonora*. Instituto de Cultura Superior de Sonora.
- Navarrete y Guerrero, J. (8 de septiembre de 1920). [Primera carta pastoral]. Sin editor, Hermosillo, Sonora.

- Navarrete y Guerrero, J. (25 de marzo de 1935). [Quinta carta pastoral]. Sin editor.
- Navarrete y Guerrero, J. (agosto de 1936). [Sexta carta pastoral del obispo]. Sin editor, Magdalena, Sonora.
- O'Dogherty, L. (1991). "Restaurarlo todo en Cristo: Unión de Damas Católicas Mejicanas, 1920-1926". *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 14(14), 129-158.
- Olcott, J. (2005). *Revolutionary Woman in Postrevolutionary México*. Duke University Press.
- Olcott, J. (2009). "El centro no puede sostenerse. Las mujeres en el Frente Popular". En G. Cano, M. K. Vaughan y J. Olcott (compiladoras), *Género, poder y política en el México posrevolucionario* (pp. 347-374). Fondo de Cultura Económica.
- Pablo VI. (8 de diciembre de 1965). Mensaje a las mujeres [discurso de clausura del Concilio Ecumenico Vaticano II]. http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-donne.html
- Pacheco, A. (2014). "Periódicos católicos mexicanos del siglo xix. Conformación de la madre de familia durante la república restaurada para trabajar por 'el otro México'". *Tinkuy: Boletín de investigación y debate*, (21), 75-90.
- Padilla, Y. (2015). "Anticlericalismo carrancista y reorganización religiosa. El caso de las religiosas de la pureza en Aguascalientes". En Y. Padilla Rangel (coordinadora), *Revolución, resistencia y modernidad en Aguascalientes* (segunda edición, electrónica, pp. 37-64). Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Parrilla, J. M. (1998). "La condición de la mujer en la doctrina social de la iglesia". *Studium Ovetense*, XXVI, 65-92.
- Partido Nacional Revolucionario. (20 de enero de 1929). *Instituciones y reforma social. Documentos básicos* [estatutos]. http://www.pri.org.mx/bancosecretarias/files/Archivos/Pdf/277-1-10_30_14.pdf

- Pazos, A. (1998). “El iter del Concilio Plenario Latino Americano de 1899 o la articulación de la Iglesia latinoamericana”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 7, 185-206.
- Pérez, M. y García, E. (2001). “1911, las primeras elecciones de un país en transición”. *Revista Justicia Electoral*, I(7), 359-393.
- Perrot, M. (2008). *Mi historia de las mujeres*. Fondo de Cultura Económica.
- Pineda, N. (2010). *Los gobernadores de Sonora 1911-2009*. Congreso del Estado de Sonora.
- Pío X. (2 de febrero de 1904). *Ad Diem Illum Laetissimum* [sobre la devoción a la Sma. Virgen] http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_02021904_ad-diem-illum-laetissimum.html
- Pío XI. (23 de diciembre de 1922). *Ubi Arcano dei Consilio*. http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html
- Pío XI. (31 de diciembre de 1930). *Casti Connubii* [sobre el matrimonio cristiano]. https://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html
- Pío XI. (29 de septiembre de 1932). *Acerba Animi* [sobre la persecución de la Iglesia en México]. http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29091932_acerba-animi.html
- Pío XI. (10 de marzo de 1937). *Divini Redemptoris* [sobre el comunismo ateo]. http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html
- Poder Judicial de la Federación. (1934). *Índice del proceso legislativo correspondiente a la reforma publicada en el Diario Oficial de la Federación el 13 de diciembre de 1934*. https://www.sitios.scjn.gob.mx/constitucion1917-2017/sites/default/files/CPEUM_1917_CC/procLeg/020%20-%2013%20DIC%201934.pdf
- Quezada, C. (2011). *La mujer cristera en el occidente de Michoacán* [Tesis de licenciatura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo].

- Radding, C. (1997). "La campaña política de Madero en Sonora". En *Historia General de Sonora*, (tomo IV, pp. 215-248). Gobierno del Estado de Sonora.
- Radding, C. y Ruiz, R. M. (1997). "La reconstrucción del modelo de progreso". En *Historia General de Sonora* (tomo IV, pp. 315-380). Gobierno del Estado de Sonora.
- Ramírez, M. (2002). *La reacción mexicana y su exilio durante la revolución de 1910*. Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM.
- Retamozo, M. (2009). "Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social". *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 51(206), 69-91.
- Rodríguez, R. (2011). *Mujeres sinarquistas en México. Historia de una militancia católica femenina (1937-1948)* [Tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán].
- Salomón, M. P. (diciembre 2003). "Beatas sojuzgadas por el clero: la imagen de las mujeres en el discurso anticlerical en la España del primer tercio del siglo XX". *Revista Feminismos*, (2), 41-58.
- Schell, P. (2007). "Of the Sublime Mission of Mothers of Families: The Union of Mexican Catholic Ladies in Revolutionary Mexico". En S. Mitchell y P. A. Schell (editoras), *The Women's Revolution in Mexico* (pp. 99-124). Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Schell, P. (2009). "Género, clase y ansiedad en la Escuela Vocacional Gabriela Mistral, revolucionaria, Ciudad de México". En G. Cano, M. K. Vaughan y J. Olcott (compiladoras), *Género, poder y política en el México Posrevolucionario* (pp. 173-194). Fondo de Cultura Económica.
- Scott, J. (2008). *Género e historia*. Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Scott, J. (2006). "El eco de fantasía: La historia y la construcción de la identidad". *Ayer*, 62(2), 111-138.

