



Centro de Estudios Históricos

Feminismo católico en México: la historia del CIDHAL y sus
redes transnacionales (c. 1960-1990)

Tesis presentada por

Saúl Espino Armendáriz

En conformidad con los requisitos establecidos para optar por el grado de

Doctor en Historia

Dra. Gabriela Cano

Directora de tesis

Ciudad de México

Junio de 2019



Centro de Estudios Históricos

Aprobada por el jurado examinador

1. _____

Dr. Ariel Rodríguez Kuri

PRESIDENTE

2. _____

Dra. Gabriela Cano

PRIMERA VOCAL

3. _____

Dra. María Luisa Aspe Armella

VOCAL SECRETARIA

“Does it matter’, my interlocuters inquire, ‘whether or not history provides us with any examples of emancipation, equality and justice?’ In reply one could ask, ‘Does it matter to feminists to have a written history?’ Since history shapes identity and our view of the world, it matters in my view whether *wo/men* and other subjugated peoples have a history not just of violence and exploitation but also a history of liberation, agency, and equality —a history that is not just utopian, but has already been partially realized”.

Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, “What She Has Done Will Be Told...”, p. 12.

“Para las que pensamos que el Evangelio sigue teniendo un mensaje de liberación radical y de un compartir comunitario, pienso que la respuesta es seguir este mensaje: buscar formas de relación igualitaria, y no fundadas en jerarquías o en poder; formas de sexualidad liberadas que nos hagan dueñas de nosotras mismas y nos permitan crecer como personas; formas de pensar y hablar de nosotras mismas y de los demás fundadas en una conciencia de nuestro valor y no en conceptos estáticos o mágicos de lo que debemos ser; formas de expresión religiosa que no nos alienen como personas; formas de vivir la lucha por la liberación muy unidas a la base, a los movimientos populares, a la gente aplastada, que cuando tiene que sobrevivir sabe que Dios quiere que luche y no pide permiso a nadie para hacerlo”.

Itziar LOZANO, “La presencia de las no invitadas”, 1978, p. 49

Contenido	
Agradecimientos	4
Introducción	9
Estructura del capitulado y sinopsis	30
Capítulo 1. El surgimiento del tercermundismo católico en América Latina: la historia del Centro de Formación Intercultural (CIF)	45
Introducción.....	45
1. Cooperación católica para el desarrollo.....	46
1.1 El paradigma del desarrollo en la posguerra	46
1.2 Cooperación católica internacional: desarrollo integral y misiones	50
2. Catolicismo radical e interculturalidad: las trayectorias de Iván Illich y Elisabeth Hollants antes de Cuernavaca.....	57
2.1 “Ese personaje extraño y sinuoso, escurridizo y reptante de nacionalidad indefinible, que se llama, o dice llamarse, Iván Illich”	58
2.2 Una vida en la resistencia católica: Betsie Hollants.....	65
3. El laboratorio eclesial de Cuernavaca.....	71
4. El Centro de Formación Intercultural durante la década de los sesenta.....	78
Conclusiones.....	97
Capítulo 2. El CIDHAL, movimientos de mujeres e iniciativas internacionales	100
Introducción.....	100
1. El (re)nacimiento del movimiento feminista	100
2. La segunda fase del CIDAL/CIDHAL (c. 1969-1975).....	104
2.1. Las colaboradoras del CIDHAL	105
2.2. El discurso del CIDHAL.....	111
3. La tercera fase del CIDHAL: centro del feminismo popular (c. 1975-1990).....	115
3.1. Una nueva política editorial	118
4. El CIDHAL y sus actividades internacionales	127
4.1. La Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer (1975)	130
4.2. El CIDHAL y la National Organization of Women (NOW).....	138
Conclusiones.....	142
Capítulo 3. El feminismo al interior de la Iglesia	145

Introducción.....	145
1. La actualización de la Iglesia	145
1.1. El <i>aggiornamento</i> conciliar	145
1.2. Estereotipos católicos sobre las diferencias sexuales.....	147
1.3. Las nuevas religiosas en México: el caso de las <i>hermanas inquietas</i>	151
1.4. El mundo moderno y las religiosas: secularización y educación 155	
1.5. La autoridad en la Iglesia	157
2. El movimiento de ordenación de mujeres	160
2.1. La discusión sobre el celibato	160
2.2. Sacerdotes casados y mujeres: la postura de Méndez Arceo e Iván Illich.....	162
2.3. El movimiento de ordenación estadounidense.....	163
2.4. El CIDHAL y el movimiento para la ordenación de mujeres....	167
3. La articulación de una disidencia a través de los encuentros	176
3.1. La importancia de los encuentros	176
3.2. El encuentro de Puebla: Mujeres para el Diálogo	177
3.3. Los siguientes encuentros.....	182
Conclusiones.....	188
Capítulo 4. Disidencia católica en materia reproductiva	190
Introducción.....	190
1. La nueva política demográfica echeverrista.....	190
2. Feminismo y maternidad voluntaria	196
3. La <i>Humanae Vitae</i> y la disidencia religiosa	199
4. Iván Illich, la contracepción y el aborto	208
5. El CIDHAL, la sexualidad y la reproducción	211
6. La disidencia católica transnacional: el caso de Catholics for a Free Choice	221
Conclusiones.....	228
Capítulo 5. El CIDHAL en el movimiento de salud de las mujeres.....	230
Introducción.....	230
1. La crítica contracultural al sistema médico: <i>Némesis médica</i> de Iván Illich	231
2. El movimiento de salud de las mujeres.....	233
3. El caso del Boston Women's Health Book Collective (BWHBC)....	237

4. El CIDHAL y la salud alternativa y tradicional.....	244
5. Una fecunda colaboración: los proyectos conjuntos del Boston Women's Health Book Collective (BWHBC) y el CIDHAL.....	248
Conclusiones.....	267
Conclusiones generales.....	270
Epílogo.....	270
Reflexiones finales.....	274
Adenda 1. Diccionario de organizaciones y personajes.....	285
Adenda 2. Notas sobre las fuentes y los acervos utilizados.....	299
Lista de referencias.....	307

Agradecimientos

La presente tesis es el fruto del esfuerzo de seis años en el que intervinieron muchas personas e instituciones con las que estoy en deuda. Los méritos que esta investigación pueda tener son suyos.

En primer lugar, agradezco a la Dra. Gabriela Cano. La idea de esta tesis surgió en el seminario “Problemas y métodos de la historia de género. Historia del feminismo”, coordinado por ella en el entonces llamado Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer de El Colegio de México. La Dra. Cano ha sido una generosa profesora y directora de tesis que ha compartido conmigo la enorme riqueza de su experiencia como historiadora feminista. Tengo una inmensa gratitud por las charlas que tuvimos, las pistas que me compartió, las observaciones agudas que hizo de los borradores de los capítulos, la gente con la que me puso en contacto y las lecturas y autores que me sugirió. Además de todo esto, la Dra. Cano es una espléndida mentora que me ha dado aliento para seguir adelante en momentos de desánimo.

Agradezco también de manera especial la lectura atenta y la orientación de los sinodales de la tesis: los doctores María Luisa Aspe Armella, Ariel Rodríguez Kuri y María Cecilia Zuleta. Sus observaciones enriquecieron de manera sustantiva la investigación y contribuyeron a darle forma a lo que comenzó como una mera inquietud. De la misma manera, quiero agradecer a los doctores Roberto Blancarte y Jaime M. Pensado, quienes leyeron y comentaron el proyecto de investigación. Tengo gratitud para los profesores y colegas que comentaron versiones previas de los capítulos de esta tesis en seminarios, congresos y talleres: Jocelyn Olcott, Alexandra Puerto, Martha Zapata, Pamela J. Fuentes, María Teresa Fernández Aceves, Valentina Torres Septián, Yves Solís, Pablo Mijangos y González, Andrea Mutolo, Gineth Andrea Álvarez, Leonor Correa Etchegaray y Ariadna Guerrero Molina.

Estoy en deuda también con quienes tuvieron confianza en mí y compartieron su testimonio en las entrevistas: María Teresa Álvarez Icaza Longoria, Elizabeth Flores OP, Mary E. Hunt, Luz María Longoria (†), María

Laura Manrique Nava, Sylvia Marcos, Marta Mendieta OP, Judy Norsigian, Lucila Servitje, Norma Swenson y Olivia Vargas OP. El material generado en estas conversaciones es de una riqueza invaluable que estoy convencido que será la base de futuras investigaciones. Asimismo, agradezco a quienes accedieron a conversar conmigo en persona o por correo electrónico, ofreciéndome orientación y guía en el diseño del proyecto de investigación y en la elaboración de la tesis: María Luisa Becerril Traffon, Ann D. Braude, Leonor Aída Concha HSS, Guadalupe Cruz Cárdenas, Flor Dessiré León Hernández, María Consuelo Mejía Piñeros, Verónica Oikión, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Mari Carmen Servitje, Rodolfo Soriano Núñez y Orfilio Ernesto Valiente.

Esta investigación se benefició de los recursos aportados por diversas instituciones. Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología que me ofreció una beca durante cinco años para dedicarme con exclusividad a los estudios doctorales. Estoy en gratitud con mi institución, El Colegio de México, pues me ofreció por seis años unas condiciones privilegiadas para estudiar y desarrollarme profesionalmente. Agradezco a los profesores y colegas de todos los centros con los que compartí seminarios y cursos, así como a los trabajadores administrativos que me apoyaron de diversas formas. En especial, estoy en deuda con el Centro de Estudios Históricos, su planta docente y mis compañeros de doctorado. El Centro me ofreció generosamente apoyos de movilidad para asistir a congresos nacionales e internacionales, así como una beca de un año para concluir la escritura de esta tesis. Gracias especiales a quienes encabezaron el Centro en el periodo que yo cursé el doctorado, el Dr. Ariel Rodríguez Kuri y la Dra. Erika Pani, así como a la Dra. Graciela Márquez Colín, la Dra. María Cecilia Zuleta y el Dr. Gabriel Torres Puga por apoyarme desde la Coordinación Académica. Tengo gratitud también para María del Pilar Morales Díaz Covarrubias, Alejandra Karina Pérez Juárez y Hortencia Soto por toda su colaboración y asesoría para trámites. Asimismo, agradezco a la Coordinación General Académica de El Colegio de México encabezada por la Dra. Laura Flamand por su apoyo para acceder a recursos

externos. Gracias a la Fundación Colmex y la Fundación BBVA Bancomer por los estímulos económicos otorgados durante los primeros dos años del doctorado.

El financiamiento de instituciones extranjeras fue vital para visitar archivos y bibliotecas, así como para realizar estancias de investigación en universidades estadounidenses. Agradezco a la Biblioteca Schlesinger del Radcliffe Institute for Advanced Study de la Universidad de Harvard por el premio Joan Challinor Dissertation Grant (2017); a The Ryoichi Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund (SYLFF) por otorgarme tres estímulos económicos (2016-2017) y la SYLFF Research Abroad Grant (2017); a The Women and Leadership Archives del Gannon Center de Loyola University Chicago por la beca Summer Research Grant (2016); y a la Universidad Duke por el Feminist Theory Workshop International Travel Award (2016).

El profesionalismo de archivistas y bibliotecarios fue indispensable para la realización de esta tesis. En primer lugar, agradezco al personal de la Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México por sus espléndidas atenciones y apoyo. Estoy en gratitud con su directora, Micaela Chávez, así como con el Coordinador General, Eduardo Ruvalcaba, por las facilidades para consultar el acervo del CIDOC y las carpetas que se encuentran en el archivo de la dirección de la Biblioteca sobre Valentina Borremans. También agradezco a los bibliógrafos Víctor Cid y Camelia Romero por su apoyo para conseguir material bibliográfico y hemerográfico a lo largo de estos años.

Debo mucho a Bettina Gómez del Centro Académico de la Memoria de Nuestra América de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y a Angélica Paredes Hernández de la Biblioteca Guillermo Bonfil Batalla de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Agradezco especialmente a Angie Sánchez, entonces encargada del Centro de Documentación 'Betsie Hollants' del CIDHAL, pues me abrió las puertas de la biblioteca y el archivo de la asociación de Cuernavaca.

Estoy en deuda con Nancy Freeman, directora de The Women and Leadership Archives de Loyola University Chicago, por haberme brindado todas las facilidades para hacer investigación en las colecciones a su cargo y por la inmensa generosidad que mostró al apoyarme durante una grave enfermedad en mi estancia en Chicago. De igual manera, estoy agradecido con Kathryn Jacob de la Biblioteca Schlesinger por las atenciones y por ponerme en contacto con las activistas de BWHBC. Finalmente, mi gratitude para Amy Cary, Mark George Thiel y Philip Runkel de Raynor Memorial Libraries de Marquette University; a Jamie Nelson de The Special Collections and Archives de DePaul University; a Matthew C. Baker de The Burke Library at Union Theological Seminary de Columbia University; a Patrice Kane de The Archives and Special Collections de The Walsh Library de Fordham University; y a Thomas P. Lester de los Archivos de la Arquidiócesis de Boston.

Esta tesis llegó a buen término gracias al aliento de tantas personas que me han nutrido con el don de la amistad. Agradezco a mis hermanas y hermanos del Acompañamiento Teológico Mutuo, a las compañeras y compañeros de la Cátedra de Teología Feminista de la Universidad Iberoamericana y a la comunidad de University Lutheran Church de Harvard. Nombrar a todas las personas que me han reconfortado y animado a seguir adelante sería imposible. Gracias a todos los que me han llenado de cariño, desde los que están conmigo hace un cuarto de siglo (gracias, Rodrigo) hasta los que conocí apenas hace unos meses. Gracias especiales a Luis Robledo Arratia por tanto.

Finalmente, agradezco a Margarita Armendáriz Beltrán del Río y Saúl Espino González, mis padres, a quienes quiero con todo el corazón y a los que debo todo. Dedico esta tesis a ellos y a la memoria de quienes aparecen en sus páginas por haber contribuido a construir un mundo más justo y solidario.

Introducción

Esta tesis tiene como objetivo general documentar y analizar el activismo feminista católico en México durante las décadas de los sesenta, setenta y ochenta, tomando como caso la trayectoria de la asociación civil Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL).

Enfocándome en la asociación de la ciudad mexicana de Cuernavaca, delinee la agenda del feminismo católico en torno a tres ejes principales: reforma eclesial, derechos reproductivos y el movimiento de salud de las mujeres. Asimismo, siguiendo las redes en las que se desenvolvían las integrantes y colaboradoras del CIDHAL, identifiqué otros organismos eclesiales, organizaciones civiles de inspiración católica y grupos feministas que fueron relevantes para el desarrollo del feminismo católico. Por su naturaleza cosmopolita y global, la historia del CIDHAL muestra la importancia que tuvo el intercambio con grupos estadounidenses para la consolidación del movimiento.

Grosso modo, el periodo de estudio abarca tres décadas (c. 1960 – 1990). Este marco cronológico está justificado tanto por el desarrollo de los sujetos de estudio como por el contexto sociopolítico general. El acontecimiento principal con el que inicio el análisis es la fundación del Centro de Formación Intercultural (CIF) en 1960, la matriz institucional de la que surgieron multitud de grupos del catolicismo crítico en México, incluyendo el CIDHAL. En el mundo católico, la transición entre la década de los cincuenta y los sesenta es un periodo relevante que está bien representado con la convocatoria del papa Juan XXIII al Concilio Vaticano II (1959). Se trata de un punto de quiebre en la historia del catolicismo, pues se inaugura una etapa de reformas y modernización en la institución eclesial y se propicia un clima de experimentación y apertura. Esta fecha también corresponde al inicio de una nueva época de la Guerra Fría en Latinoamérica, ya que la Revolución cubana (1959) aceleró la polarización ideológica en la región y se convirtió en

el referente de una *nueva izquierda*.¹ Además, con la década de los sesenta surgieron nuevos movimientos sociales y *contraculturales* que, basados en el crecimiento de clases medias y los medios de comunicación masiva, fisuraron convenciones de todo tipo, incluyendo el orden de género.²

Del otro lado del marco cronológico, la tesis concluye con el fin de la década de los ochenta y el principio de los noventa. En este punto, el CIDHAL inicia una nueva etapa bajo una nueva dirección. Los años de transición entre estas dos décadas también marcan a nivel global el fin de la Guerra Fría con la caída del Muro de Berlín (1989) y el auge de las reformas neoliberales que cambiaron el paradigma de desarrollo. En el caso particular del catolicismo mexicano, las reformas constitucionales de 1992 dieron pie a una nueva etapa en la relación entre Estado e Iglesia.³ Finalmente, otro hito que marca el quiebre cronológico en el que este estudio se interrumpe es la publicación de la Ley Revolucionaria de Mujeres (1994) por parte del movimiento zapatista, acontecimiento que comúnmente se considera como el fin de la *segunda ola* del feminismo en México.⁴

Las fuentes utilizadas en esta investigación son de muy diversa índole y procedencia. Recorro a correspondencia, memorias de encuentros, minutas de reuniones, artículos, libros, antologías y publicaciones periódicas como revistas y boletines editados por las organizaciones estudiadas. Por otro lado, tratándose de historia del pasado inmediato y considerando que varios de los actores de los procesos estudiados aún se mantienen activos, también utilizo testimonios orales para complementar y aclarar la información de las fuentes escritas. Para una reflexión sobre las fuentes de esta tesis, así como una presentación de los principales acervos, véase la adenda 2.

No existe ningún libro ni artículo sobre la historia del feminismo católico en México como tal. Dicho activismo ha sido invisibilizado tanto por la

¹ Cfr. OIKIÓN, REY y LÓPEZ, "Introducción", p. 9; MEDINA, *Hacia el nuevo Estado*, p. 203.

² Cfr. MARWICK, *The Sixties*, apartado "Characteristics of a Unique Era".

³ Cfr. BLANCARTE, *El Estado laico*, pp. 41-42.

⁴ Cfr. CANO, "The Feminist Debate".

historiografía del catolicismo como por la del feminismo. Quizá no sea tan difícil comprender por qué estos grupos, a caballo entre el feminismo y el catolicismo, resultan incómodos para tirios y troyanos. En las escasas obras en las que el CIDHAL aparece, se analiza su trayectoria por su vinculación con el feminismo popular pero no como núcleo de la disidencia feminista católica.

La investigación replantea las narrativas consolidadas sobre la historia del feminismo en México, un movimiento que es presentado de manera frecuente como netamente secular o incluso antirreligioso. Con mi estudio sobre el feminismo católico, me propongo complejizar este discurso historiográfico haciendo visible la diversidad constitutiva del movimiento con la inclusión de grupos religiosos disidentes. De esta forma me sumo a las recientes investigaciones que cuestionan el retrato homogéneo del llamado feminismo de la *segunda ola* y ponen énfasis en la pluralidad en términos de clase, raza, preferencia sexual, procedencia geográfica y, en este caso, identidad religiosa. En este sentido, la presente tesis pretende contribuir a lo que algunas autoras han denominado el *giro religioso* de la historia de género.⁵

En un sentido más general, esta tesis contribuye a la historización del pasado reciente mexicano. Como dice Rodríguez Kuri, “la historiografía disponible” sobre cualquier tema no constituye “una masa crítica para el periodo que se inicia con la Segunda Guerra Mundial”.⁶ Existen obras que ofrecen revisiones generales de la historia en México de la teología de la liberación y el feminismo de la segunda ola. Muchas de las publicaciones sobre estos dos temas están elaboradas por protagonistas de los procesos que, aunque escritas académicamente, exigen un uso crítico por su doble cualidad de testimonios y primeros ensayos científicos.⁷ Como es frecuente en la

⁵ DE GROOT y MORGAN, “Beyond the ‘Religious Turn’”, p. 396.

⁶ RODRÍGUEZ KURI, “El presidencialismo”, p. 131.

⁷ Por ejemplo, para el caso de la teología de la liberación y el catolicismo, existen las obras de DUSSEL (“A Igreja nos regimes populistas”; *De Medellín a Puebla; Los últimos 50 años*) y, para el caso del feminismo de la segunda ola, los ensayos de Marta LAMAS (“Algunas características”; *Feminismo; Feminism*). En ambos casos se trata de obras académicas producidas por investigadores de instituciones universitarias que, no obstante, protagonizaron los mismos procesos que estudian.

historia reciente, la mayoría de las obras académicas sobre los temas están elaboradas con metodologías distintas a las de la historia: sociología, antropología, politología, teología, etc. No pretendo decir que soy el primer historiador en abordar el catolicismo crítico y el feminismo mexicanos de los sesenta, setenta y ochenta, sino poner de relieve que las publicaciones que ofrecen una narrativa histórica documentada de ambos fenómenos son escasas. Es importante, por lo tanto, analizar con el instrumental analítico de la historia estos procesos que ocurrieron hace ya medio siglo.

Una de las aportaciones de esta tesis es que interrelaciona procesos que hasta ahora han sido analizados separadamente. Ninguna obra académica publicada hasta el momento estudia la correlación que existió entre los grupos mexicanos del catolicismo crítico y aquellos del feminismo de la segunda ola. En la historiografía de la Iglesia de la segunda mitad del siglo XX en México, un poco más amplia que aquella dedicada a la teología de la liberación y el catolicismo crítico, el movimiento feminista no aparece como un referente fundamental para la definición de las posturas católicas. Incluso en temas donde el catolicismo y el feminismo ejercieron importante presión pública para frenar o impulsar agendas (p. ej., las políticas demográficas de los setenta), la historiografía católica privilegia al Estado como referente exclusivo y no a movimientos sociales como el feminismo. Del otro lado, la historiografía del movimiento feminista suele reducir —comprensiblemente— a la Iglesia y al catolicismo a las posturas antifeministas de la mayoría de la jerarquía episcopal. La inspiración religiosa y el complejo vínculo con una institución que las más de las veces ha representado un baluarte antifeminista ha ocasionado que los estudios e historia de género ignoren, desprecien o confundan el papel jugado por activistas consagradas y laicas. Es necesario volver a repensar las relaciones entre feminismo y catolicismo mexicanos en la segunda mitad del siglo XX. Si bien es cierto que en general estuvieron marcadas por la confrontación y la oposición, un análisis más minucioso permite ver cómo surgieron síntesis creativas en determinados grupos, como es el caso del CIDHAL.