- Solà i Gussinyer, P. (abril 2003). “El mutualismo y su función social: sinopsis histórica”. CIRIEC-España, *Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, (44), 178-198.
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales la acción colectiva y la política*. Alianza.
- Tubert, S. (2010). “Los ideales culturales de la feminidad y sus efectos sobre el cuerpo de las mujeres”. *Quaderns de Psicologia*, 12(2), 161-174.
- Tuñón, E. (1999). “La lucha de las mujeres en el cardenismo. El Frente Único Pro-Derechos de la Mujer (FUPDM)”. En M. A. Gonzáles (coordinadora), *También somos protagonistas de la historia de México* (pp. 27-55). EMAS.
- Tuñón, J. (1999). *Woman in México, a past unveiled*. University of Texas.
- Valdespino y Díaz, I. (19 de octubre de 1902). [Primera carta pastoral]. Sin editor, Hermosillo, Sonora.
- Valdespino y Díaz, I. (4 de febrero de 1905a). [Cuarta carta pastoral]. Sin editor, Hermosillo, Sonora.
- Valdespino y Díaz, I. (24 de diciembre de 1905). [Quinta carta pastoral]. Sin editor, Hermosillo, Sonora.
- Valdespino y Díaz, I. (8 de noviembre de 1906). [Sexta carta pastoral del obispo] Sin editor, Hermosillo, Sonora.
- Valdespino y Díaz, I. (6 de febrero de 1907a). [Amonestación pastoral al clero de Ignacio Valdespino]. Sin editor, Hermosillo, Sonora.
- Valdespino y Díaz, I. (8 de noviembre 1907b). [Séptima carta pastoral]. Sin editor, Hermosillo, Sonora.
- Valdespino y Díaz, I. (25 de marzo de 1909). [Octava carta pastoral] Sin editor, Hermosillo, Sonora.
- Valdespino y Díaz, I. (1 de enero de 1910a). [Novena carta pastoral], Sin editor, Hermosillo, Sonora.

- Valdespino y Díaz, I. (19 de junio de 1910b). [Décima carta pastoral]. Sin editor, Hermosillo, Sonora.
- Valdespino y Díaz, I. (24 de febrero de 1911a). [Duodécima carta pastoral]. Sin editor, Hermosillo, Sonora.
- Valdespino y Díaz, I. (12 de septiembre de 1911b). [Edicto diocesano]. Sin editor.
- Valdespino y Díaz, I. (junio 1912). [Instrucción pastoral al clero y fieles de la diócesis de Sonora]. Sin editor.
- Valverde, E. (1949). *Bio-Bibliografía Eclesiástica Mexicana*, (tomo II). Editorial Jus.
- Vaughan, M. K. (2000). *La política cultural de la revolución, maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*. Fondo de Cultura Económica.
- Vélez, G. (2008). *La construcción social del sujeto político femenino*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Yescas, E. (1987). "Sr. Dr. Dn. Ignacio Valdespino y Díaz, décimo tercero Obispo de Sonora". En *Memoria del XII Simposio de Historia y Antropología* (volumen I, pp. 535-553). Universidad de Sonora.
- Zúñiga, M., Cejudo, E. y Acedo, L. (2014). "Sonora (1925-1954)". En A. Lau y M. Zúñiga (coordinadoras), *El sufragio femenino en México, voto en los estados (1917-1965)* (pp. 207-234). El Colegio de Sonora.

Acervos documentales

- Archivo de la Universidad Iberoamericana / Fondo Unión Femenina Católica Mexicana (AUI).
- Archivo General de la Nación / Fondo Dirección General de Investigaciones Especiales (AGN).
- Archivo General del Estado de Sonora / Fondo Oficialía Mayor. Serie Cultos y Templos (AGES).
- Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Hermosillo (AHAH).
- Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México (AHAM).

250 “El gobierno no puede más que Dios”

Archivo Histórico del Congreso del Estado de Sonora / Leyes y Decretos (AHCES).

Archivo Secreto Vaticano. Archivo de la Delegación Apostólica en México y Estados Unidos (ASV).

Colección de Leyes y Decretos del Fondo Fernando Pesqueira de la Universidad de Sonora.

Fondo Ernesto López Yescas en Biblioteca de Centro INAH Sonora.

Hemerografía

Hemeroteca de la Universidad de Sonora / Periódicos *El Pueblo* y *El Tiempo*.