Así, este proyecto se suma al floreciente campo de estudios globales sobre religión y género. En otras latitudes, particularmente en la academia estadounidense⁸ y en los organismos internacionales,⁹ el complejo vínculo histórico de identidades religiosas y de género es repensado en el marco de la posmodernidad, la globalización y los procesos transnacionales. Historiadoras estadounidenses como Mary J. Henold y Ann Braude han sido pioneras en incorporar la disidencia religiosa en la narrativa histórica del feminismo, incluso recurriendo a la categoría *feminismo católico* para estudiar el activismo de religiosas y laicas.¹⁰

Esta investigación complejiza también las narrativas historiográficas al hacer énfasis en un enfoque transnacional. Con este marco de análisis, se rompe con la concepción de relaciones unívocas entre países, en este caso entre Estados Unidos y México. Mi tesis se suma a las obras que rastrean los intercambios culturales y las interacciones que trajeron consigo transformaciones para las sociedades involucradas.¹¹ En otras palabras, pretendo de dejar de concebir el desarrollo en México del feminismo y del catolicismo crítico en términos de *influencia* o *implantes* extranjeros o, en el otro extremo, de procesos autóctonos que se explican suficientemente sólo considerando la realidad nacional. En el feminismo católico, las fronteras entre lo *local* y lo *extranjero* son difusas. Se trata de un movimiento caracterizado por una fluidez internacional —sobre todo a nivel continental— que hace difícil y, de hecho, poco útil, distinguir lo propio ‘interno’ de lo ajeno ‘externo’. Las relaciones directas entre grupos de la sociedad civil y otros organismos con presencia internacional, empezando por la Iglesia católica, permitieron que una especie de “proselitismo cultural” viajara de Norte a Sur —el caso más estudiado—, de Sur a Sur —algo relativamente claro para la teología de la

⁸ Por ejemplo, el proyecto “Women, Religion, & Globalization” de la Universidad Yale. Cfr. McMILLAN CENTER, “About”.

⁹ Programas apoyados por el Banco Mundial como la WOMEN, FAITH, AND DEVELOPMENT ALLIANCE, “A Short History”.

¹⁰ Vd. BRAUDE, “A Religious Feminist”; HENOLD, *Catholic and feminist*.

¹¹ JOSEPH, LEGRAND, y SALVATORE, *Close Encounters*, p. 8.

liberación—, pero también de Sur a Norte.¹² El entretrejimiento de las redes y la constante movilidad de los actores caracteriza a estos fenómenos como procesos *transculturales*.¹³ El feminismo católico latinoamericano resulta imposible de comprender sin la teología feminista estadounidense y, a su vez, la teología feminista estadounidense es inconcebible sin la teología de la liberación latinoamericana.¹⁴ Se trata, por lo tanto, de un camino de dos vías donde no existen *influencias* unilaterales, sino procesos mutuamente determinados.¹⁵ En el caso del feminismo, no pocas veces estudiado como una especie de “exportación” estadounidense, resulta más fructífero pensar en *cómo viaja*, es decir, cómo se articula en las condiciones locales, se retroalimenta de un espacio a otro y se configura como movimiento transnacional.¹⁶ En el mismo sentido, el flujo de recursos humanos, económicos y políticos entre Estados Unidos, Canadá, Latinoamérica y Europa, hizo posible el surgimiento y consolidación de organizaciones dedicadas a impulsar la agenda del feminismo católico en México.

Esta tesis se nutre de las metodologías de la historia de género, la historia intelectual, la historia social y la historia cultural. Por su atención al análisis de representaciones, se trata de una historia cultural.¹⁷ Comprendo la historia de género como una disciplina que permite plantear preguntas sobre cómo se construyen las diferencias sexuales en una sociedad determinada, así como las relaciones de poder derivadas de dicha diferencia. A lo largo de estas páginas, presentaré y analizaré los discursos de género de distintos actores individuales y colectivos que establecen normativamente cuáles son las diferencias entre varones y mujeres. Por el particular énfasis en los

¹² Cfr. STERN, “The Decentered Center”, p. 61.

¹³ Transcultural en el sentido de JOSEPH, LEGRAND y SALVATORE, “Close Encounters”, p. 16.

¹⁴ Cfr. RUETHER, *Liberation theology*, p. 95 y ss.

¹⁵ Cfr. JOSEPH, LEGRAND, y SALVATORE, *Close Encounters*, pp. 8–10.

¹⁶ DAVIS, *The making of our bodies, ourselves*, p. 10.

¹⁷ Por *representaciones* entiendo los esquemas colectivos que incorporan las divisiones de la sociedad y que, de la misma manera en que el lenguaje no expresa la realidad sino que la articula, las representaciones producen lo *social* (cfr. CHARTIER, *El mundo como representación*, p. IV).

discursos e ideas de diferencia sexual, se trata de una historia cultural de género.¹⁸

La investigación también puede ser considerada como una historia intelectual.¹⁹ En sus diversos capítulos, analizo las ideas e intervenciones en debates públicos de intelectuales en relación con su contexto biográfico, social y político. Estudio también las redes sociales locales y transnacionales que permitieron la circulación de dichas ideas, así como sus soportes culturales y mediáticos. Me concentraré en las redes *egocéntricas* que giran en torno al capital relacional de individuos como Iván Illich y Betsie Hollants.²⁰

Desde la historia social, comprendo el feminismo católico como un *movimiento social* en el que a las acciones de varios individuos organizados flexiblemente y a través de vías no limitadas a las institucionales, desafiaron en algún grado a las autoridades establecidas y propiciaron el cambio en cierto campo.²¹ Desde la historia cultural, entiendo que los movimientos sociales constituyen *campos discursivos de acción* en la que los grupos e individuos participantes se dotan a sí mismos de una identidad y comparten una gramática política, marcos interpretativos similares y que son articulados por redes de intercambio de recursos materiales y simbólicos.²²

Entre las diversas categorías que sirven de soporte analítico en esta investigación, dos destacan por su centralidad constitutiva para el feminismo católico: *catolicismo crítico* y *feminismo*. Puesto que a lo largo de la tesis se

¹⁸ La transición de una *historia social de las mujeres* a una *historia cultural de género* ha sido detallada por SCOTT, “Historia de las mujeres”, pp. 78–79. Con antelación al propio giro cultural, Natalie Zemon Davis llamó la atención sobre la importancia de las representaciones culturales en la *women’s history*. DAVIS, “‘Women’s History’ in Transition”, p. 84.

¹⁹ Cfr. GORDON, “What is Intellectual History?”; BRECKMAN, “Intellectual History”.

²⁰ Cfr. IGLESIAS, “El aporte del análisis de las redes sociales”, p. 23.

²¹ Cfr. SNOW, SOULE, y KRIESI, “Mapping the terrain”, pp. 9–11; BRUCE y YEARLEY, *The Sage dictionary of sociology*, p. 284; GOODWIN y JASPER, *The social movements reader*, p. 4; TURNER, *The Cambridge Dictionary of Sociology*, p. 578.

²² *Campos discursivos de acción* es un concepto utilizado por Sonia Alvarez para estudiar las fases más recientes del feminismo latinoamericano. Cfr. ALVAREZ, “Para Além Da Sociedade Civil”, pp. 16–19.

recurre constantemente a ellas, es necesario explicitar cómo se están comprendiendo.

En primer lugar, *catolicismo crítico* es una categoría que en esta investigación abarca corrientes que, desde posiciones ideológicas diversas y hasta confrontadas entre sí, convergen en su crítica a la sociedad capitalista y los valores burgueses. Bajo el paraguas de catolicismo crítico incluyo el catolicismo liberacionista y el catolicismo radical. Aunque enunciados desde distintos lugares, ambos discursos quedaron hermanados en su desarrollo histórico en el contexto de la Guerra Fría, lo que explica por qué frecuentemente son confundidos.

El catolicismo liberacionista se refiere al discurso derivado de la teología de la liberación. Se trata de la corriente teológica de origen latinoamericano que, nacida con ese nombre a finales de la década de los sesenta, se caracteriza por hacer de la figura del *pobre* el lugar teológico privilegiado de la reflexión²³ y por el uso del instrumental analítico de las ciencias sociales para comprender el entorno.²⁴ Su énfasis en el contexto histórico concreto en el que se reflexiona colocó los problemas sociales latinoamericanos —fraseados como *injusticia, desigualdad, pobreza, opresión*— en el centro del quehacer teológico.²⁵ Hablar de catolicismo liberacionista permite comprender a la teología de la liberación no sólo como una corriente teológica, sino como un movimiento social que agrupa varias formas del catolicismo social latinoamericano entre las décadas de los sesenta y los ochenta.²⁶

Sobre todo en su primera generación, el catolicismo liberacionista está fuertemente influido por el pensamiento socialista. La gramática de la teología

²³ Los *loci theologici* son las fuentes de las que abreva la reflexión teológica. Cfr. LACOSTE, *Encyclopedia of Christian Theology*, II, p. 942. En la teología tridentina, los lugares teológicos privilegiados eran la Escritura, la Tradición, la Patrística, el Magisterio y la Liturgia. La teología de la liberación hace del *pobre* concreto, histórico y comprendido según los auxilios analíticos de las ciencias sociales, el lugar privilegiado de la reflexión teológica. Cfr. OLIVEROS, “Historia, metodología y especificidad de la teología de la liberación”, 28.

²⁴ Particularmente, y sobre todo en los orígenes, el uso de categorías del marxismo. Vide DUSSEL, “Liberation Theology and Marxism”.

²⁵ Por ejemplo, HERNÁNDEZ PICO, “Revolución, violencia y paz”.

²⁶ Cfr. DÍAZ NUÑEZ, *La teología de la liberación latinoamericana hoy*, pp. 25 y ss.

de la liberación estuvo articulada con categorías de análisis marxista o derivadas de la teoría económica de la dependencia, lo que a la postre sirvió de justificación para que ciertas de sus expresiones fueran condenadas por la jerarquía eclesiástica como heterodoxas a mediados de la década de los ochenta.²⁷

Por otra parte, el catolicismo radical tiene un origen ideológico y un desarrollo político distintos. Su raíz está en la doctrina social de la Iglesia desarrollada en el siglo XIX ante los desafíos y desigualdades de la industrialización. Se nutrió de la reflexión de intelectuales europeos, notablemente franceses, pero arraigó y se desarrolló como movimiento en Estados Unidos a partir de la década de los treinta. El catolicismo radical denuncia por igual el capitalismo, el liberalismo, el fascismo, el comunismo y el socialismo y se basa en los principios de subsidiariedad política, distributismo económico y personalismo moral, si bien es notoria la influencia de corrientes anarquistas y comunistas. Se denomina radical porque afirma ir a las *raíces* de la doctrina cristiana; además, denuncia los males de la secularización y tiene una visión integralista de la sociedad. El activismo católico radical en Estados Unidos estuvo encabezado por laicos de ambos sexos y congregado en torno a periódicos y revistas entre las décadas de los treinta y los cincuenta.²⁸ Quizá el caso más paradigmático de activista católica radical sea el de Dorothy Day (1897-1980).

Hablar de catolicismo crítico me permite, por un lado, sortear las trampas de dicotomías como izquierda-derecha y progresista-conservador, y por otro lado, enfatizar las convergencias discursivas de denuncia al colonialismo, el liberalismo y el capitalismo. El catolicismo liberacionista bien podría ser descrito como *progresista*, puesto que está construido en torno a una teleología política ilustrada que postula el progreso social; y *de izquierda*,

²⁷ En 1984 fue publicada una instrucción por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe que condenaba sobre todo el uso indiscriminado de categorías tomadas del marxismo. *Vide* CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, "Libertatis nuntius".

²⁸ Cfr. MCKANAN, *Prophetic Encounters*, pp. 160 y ss.; JOHNSON, *Radical Social Activism*, pp. 39 y ss.; MORRIS, *American Catholic*, p. 144 y ss.

por su relación con movimientos revolucionarios y partidos del espectro político cercano al socialismo. Sin embargo, a lo largo del texto evito usar estos adjetivos como categorías de análisis y sólo recurro a ellos como expresiones ‘nativas’ de las fuentes. Quien historiza el catolicismo debe tener claro que la geometría política y sus corrientes no se trasladan sin más al campo religioso, sino que todos los discursos católicos, más allá de sus filiaciones, “comparten una visión integral que pretende establecer una actitud política a partir de una concepción religiosa”.²⁹ Esto es aún más evidente en el caso del catolicismo radical que escapa a ese binarismo y que sería erróneo calificar como de izquierda o progresista. El feminismo católico del CIDHAL está en el entrecruce del catolicismo radical, vía Betsie Hollants e Iván Illich, y el liberacionista, vía las colaboradoras y colaboradores relacionados a la teología de la liberación.

En segundo lugar, *feminismo* es una categoría analítica indispensable en el proceso estudiado. En estas páginas, entiendo como feministas a los movimientos sociales y corrientes de pensamiento que, entre las décadas de los sesenta y los ochenta, cuestionaron la subordinación de las mujeres respecto de los varones, denunciaron las violencias y discriminaciones ejercidas contra ellas y promovieron que las mujeres ocuparan puestos de decisión, influencia y autoridad institucional. Estas variables son el común denominador de todos los tipos de feminismo que aparecen a lo largo de esta investigación.

Por lo tanto, la categoría analítica *feminismo* trasciende al uso ‘nativo’ que se hace del vocablo en las fuentes. Partiendo de las variables antes descritas, considero feministas no sólo a los actores colectivos e individuales que se calificaban a sí mismos como tales, sino también a los que preferían describirse como parte del *movimiento de liberación de la mujer* o del *movimiento de mujeres*. Como quedará evidenciado en esta tesis, algunas activistas —católicas, pero también socialistas y tercermundistas— asociaban

²⁹ BLANCARTE, “Introducción”, pp. 17-18.

el feminismo de manera exclusiva al liberalismo y, por lo tanto, rechazaban la etiqueta de feministas a pesar de que sus discursos y sus agendas promovían las variables antes enumeradas.

En esta tesis evito usar la categoría ‘feminista’ como un juicio que se refrenda o se rechaza en una lógica militante. Con esto pretendo distanciarme de una discusión que era parte del debate de la época, a saber, la diferencia entre movimiento de mujeres y sus *intereses tácticos*, y movimiento feminista y sus *intereses estratégicos*.³⁰ Tampoco pretendo involucrarme en el debate sobre el feminismo de la diferencia y el feminismo de la igualdad.³¹ Como se verá a lo largo de los capítulos, en el feminismo católico se funden discursos igualitaristas y de la complementariedad.

Como sostiene Cano, el “feminismo es un concepto histórico cuyo significado está establecido en situaciones y momentos específicos, en el contexto de ciertos conflictos y tensiones políticos, ideológicos y culturales, y de acuerdo con el perfil ideológico, político y cultural de las personas involucradas en el intercambio”.³² Por lo tanto, en esta investigación parto de que la definición de qué es feminista y qué no siempre es contextual. Por ello, he optado por adjetivar los feminismos según su filiación ideológica: feminismo liberal, feminismo tercermundista, feminismo católico, etc. Considero que con ello se aporta mayor claridad al análisis histórico. Además, se evita una de las tendencias más comunes en la historiografía del feminismo y que Joan Scott rechaza por esencializar a las mujeres: la homogenización de los procesos y movimientos sociales en una línea ascendente de conquistas, como si todos los grupos involucrados estuvieran persiguiendo los mismos objetivos y enfrentarían los mismos obstáculos.³³

³⁰ Cfr. MOLYNEUX, “Mobilization without Emancipation?”, pp. 232–233. Autoras como ALVAREZ (*Engendering Democracy*, p. 54) y ESPINOSA (*Cuatro vertientes*, p. 21) cuestionan la clasificación entre intereses tácticos y estratégicos como una división de clase.

³¹ OFFEN, “Definir el feminismo”, p. 117.

³² CANO, “The Feminist Debate”.

³³ SCOTT, “Feminism’s History”, p. 22.

Aunque relativamente escasa para el caso mexicano, existe una importante bibliografía tanto para la historia de la Iglesia y el catolicismo latinoamericanos en la segunda mitad del siglo XX, como para el feminismo de la *segunda ola* en la región. En los siguientes párrafos, intento presentar lo publicado hasta el momento sobre el tema, incluyendo la historiografía norteamericana y europea y las investigaciones de otras disciplinas académicas.

No es exagerado sostener que la historia del feminismo mexicano está aún escribiéndose. Las publicaciones sobre el tema son aún escasas. Respecto al feminismo mexicano de la década de los setenta y los ochenta, destacan las pioneras investigaciones de Cano,³⁴ Lamas³⁵, Espinosa,³⁶ Bartra y Lau.³⁷ Se trata de estudios que ofrecen un panorama general del feminismo de la época, identificando los grupos e hitos relevantes.

Existen otras publicaciones sobre la historia del feminismo de la segunda ola en México que destacan algún aspecto particular. Algunas publicaciones se centran en el tema del aborto, los derechos reproductivos y sexuales y la historia de las políticas públicas al respecto, así como las polémicas con los llamados grupos *provida*, entre los cuales suelen ser destacado los grupos vinculados a la Iglesia católica.³⁸ Otras más destacan la vinculación del feminismo mexicano con el Estado³⁹ y otros movimientos sociales, incluidos grupos de izquierda, organizaciones estudiantiles, campesinas y de defensa de derechos humanos.⁴⁰ En esta línea, a partir del

³⁴ CANO, "The Feminist Debate".

³⁵ Me refiero a las múltiples versiones del texto "De la protesta a la propuesta...". Por ejemplo: LAMAS, *Feminismo; Feminism*; "Algunas características"; "De la protesta a la propuesta".

³⁶ Notablemente, ESPINOSA, *Cuatro vertientes*.

³⁷ Entre otros, LAU JAIVEN, "El nuevo movimiento feminista"; BARTRA, "Tres décadas de neofeminismo en México"; LAU JAIVEN, "Emergencia y trascendencia del neofeminismo".

³⁸ ORTIZ-ORTEGA, "The Feminist Demand for Legal Abortion"; TARRÉS, "El movimiento de mujeres y el sistema político mexicano"; MÁRQUEZ MURRIETA, "Aborto y derechos reproductivos"; LAMAS, *La interrupción*.

³⁹ OLCOTT, "The Politics of Opportunity".

⁴⁰ Por ejemplo, BRACAMONTES AYÓN, "The dilemmas of working from within"; GARCÍA QUINTANILLA, "Las mujeres y los movimientos sociales en Morelos"; QUIRARTE, "Adelante por una causa"; ESTRADA ÁLVAREZ, "Campesinas, derechos humanos y ciudadanía".

levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional se han incrementado los estudios sobre feminismo popular y feminismo indígena.⁴¹ En otras investigaciones destaca el componente internacional.⁴²

Cuando los grupos feministas católicos aparecen en la narrativa histórica del feminismo mexicano de la segunda ola, nunca es como núcleos de disidencia religiosa. Ana Lau Jaiven menciona brevemente al CIDHAL en algunos textos,⁴³ reconociendo que “un sector de mujeres poco estudiado y atendido por el feminismo ha sido el perteneciente a la teología feminista desarrollada a lo largo y ancho de América Latina durante esa década”.⁴⁴ Gisela Espinosa otorga un papel protagónico al CIDHAL como una de las asociaciones pioneras y representativas de lo que ella llama *feminismo popular* en México, explicitando su vínculo con “la iglesia progresista”.⁴⁵ Susan J. Bracken elaboró su tesis de doctorado en Educación sobre el caso del CIDHAL⁴⁶ y Josefina Martha Castillo escribió su tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos sobre Mujeres para el Diálogo.⁴⁷ Sin embargo, en todas estas obras el catolicismo no aparece como el eje que articula el activismo de grupos como CIDHAL y Mujeres para el Diálogo, ni se profundiza en el origen y vinculación de dichas agrupaciones con las redes locales y transnacionales del catolicismo crítico durante las décadas de los sesenta, setenta y ochenta. Los grupos feministas católicos aparecen en estos estudios por su vinculación con la organización comunitaria y promoción pedagógica de mujeres indígenas, obreras, campesinas, colonas y trabajadoras del hogar, pero no como núcleos de disidencia feminista religiosa. Por lo demás, la participación

⁴¹ PADIerna JIMÉNEZ, “Educación y ciudadanía”; ESPINOSA DAMIÁN, “Movimientos de mujeres indígenas”; GARZA CALIGARIS, “El movimiento de mujeres en Chiapas”; GARZA CALIGARIS y TOLEDO, “Women, Agrarian Movements”; HERNÁNDEZ CASTILLO, “Entre el etnocentrismo feminista”; FALQUET, “La costumbre cuestionada”; PAREDES, *Hilando fino*; ESPINOSA DAMIÁN, “Mujeres indígenas”.

⁴² FUENTES, “Entre reivindicaciones sexuales”; FEMENÍAS y ZAPATA GALINDO, “El movimiento feminista”.

⁴³ LAU JAIVEN, “El nuevo movimiento feminista”; LAU JAIVEN, “Emergencia y trascendencia del neofeminismo”.

⁴⁴ LAU JAIVEN, “El nuevo movimiento feminista”, pp. 29–30.

⁴⁵ ESPINOSA, *Cuatro vertientes*, p. 95.

⁴⁶ BRACKEN, “CIDHAL”.

⁴⁷ CASTILLO, “Mujeres para el Diálogo”.

de estos grupos en la agenda de reforma eclesial, incluyendo el movimiento de ordenación de mujeres y la politización de las consagradas católicas, no es siquiera mencionado. En el caso de algunos textos sobre feminismo indígena, la inspiración católica de las organizaciones es mostrada de manera más explícita.⁴⁸

La historiografía del feminismo latinoamericano del periodo es más rica que la del caso mexicano. Existen varios esfuerzos colectivos de presentar visiones panorámicas del movimiento feminista en la región.⁴⁹ En unos países más que en otros, el catolicismo crítico, y en específico las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y los grupos vinculados a la teología de la liberación, son reconocidos como parte sustantiva de la politización de mujeres. Así, en el caso peruano, algunas publicaciones destacan el papel llevado a cabo por religiosas estadounidenses en la fundación de diversas organizaciones feministas en la década de los setentas en Lima.⁵⁰ Lo mismo sucede en el caso brasileño, donde la teología de la liberación y las CEBs fueron uno de los principales bastiones de oposición política en tiempos de la dictadura militar.⁵¹ Respecto a la movilización social y política de católicas en la oposición a regímenes autoritarios, también existen publicaciones para el caso chileno,⁵² argentino⁵³ y nicaragüense.⁵⁴ Aunque no todas las autoras están de acuerdo en llamar feministas a estos grupos, la mayoría coincide en que el catolicismo crítico fue una especie de pedagogía política y social que posibilitó el surgimiento de movimientos feministas locales. Sólo una minoría

⁴⁸ Por ejemplo, en el movimiento de mujeres chiapaneco es reconocida la importancia de la pastoral de la diócesis de San Cristóbal de las Casas. GARZA CALIGARIS, "El movimiento de mujeres en Chiapas"; FALQUET, "La costumbre cuestionada".

⁴⁹ GARGALLO, *Ideas feministas*; ANDÚJAR *et al.*, *Historia, género*; VAN DIJK, "Popular Education"; DORE y MOLYNEUX, *Hidden Histories*; LEÓN DE LEAL, *Mujeres y participación política*; STOLTZ CHINCHILLA, "Women's Movements"; TABAK, "UN decade"; FELITTI, *La revolución de la píldora*; ALVAREZ *et al.*, "Encountering Latin American and Caribbean Feminisms".

⁵⁰ BARBOZA TELLO, "La Liberación de la mujer en el Perú de los 70's", p. 109; GALLAGHER, "Compañeras in the Peruvian Feminist Movement".

⁵¹ ALCÁNTARA ACOSTA, "El Movimiento Feminista en Brasil"; ALVAREZ, *Engendering democracy in Brazil*; ALVAREZ, "Women's Participation in the Brazilian 'People's Church': A Critical Appraisal".

⁵² Cfr. TESSADA SEPÚLVEDA, "Democracia en el país y en la casa".

⁵³ VASSALLO, "Las mujeres dicen basta".

⁵⁴ MOLYNEUX, "Mobilization without Emancipation?".

de textos describe a los grupos católicos de mujeres como monolíticamente antifeministas.⁵⁵

Mención aparte merecen los textos producidos por las propias organizaciones o por sus colaboradoras. Por su peculiar naturaleza, estas obras se pueden considerar proyectos de memoria institucional más que ensayos historiográficos.⁵⁶ Representan esfuerzos pioneros en la documentación del feminismo católico que son considerados como bases fundamentales para esta investigación. El CIDHAL ha publicado dos libros sobre su historia, uno dedicado a sus publicaciones⁵⁷ y otro a la vida de Betsie Hollants.⁵⁸ Asimismo, Ludia van Remmen y Rocío Suárez, colaboradora del CIDHAL, publicaron un ensayo sobre la trayectoria institucional de la asociación de Cuernavaca en una serie dedicada a la historia de las ONG mexicanas de los sesenta.⁵⁹ Por otra parte, el capítulo mexicano de Católicas por el Derecho a Decidir publicó un recuento de sus actividades en su vigésimo aniversario⁶⁰ y la Red Latinoamericana una historia institucional de su creación.⁶¹ Esta tesis parte de estos esfuerzos y los complementa con el estudio sistemático de una decena de archivos de México y Estados Unidos, aportando el análisis de los orígenes, fases, ejes de actividad y redes de colaboración que no habían sido documentados.

Respecto a la historia de la Iglesia y del catolicismo de la segunda mitad del siglo XX en México, existe un corpus historiográfico más abundante que el del feminismo. Autores como María Luisa Aspe, Roberto Blancarte, Soledad Loaeza, María Alicia Puente Lutteroth, Valentina Torres Septién, Manuel Ceballos y Fernando González han contribuido a crear una masa crítica sobre la historia reciente de la Iglesia católica mexicana. Contamos con buenos

⁵⁵ Por ejemplo, para el caso de los encuentros nacionales feministas de Argentina, Tarducci considera que la Iglesia infiltró al movimiento feminista con católicas “que desembarcaron disciplinadamente con consignas claras y órdenes precisas”. TARDUCCI, “La Iglesia católica y los encuentros nacionales de mujeres”, p. 399.

⁵⁶ Véase el apartado *Conclusiones* de esta tesis.

⁵⁷ VÉLEZ TAPIA *et al.*, *El movimiento de mujeres*.

⁵⁸ LOMELÍN, *Recreando la huella*.

⁵⁹ SUÁREZ y VAN REMMEN, *Hacia una nueva cultura feminista*.

⁶⁰ CATÓLICAS POR EL DERECHO A DECIDIR, *Católicas por el Derecho a Decidir. 20 años*.

⁶¹ VASSALLO, SOARES y LOZANO, *Una historia para contar*.

estudios centrados en la relación de la institución eclesiástica mexicana con el proceso de modernización y democratización⁶² y otros que, centrados en las Iglesias católicas latinoamericanas, abordan el caso mexicano.⁶³ Algunos están enfocados en la doctrina social y los movimientos de laicos y religiosos a partir del Concilio Vaticano II.⁶⁴ Otros más estudian a grupos católicos tradicionalistas y conservadores.⁶⁵

Sobre el catolicismo crítico y la teología de la liberación en México hay una breve bibliografía escrita en su mayor parte por protagonistas de los acontecimientos. Existen artículos que rescatan el papel que los religiosos tuvieron en el catolicismo liberacionista⁶⁶ y otros se centran en laicos prominentes.⁶⁷ Unos trabajos analizan la teología de la liberación desde la historia de la filosofía y las ideas.⁶⁸ Otros más estudian el liberacionismo en su conexión con movimientos urbanos,⁶⁹ estudiantiles,⁷⁰ sindicales⁷¹ y de la sociedad civil en general.⁷² Entre los recuentos regionales que abordan el caso mexicano destacan los de Enrique Dussel, quien fue un actor de los procesos históricos que estudia.⁷³ Sobresalen las investigaciones referentes al

⁶² Por ejemplo, BLANCARTE, *Historia de la Iglesia*; SORIANO NÚÑEZ, *En el nombre de Dios*; LOAEZA, *La restauración*; RODRÍGUEZ KURI, "Secretos de la idiosincrasia".

⁶³ Sirvan de ejemplo MEYER, *Historia de los cristianos en América Latina*; SORIANO NÚÑEZ, "Religious Elites"; O'MEAGHER, "Catholicism, Reform".

⁶⁴ CEBALLOS y ROMERO S., *Cien años*; PACHECO HINOJOSA, *La Iglesia Católica*; DE LA TORRE, *La Ecclesia nostra*; ASPE ARMELLA, *La formación social*; BLANCARTE, *El pensamiento social*; ASPE ARMELLA, *Cambiar en tiempos revueltos*.

⁶⁵ Es el caso de TORRES SEPTIÉN, "El miedo de los católicos"; TORRES SEPTIÉN, "Estado contra Iglesia"; TORRES SEPTIÉN, "Los libros de texto gratuito"; LOAEZA, *Clases medias*; ZERMEÑO PADILLA, "Cine, censura y moralidad"; URIBE, "La ultraderecha en México"; GONZÁLEZ, "Algunos grupos radicales".

⁶⁶ ASPE ARMELLA, "Las repercusiones del Concilio"; CHAOUCH, "La Compañía"; RAMOS GÓMEZ-PÉREZ, "Los religiosos".

⁶⁷ Pienso en las investigaciones en torno al CENCOS y José Álvarez Icaza de: PASTOR ESCOBAR, "Vaticano II"; López Arcos, "Intentamos el cambio".

⁶⁸ DÍAZ NÚÑEZ, *La teología de la liberación*; DÍAZ NÚÑEZ, "Utopía y liberación"; CHAOUCH, "La teología de la liberación"; SCANNONE, "La filosofía de la liberación"; SCANNONE, "Liberación"; DUSSEL, "Liberation Theology and Marxism"; MACKIN, "In Word and Deed"; DEL VALLE, "Teología de la Liberación en México".

⁶⁹ PÁEZ FLORES, "Clero progresista".

⁷⁰ PENSADO, "El Movimiento"; HOLBROOK, "Catholic Student Movements in Latin America" hace un ejercicio similar para el caso de Cuba y Brasil.

⁷¹ GONZÁLEZ, "El catolicismo popular".

⁷² MURO GONZÁLEZ, "Iglesia y movimientos"; PUENTE LUTTEROTH, *Actores y dimensión religiosa*.

⁷³ DUSSEL, *De Medellín a Puebla; Los últimos 50 años*; "A Igreja nos regimes populistas".

liberacionismo en Cuernavaca, Morelos, sobre todo dedicados a analizar las figuras de Sergio Méndez Arceo⁷⁴, Gregorio Lemercier⁷⁵ e Ivan Illich.⁷⁶

Desgraciadamente, en todos estos trabajos sobre la historia de la Iglesia o del liberacionismo en la segunda mitad del siglo XX en México, las activistas católicas críticas no aparecen. Existen recientes esfuerzos historiográficos por rescatar la movilización social y política de católicas en el régimen posrevolucionario anterior al Concilio Vaticano II. Algunas investigaciones biográficas han mostrado la importancia que tuvo el catolicismo como vector de politización de las mujeres.⁷⁷ Otras más estudian la movilización de mujeres en defensa de la familia⁷⁸ y en contra de las políticas anticlericales del régimen posrevolucionario.⁷⁹ Así, los trabajos de Boylan y Vaca han recuperado el protagonismo que tuvieron las mujeres católicas en la Guerra Cristera y el sinarquismo.⁸⁰ Otras investigaciones privilegian el estudio de la moral católica como constituyente de la subjetividad femenina de la primera mitad del siglo XX.⁸¹ Para el caso sudamericano, existen excelentes recuentos de las movilizaciones de católicas en esta época.⁸²

Sobre la movilización política en México de las católicas posteriores al Concilio Vaticano II prácticamente no hay publicaciones.⁸³ Sin embargo, si se

⁷⁴ RIVERA PERRUSQUÍA *et al.*, *Desde abajo*; PUERTAS PÉREZ, “La fuerza de lo religioso”; MACKIN, “Becoming the Red Bishop”; PUENTE LUTTEROTH, “Sergio Méndez Arceo”; PUENTE LUTTEROTH, “Procesos eclesiales”. Quisiera mencionar también aquí el artículo de Rodríguez Kuri sobre la remodelación de la Catedral de México por la importancia que ocupó Méndez Arceo en ese debate. RODRÍGUEZ KURI, “La proscripción del aura. Arquitectura y política en la restauración de la Catedral de México, 1967-1971”.

⁷⁵ GONZÁLEZ, *Crisis de fe*; LITMANOVICH, “La experiencia psicoanalítica”.

⁷⁶ RESTREPO RESTREPO, “Estudio de una documentación”; INMAN, “An Intellectual Biography of Ivan Illich”; BRUNO-JOFRE y Igelmo ZALDÍVAR, “The Center for Intercultural Formation”; CAMINO APARICIO, “El Centro Intercultural de Documentación”.

⁷⁷ Vide CANO, *Se llamaba Elena Arizmendi*; Fernández Aceves, *Mujeres en el cambio social*; Fregoso CENTENO y FERNÁNDEZ ACEVES, *Siete historias de vida*.

⁷⁸ BUCK, “Social constructions of mothering”; LOAEZA, “Mexico in the Fifties”.

⁷⁹ OLCOTT, *Revolutionary women in postrevolutionary Mexico*.

⁸⁰ BOYLAN, “Género, fe y nación”; VACA, “Introducción”.

⁸¹ Por ejemplo, TORRES SEPTIÉN, “Cuerpos velados, cuerpos femeninos”; TORRES SEPTIÉN, “El amor”.

⁸² LAVRÍN, *Women, feminism*; LIDA, “Dios no creó a la mujer para bibelot”.

⁸³ Está la tesis de López Olvera sobre la participación femenina en las Comunidades Eclesiales de Base de Torreón. LÓPEZ OLVERA, “¡A ti te lo digo niña, levántate!”.

abre la escala y se estudia el fenómeno en un marco latinoamericano, existen notables estudios. En primer lugar, destacan las distintas investigaciones de Ana María Bidegain, ella misma protagonista del liberacionismo católico en Uruguay, sobre las mujeres latinoamericanas en grupos como la Acción Católica y las CEBs⁸⁴ y sobre las consagradas y religiosas.⁸⁵ En esa línea, hay trabajos sobre la participación femenina en CEBs en Latinoamérica⁸⁶ y estudios de caso en países como Ecuador,⁸⁷ Nicaragua,⁸⁸ Colombia,⁸⁹ Perú⁹⁰ y sobre todo Brasil.⁹¹ Para el caso brasileño también contamos con un par de estudios sobre el acceso de las mujeres a las órdenes sagradas (i. e. el movimiento por la ordenación de las mujeres).⁹²

Sobre Mujeres para el Diálogo y la Coordinación Diocesana de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas existen estudios muy puntuales⁹³ que, sin embargo, no vinculan a estos grupos con el feminismo católico previo o el posterior. Sobre Católicas por el Derecho a Decidir, existen trabajos para el caso del capítulo argentino,⁹⁴ brasileño⁹⁵ y los centroamericanos.⁹⁶ Las investigaciones del capítulo mexicano de la organización están centradas casi exclusivamente en sus campañas sobre el aborto y no las vinculan con movimientos católicos anteriores.⁹⁷

Aunque no existen estudios exclusivos sobre la historia de la teología feminista en México, en la mayoría de los recuentos históricos

⁸⁴ BIDEGAIN, “El cristianismo”; “De la naturaleza femenina”; “La mujer”.

⁸⁵ BIDEGAIN, “Transformación”; “Una historia silenciada”.

⁸⁶ SWEENEY, “Some Aspects of Church Authority”.

⁸⁷ PINEDA GONZÁLEZ, “Mujeres y teología de la liberación”.

⁸⁸ BURTON, “Women, Religion and Social Change.”

⁸⁹ CHAPARRO ESCALANTE, “El protagonismo de la mujer en la Iglesia”.

⁹⁰ GALLAGHER, “Compañeras in the Peruvian Feminist Movement”.

⁹¹ DROGUS, “No Land of Milk and Honey”; DROGUS, “Reconstructing the Femenine”; BAPTISTA CAMPOS, “A leitura popular da Bíblia”; DOS SANTOS ALVES, “Mulheres contra o arbítrio”.

⁹² COSTA DA FONSECA LIMA, “E Maria vai com as outras”; VIEIRA RODRIGUES, “Vozes divergentes”.

⁹³ SANTANA ECHEGARAY, “Contextos de un movimiento”; SANTANA ECHEGARAY, MICHEL, y ZAPATA MARTELO, “El empoderamiento de las mujeres”; CASTILLO, “Mujeres para el Diálogo”.

⁹⁴ GUDIÑO BESSONE, “Experiencia, aborto”; ESCUDERO RAVA, “Feminismo y religión”.

⁹⁵ CAMPANARO, “Pelo sagrado direito de decidir”; MAGALHAES BRITES, “Católicas pelo Direito de Decidir”.

⁹⁶ FUENTES BELGRAVE, “Afirmar la autonomía”.

⁹⁷ DE LA TORRE VÁZQUEZ y MELÉNDEZ ELIZALDE, “Católicas por el Derecho a Decidir”; GONZÁLEZ OLVERA, “La difusión de los derechos de la mujer”.

latinoamericanos se menciona la importancia que tuvieron los encuentros teológicos en la Ciudad de México en 1979 y en 1986.⁹⁸

Considero que en las historiografías externas a México y América Latina, así como en disciplinas académicas distintas a la historia, esta tesis puede encontrar referentes bibliográficos muy útiles. En parte, esto se debe a que la categoría *feminismo católico* ha sido usada ampliamente en las historiografías no latinoamericanas, particularmente en la estadounidense, pero también a la propia naturaleza del fenómeno estudiado. Si, como pienso, las redes e intercambios que los actores mexicanos establecieron con sus pares estadounidenses son tan importantes, entonces es necesario prestar atención a la historiografía que en esos lugares se ha desarrollado sobre el tema. Asimismo, tratándose de historia reciente, ignorar las investigaciones elaboradas con metodologías ajenas a la historia sería un error.

La historiografía estadounidense ha sido pionera en la documentación del feminismo católico. Destacan sobre todo las obras de Ann Braude, quien ha visibilizado la presencia de activistas católicas y de otras religiones en la historia del feminismo estadounidense.⁹⁹ Mary Henold ha documentado el activismo feminista católico y sus organizaciones con detalle.¹⁰⁰ Otras autoras han contribuido en esta misma línea siguiendo la trayectoria de un grupo o de una causa.¹⁰¹

Existen revisiones generales sobre la historia de las mujeres estadounidenses y el catolicismo,¹⁰² pero la mayoría de los trabajos estudian temas específicos. Por ejemplo, se ha investigado el impacto de la revolución

⁹⁸ Cfr. AQUINO, "Latin American Feminist Theology"; AQUINO y TÁMEZ, *Teología feminista latinoamericana*; CONNOLLY, "Approaches to a Theology"; DE FREITAS, "La mujer latinoamericana"; Marcos, *Religión y género*; PEÑA, "Feminist Christian Women"; SARANYANA, *Teología de la mujer*; SEIBERT, "Documento de trabajo"; BRACAMONTES AYÓN, *Jesús y las mujeres*; VUOLA, *Teología feminista*.

⁹⁹ BRAUDE, *Sisters and Saints*; BRAUDE, "A Religious Feminist".

¹⁰⁰ HENOLD, *Catholic and Feminist*.

¹⁰¹ HENOLD, *Catholic and Feminist*; MORRELL, "Reactions to Catholic Feminist"; MICHAELIDES, "Redefining Sisterhood".

¹⁰² WATSON, "What is the Church?"; ROSS, "Joys and Hopes"; RUETHER, "Christianity and Women".

contracultural y sexual en la Iglesia católica,¹⁰³ la influencia de los estudios de género y las ciencias sociales en el catolicismo de la época,¹⁰⁴ el surgimiento de la teología feminista en los setenta,¹⁰⁵ las prácticas sexuales y reproductivas disidentes,¹⁰⁶ la participación de mujeres en el movimiento de renovación litúrgica¹⁰⁷ y las tensas relaciones con la jerarquía eclesial y los grupos católicos más conservadores.¹⁰⁸ La intersección étnica y de raza ha recibido particular atención. Temas como la participación de religiosas en el movimiento por los derechos civiles de la población afroamericana¹⁰⁹ o el papel de las católicas en la movilización de la comunidad hispana y chicana¹¹⁰ condensan un corpus historiográfico relevante. Asimismo, el movimiento por la ordenación sacerdotal de las mujeres tiene una amplia bibliografía.¹¹¹ (En el caso mexicano, contamos con la nueva tesis de maestría en Teología de Héctor Conde.)¹¹² Como ha dejado en evidencia la reciente polémica entre la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe del Vaticano y la Conferencia de Superioras Religiosas (Leadership Conference of Women Religious, LCWR),¹¹³ las consagradas y religiosas han sido determinantes para la

¹⁰³ MASSA, *The American Catholic Revolution*; HENOLD, "Breaking the Boundaries of Renewal".

¹⁰⁴ KOEHLINGER, "Academia and 'Aggiornamento'".

¹⁰⁵ TARDIFF, "The Dialectical Imagination"; HUNT, "Women-Church"; FINCH, "A Way that Seems Right".

¹⁰⁶ RUETHER, "Women, Reproductive Rights"; ECKLUND, "Catholic Women Negotiate Feminism".

¹⁰⁷ HARMON, "There Were Also Many Women There"; PROCTER-SMITH y WALTON, *Women at worship*.

¹⁰⁸ MANNING, "Women in a Divided Church"; IADAROLA, "The American Catholic Bishops and Woman".

¹⁰⁹ WILLIAMS, "Black Nuns"; KOEHLINGER, "From Selma to Sisterhood"; KOEHLINGER, "Race Relations".

¹¹⁰ LORENTZEN, *Women in the sanctuary*; MEDINA, "Las Hermanas"; MEDINA, "Transformative Struggle".

¹¹¹ GARRY, "The Women's Ordination Conference (1975-1994)"; PHAIR, "Ladies and Liturgy"; PETERFESO, "Transgressive Traditions"; RUETHER, "Should Women want Women Priests"; DONAHUE, "Theology, Law & Women's Ordination"; GÖSSMAN, "Women's Ordination and the Vatican"; FERRARA, "The Ordination of Women"; RONAN, "Ethical Challenges"; ZAGANO, "The Question of Governance"; CHAVES, "The Symbolic Significance"; CHAVES y CAVENDISH, "Recent Changes"; MOON, "Womenpriests"; RAMING, "Naissance et développement du mouvement"; KRAUS y TACZAK, "Women's Ordination Conference".

¹¹² CONDE, "Mujeres ministras".

¹¹³ La curia vaticana encontró en 2012 suficientemente preocupante la histórica "prevalencia de algunos temas del feminismo radical" en el programa de la organización. Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, "Doctrinal Assessment".

movilización de católicas en Estados Unidos. Una amplia bibliografía atestigua la importancia del activismo de las consagradas estadounidenses.¹¹⁴

En Canadá¹¹⁵ y en países europeos como Francia,¹¹⁶ Alemania,¹¹⁷ Italia,¹¹⁸ entre otros,¹¹⁹ se ha historiado también el activismo feminista de las católicas. Para el caso mexicano y latinoamericano es más relevante, sin embargo, la historiografía española. En España se ha estudiado la relevancia que tuvieron las feministas católicas en la transición a la democracia¹²⁰ y la cuestión de la ordenación sacerdotal de mujeres.¹²¹

Como es frecuente en la historia reciente, los temas que se pretende estudiar fueron abordados previamente con metodologías distintas a las de la historia. No pocas de las obras hasta aquí enumeradas tienen un enfoque multidisciplinario. Sin embargo, los estudios sobre mujeres católicas contemporáneas elaborados exclusivamente desde la antropología, sociología¹²² e incluso teología,¹²³ son un soporte teórico relevante para la presente investigación.

¹¹⁴ Destaco las investigaciones de KRAYBILL, "The United States Conference"; THOMPSON, "Sisters' History"; COBURN, "An Overview"; McNAMARA, *Hermanas en armas*; ROSSI, "The Status of Women".

¹¹⁵ HUMES, "Beyond Left and Right"; GERVAIS, "Canadian Women Religious"; D'ALLAIRE, *Vingt ans de crise*.

¹¹⁶ HAAG, "Status des femmes"; FAVIER, "La réception catholique"; "Existe-t-il un genre catholique?"; "Catholics and Gender"; "Discours historiques"; "Réflexions sur les trajectoires".

¹¹⁷ TICHENOR, "The Trouble with Women".

¹¹⁸ CANTA, "Donne e Concilio Vaticano II"; POJMANN, "Emancipation or Liberation?".

¹¹⁹ BØRRESEN y CABIBBO, *Gender, Religion*; FUSZARA, "Between Feminism and the Catholic Church"; O'REILLY, *The Impact of Vatican II on Women Religious*; DESMAZIÈRES, "Negotiating Religious and Women's Identities"; DERMIENCE, *La "question féminine" et l'Église catholique*.

¹²⁰ MORENO SECO, "Cristianas por el feminismo"; MORENO SECO, "Feminismo, antifeminismo, catolicismo y anticlericalismo"; VALIENTE, "Age and Feminist Activism"; BLASCO HERRANZ, "Género y religión".

¹²¹ FRANCO MARTÍNEZ, RODRÍGUEZ-ENTRENA, y RODRÍGUEZ-ENTRENA, "The Ordination of Women"; Salas, *De la promoción de la mujer a la teología feminista*.

¹²² CASTAÑEDA SALGADO, "Las mujeres católicas"; HITA DUSSEL, "El modelo mariano"; FIGUEROA PEREA, "Tres reflexiones"; ROSADO-NUNES, "Religious Authority"; ÁVILA GARCÍA, "La encrucijada de las mujeres"; VOYÉ, "Femmes et Église catholique"; CATOGGIO, "Cambio de hábito"; NAVIA VELASCO, "Ensayo"; ALFARO ÁLVAREZ, "La retórica del poder"; MELÉNDEZ ELIZALDE, "La heterodoxia del catolicismo"; SÁNCHEZ ALMARAZ, "Mujeres católicas"; LEMOS, "Mística feminista".

¹²³ PROCTER-SMITH y WALTON, *Women at worship*; SOTO AHUMADA, "Hermenéutica del ministerio"; STERRINGER, "Celebrating the Gift of Women"; AZCUY, "Hacia una nueva imaginación"; LAMB y LEVERING, *Vatican II*; ADAMS, "Beyond the Male Model"; MANNION, "Changing the (Magisterial) Subject"; PARENTELLI, "Teólogas feministas"; SOARES, "Gender justice"; BEATTIE, *New Catholic Feminism*; TAMAYO, "Reflexiones sobre las mujeres"; ZUBÍA

Estructura del capitulado y sinopsis

Además de la presente introducción, la tesis está dividida en 5 capítulos, un apartado de conclusiones y dos adendas. Los primeros dos capítulos tienen un sentido cronológico, ya que recorren la historia del CIDHAL desde sus orígenes en la década de los sesenta hasta su participación en movimientos populares de finales de los ochenta. Los últimos tres capítulos profundizan en ejes de actividades de la asociación que son transversales a las fases. Es importante advertir que a lo largo de los capítulos hay saltos cronológicos y acontecimientos que aparecen reiteradamente. Considero que esto está justificado puesto que el marco general de análisis está basado en ejes temáticos y no en una visión lineal progresiva. Con el fin de facilitar la lectura, se incluye una adenda que consta de un diccionario de siglas y personajes relevantes. Un segundo apéndice ofrece notas sobre las fuentes y acervos utilizados en la investigación.

El capítulo 1, titulado “El surgimiento del tercermundismo católico en América Latina: la historia del Centro de Formación Intercultural (CIF)”, está dedicado a documentar la primera fase (c. 1961-1969) de la asociación feminista de Cuernavaca. Nacido en 1961 como Centro de Información para el Desarrollo de América Latina, rebautizado año siguiente como Centro de Investigaciones para el Desarrollo de América Latina y poco después renombrado como Coordinación de Iniciativas para el Desarrollo de América Latina, siempre con las mismas siglas, el CIDAL fue parte sustancial del Centro de Formación Intercultural (CIF) y su sucedáneo, el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC). Como el resto de las asociaciones que conformaban el conglomerado de Cuernavaca, surgió en las redes de la cooperación católica estadounidense para el desarrollo de América Latina, pero paulatinamente se radicalizó para convertirse en uno de los centros globales del tercermundismo católico.

GUINEA, *Para nuestra memoria histórica*; PARRILLA FERNÁNDEZ, “La condición de la mujer”; CAMP, “From Passive Subordination”.

Desde los sesenta se sentaron las bases ideológicas de la asociación que en la década siguiente abrazaría el feminismo como causa principal. En términos generales, en esta primera etapa se pueden identificar tres raíces del feminismo católico en el CIF-CIDOC: la doctrina católica sobre el desarrollo integral de los pueblos, el tercermundismo y la misionología illichiana. Estas tres líneas discursivas convergían en un énfasis en las peculiaridades culturales de los pueblos latinoamericanos y en una desconfianza del paradigma universalista del liberalismo, aspectos ambos que resultarían característicos del feminismo católico. Por distintas vías, los tres discursos coincidían en que los modelos sociales surgidos en Europa y Estados Unidos eran inaplicables a las circunstancias históricas de las naciones latinoamericanas. Por lo tanto, se promovía la creación de paradigmas eclesiales y de desarrollo que surgieran desde los que eran considerados como rasgos vernáculos, notablemente la preeminencia de lo comunitario. Unas veces de manera implícita y otras veces explícitamente, se consideraba que las tradiciones religiosas de la región, y notablemente el catolicismo popular, eran parte fundamental de estos rasgos vernáculos que se tenían que respetar.

En primer lugar, la doctrina social de la Iglesia católica promovía el *desarrollo integral* de los pueblos, entendido como un proceso holístico que abarcaba a todos los países, a todos los sectores sociales y a las dimensiones material y espiritual de la sociedad. La doctrina social impulsaba también proyectos de cooperación internacional para dicho desarrollo, pero hacía énfasis en el respeto las tradiciones y peculiaridades de cada sociedad. En términos económicos y políticos, el desarrollo integral apostaba por una tercera vía entre el capitalismo y el socialismo; en términos sociales, por modelos propios que se distanciaran lo mismo del liberalismo individualista que del colectivismo totalitario.

En segundo lugar, el tercermundismo se consolidó en los sesenta como un discurso global que propugnaba por la independencia política, el desarrollo

económico autónomo y la emancipación cultural de las sociedades colonizadas. En su seno se desarrollaron críticas al capitalismo noratlántico y al socialismo soviético, impulsando modelos mixtos autóctonos que agrupaban borrosamente ideologías de muchos signos bajo el sello del nacionalismo. Las redes transnacionales del tercermundismo permitieron además la solidaridad y movilidad de activistas, militantes y teóricos de los llamados Primer y Tercer Mundo. A diferencia de la doctrina social católica del desarrollo integral, que sólo fue una raíz ideológica, el tercermundismo se mantuvo vivo en el CIDHAL en las décadas de los setenta y los ochenta a través de proyectos de solidaridad con movimientos populares y revolucionarios latinoamericanos.

Finalmente, la misionología de Iván Illich, fundador y cabeza del CIF-CIDOC, también imprimió cierto peculiarismo culturalista en los proyectos del conglomerado de Cuernavaca. En sus experiencias pastorales en Nueva York con la comunidad portorriqueña, así como en sus proyectos académicos en la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, Illich desarrolló sus postulados sobre las misiones de evangelización entre distintas culturas. Acuñó el término *pobreza misional* para referirse al despojo de la cultura propia y a la inculturación del mensaje evangélico en la lógica y términos de la sociedad destinataria, una cualidad que toda misionera y misionero debían procurar para evitar actitudes colonialistas. Desde el CIF-CIDOC, Illich profundizó y radicalizó esta idea para aplicarla ya no sólo a la misionología, sino también a la cooperación para el desarrollo y a los paradigmas occidentales de modernidad. Estas ideas influenciarían posteriormente la aproximación de Betsie Hollants hacia el feminismo, convenciéndose de la necesidad de inculturar a las circunstancias latinoamericanas un movimiento que había surgido en Estados Unidos.

Además de las raíces discursivas, en la década de los sesenta también se consolidó el esquema operativo que mantendría el CIDHAL en las décadas posteriores. El CIF-CIDOC fue a la vez un centro de documentación, cuyo núcleo era una biblioteca especializada y cuyo medio de difusión eran

publicaciones periódicas bajo suscripción, y un centro educativo que organizaba talleres y cursos para clientes internacionales y nacionales, casi todos relacionados con la Iglesia católica. El CIDHAL replicó este mismo modelo operativo en las dos décadas siguientes, si bien desde mediados de los setenta se sumaron actividades de organización comunitaria y los destinatarios de los talleres y cursos fueron sustituidos por grupos seculares.

En el capítulo 2, “El CIDHAL, movimientos de mujeres e iniciativas internacionales” abordo la segunda y tercera etapas de la asociación de Cuernavaca. En 1969, Betsie Hollants, entonces secretaria general del CIDAL, aprovechó la restructuración del conglomerado de Cuernavaca para independizar la asociación. El propósito del nuevo centro, rebautizado en 1974 como Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL), fue documentar y divulgar la situación de las mujeres en la región.

La consolidación del CIDHAL como una asociación independiente consagrada a las mujeres latinoamericanas forma parte del (re)nacer del movimiento feminista en México. Como han demostrado recientes investigaciones, el feminismo de los setenta fue heterogéneo ideológicamente. En la escasa historiografía sobre el movimiento feminista de los setenta en el país, aparecen los grupos ligados a corrientes socialistas y algunos de filiación liberal, pero aquellos vinculados al catolicismo crítico son ignorados. El CIDHAL es el grupo más representativo de este feminismo católico latinoamericano.

En esta segunda etapa del CIDHAL, correspondiente a la década de los setenta, aparece con nitidez una de las principales características del feminismo católico, a saber, el énfasis en la complementariedad de dos sexos eminentemente distintos y la colaboración entre varones y mujeres en las luchas de liberación. Esta identidad se construía en contraste retórico con dos polos: la misoginia católica tradicional y el feminismo radical estadounidense. Respecto a lo primero, el feminismo católico denunciaba el discurso dominante en la historia de las ideas teológicas cristianas y en la exégesis bíblica que

presentaba a las mujeres como personas inacabadas que debían estar sujetas a una autoridad masculina. Siguiendo el ejemplo de la incipiente teología feminista estadounidense, se formulaba una nueva hermenéutica de las Escrituras, el Magisterio de la Iglesia y la Tradición apostólica que deconstruyera las interpretaciones misóginas dominantes.

Al mismo tiempo, se buscaba marcar una distancia respecto al llamado “feminismo radical anglosajón”. Bajo esa etiqueta se agrupaban nebulosamente lugares comunes sobre lo que era considerado un feminismo antivarones e individualista, lo mismo el feminismo radical de grupos como Redstockings que el feminismo liberal de la National Organization of Women, organización que impulsó reformas dentro del modelo político y social del capitalismo. Con la herencia discursiva del CIF-CIDOC, el CIDHAL y sus colaboradoras consideraban este feminismo radical como algo propio de Estados Unidos y ajeno al contexto latinoamericano.

El feminismo católico articuló como agente no a la mujer individual, sino a las mujeres latinoamericanas de sectores populares, vistas como sujeto colectivo. En ese sentido, la lucha debía constar en la colaboración de varones y mujeres subalternos en contra de las opresiones colonialistas y capitalistas. El feminismo católico se muestra en este punto deudor tanto del tercermundismo como de la teología de la liberación, surgida en Latinoamérica de manera paralela al feminismo de la llamada segunda ola. De hecho, en no pocas ocasiones, la *liberación*, palabra clave de la época, era interpretada como una especie de transición cósmica hacia una etapa *femenina* de la humanidad.

El feminismo católico de esta primera época sostenía una concepción esencial de la diferencia entre los sexos. La colaboración entre varones y mujeres en el fondo estribaba en lo que era considerada una natural complementariedad de los sexos. La idea de una esencia femenina transhistórica tenía una larga historia en la tradición católica y los textos sobre *el eterno femenino* abundaron entre las décadas de los treinta y los sesenta.

Esta femineidad era definida de acuerdo a una mariología tradicional que asociaba lo femenino con lo maternal. Así, las mujeres eran consideradas como naturalmente propensas al cuidado, la afectividad y la contemplación. El feminismo católico de la primera generación denunciaba la subordinación de las mujeres respecto de los varones y propugnaba por relaciones horizontales entre seres con igual valor, pero no cuestionaba los atributos tradicionales de la femineidad, sino que los ensalzaba y los reivindicaba como complementarios de los atributos tradicionales masculinos. En este sentido, se explica por qué la disolución de la diferencia sexual, y en específico, la ‘masculinización’ de las mujeres o la homosexualidad, era vista como una de las consecuencias más nefastas de un feminismo extremista o mal entendido.

Cabe recalcar que este discurso feminista era propio de la primera generación de activistas del CIDHAL, incluyendo a su fundadora, Betsie Hollants. Sin embargo, las integrantes más jóvenes de la asociación, sin dejar de enfatizar la colaboración entre varones y mujeres en el marco de las luchas populares latinoamericanas, consideraban la diferencia entre varones y mujeres como una construcción cultural y, por lo tanto, mutable. La colaboración con grupos feministas estadounidenses católicos y seculares también influyó en que este discurso de género fuera arraigando paulatinamente en el CIDHAL.

Como muestran los debates de la Tribuna de la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer, el feminismo católico también estaba permeado por las retóricas de la Guerra Fría. Por un lado, un feminismo católico de inspiración liberal, representado por los grupos estadounidenses, defendía los derechos de las mujeres en la Iglesia y la sociedad en tanto individuos bautizados. Este feminismo católico era más crítico respecto a los atributos tradicionales de la femineidad. Por otro lado, el feminismo católico tercermundista de los grupos latinoamericanos, influido por los discursos socialistas afines a la teología de la liberación, reivindicaba el liderazgo y

participación de las mujeres en las luchas colectivas y en estrecha colaboración con los varones subalternos.

En términos generales, el CIDHAL pertenecía al feminismo católico tercermundista, pero su particular posición como puente intercultural y como interlocutor con grupos feministas estadounidenses católicos y seculares, lo ponía a caballo entre los dos discursos.

El capítulo 3, llamado “El feminismo al interior de la Iglesia”, analiza el surgimiento y desarrollo de la disidencia feminista al interior de la institución eclesial, un proceso en el que el CIDHAL fue un protagonista fundamental en México. Los dos pilares de la agenda de reforma eclesial en la que participó el CIDHAL son la promoción de las consagradas católicas en Latinoamérica y el movimiento de ordenación de mujeres. En este capítulo, me concentro en la colaboración entre el CIDHAL y el movimiento estadounidense de ordenación de mujeres.

En su segunda época, correspondiente a la década de los setenta, el CIDHAL, siguiendo la línea del CIF, estuvo concentrado en una agenda eclesial. En sus publicaciones se traducían y difundían mayoritariamente artículos especializados referentes a la situación de las mujeres en las iglesias cristianas y al papel que ocupaba la religión en el desarrollo de las mujeres latinoamericanas. Los suscriptores de dichas publicaciones eran en su mayoría líderes católicos de grupos populares, intelectuales católicos, así como teólogos y teólogas cristianas. Sus seminarios y congresos internacionales tenían como clientes principales a organismos eclesiales. En buena medida, esto se explica por el perfil de las colaboradoras de la primera generación del CIDHAL, casi todas mujeres vinculadas a la Iglesia católica como Betsie Hollants, quien profesó votos de religiosa consagrada hacia el final de su vida.

La articulación de una disidencia feminista al interior de la Iglesia católica tiene dos distintas raíces. En primer lugar, el surgimiento y consolidación del movimiento feminista en la época. En segundo lugar, los

propios procesos de la Iglesia católica. En este último sentido, para el feminismo católico fue fundamental el impulso renovador surgido del Concilio Vaticano II por sus reformas institucionales y, quizá aún más, por las preguntas y críticas que posibilitó su actitud modernizadora en años posteriores.

La agenda eclesial estuvo centrada en un principio en el activismo y las causas de las mujeres consagradas. Como en el feminismo secular, las religiosas también criticaron los estereotipos, en este caso en torno a la vida consagrada femenina. La *monjita*, modelo de pasividad e infantilización, fue sustituida en los discursos por la *nueva religiosa*, una imagen de las monjas y hermanas que actualizaron su carisma congregacional y se involucraron activamente en las luchas populares del mundo secular, incluidos el socialismo y feminismo, como es el caso de *las hermanas inquietas* Jacqueline Darré e Imelda Tijerina, activas en México en la época. Entre los puntos de la agenda destacaron la exigencia de una mejor educación para las religiosas, incluyendo su acceso al quehacer teológico; la crítica de la segregación por sexos en los espacios congregacionales y educativos de la Iglesia; la reinterpretación positiva de la secularización, impulsando la actualización de los carismas religiosos y el involucramiento en las luchas sociales; y la reformulación de las figuras de la autoridad en la Iglesia de acuerdo a modelos colegiales y horizontales. Asimismo, paralelo a estas demandas y proyectos de reforma, se articuló paulatinamente una teología feminista que reconocía a las mujeres como lugar teológico de reflexión, como sujetos productores de paradigmas eclesiales alternativos y como agentes del quehacer teológico. La teología feminista se difundió primero en la traducción de trabajos académicos de Estados Unidos y después en la celebración de encuentros latinoamericanos.

Quizá la causa más emblemática de la agenda eclesial del feminismo católico sea la ordenación de mujeres. El acceso de las mujeres al ministerio ordenado de la Iglesia católica arraigó particularmente entre grupos estadounidenses y se constituyó en una disidencia organizada permanente después del veto unilateral de la curia romana en 1976. En la

internacionalización del movimiento, el CIDHAL ocupó un papel protagónico como interlocutor latinoamericano. Si bien el CIDHAL se sumó a la demanda por la ordenación de mujeres de los grupos estadounidenses, planteó críticas en las que llamaba la atención sobre los riesgos de clericalizar aún más la Iglesia y de ignorar modelos eclesiales alternativos como los de las Comunidades Eclesiales de Base latinoamericanas, donde las mujeres ocupaban puestos de liderazgo y autoridad.

En la medida en que las integrantes de la primera generación del CIDHAL se retiraban, la agenda eclesial fue paulatinamente perdiendo relevancia hasta ser casi relegada en la tercera época de la asociación, correspondiente a la década de los ochenta. El primer quiebre puede datarse a mediados de la década de los setenta, entre 1974 y 1976, cuando el CIDHAL sufrió una crisis institucional de la que renació con una vocación más popular. Aunque seguían participando las integrantes de la primera generación, muchas de ellas religiosas, se acordó reformar la política editorial de la asociación para sustituir las publicaciones de divulgación académica con fuerte énfasis teológico por revistas populares, carpetas de uso práctico en talleres y la colaboración en publicaciones externas. A partir de los ochenta, el CIDHAL se involucró cada vez más en proyectos de acompañamiento, organización y asesoramiento de grupos de mujeres obreras, campesinas, indígenas, colonas de asentamientos irregulares y trabajadoras del hogar, participando en la multitud de frentes y alianzas populares que se hicieron para resistir las primeras reformas neoliberales. Además de este eje popular, la agenda eclesial fue desplazada por los derechos sexuales y reproductivos y la salud alternativa.

En “Disidencia católica en materia reproductiva”, el capítulo 4 de la tesis, me concentro en la conformación de una disidencia católica en los temas de planificación familiar, anticonceptivos y aborto.

Durante la década de los setenta, el feminismo católico promovió el uso de métodos anticonceptivos y la despenalización del aborto. Los grupos

católicos críticos de Cuernavaca, incluyendo el CIDHAL, fueron determinantes en la conformación de una disidencia católica mexicana en torno a los que más tarde serían denominados derechos sexuales y reproductivos.

En términos generales, dicha disidencia tuvo como detonantes tres factores. En primer lugar, las nuevas políticas demográficas impulsadas por el gobierno del presidente Luis Echeverría que tenían como base el control de la natalidad. Estas reformas legales permitieron la venta y promoción de métodos anticonceptivos, además de una vasta campaña estatal que difundía la 'paternidad responsable'. Además, la sintetización y comercialización de la píldora anticonceptiva en la década anterior puso al alcance de la población un método práctico para evitar embarazos.

En segundo lugar, el movimiento feminista liberal y de grupos de izquierda política comenzó una campaña por la 'maternidad voluntaria', una agenda que incluía, entre otras cosas, la educación sexual, el acceso a anticonceptivos, la educación sexual pública y la legalización del aborto. Siguiendo una corriente del feminismo occidental, la maternidad voluntaria se convirtió en la lucha emblemática del movimiento feminista mexicano a partir de la mitad de la década de los setenta.

En tercer lugar, la disidencia católica en el tema también responde a factores endógenos. Contra las expectativas aperturistas de grandes sectores del catolicismo global, la publicación a finales de los sesenta de la encíclica *Humanae Vitae* ratificó la condena absoluta del aborto y la prohibición doctrinal de los anticonceptivos denominados "artificiales", reconociendo como único recurso lícito para regular la natalidad el método de los "ritmos naturales". La *Humanae Vitae* detonó la conformación de una disidencia católica visible, internacional y organizada en torno a estos temas.

En el caso mexicano, el epicentro de la disidencia católica en materia reproductiva estuvo en la ciudad de Cuernavaca. La posición del episcopado mexicano respecto a la nueva política demográfica del echeverrismo fue vacilante y llena de vaivenes determinados por las relaciones entre Estado e

Iglesia. Por el contrario, el obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, se mantuvo constante en su posición a favor del uso de los métodos anticonceptivos y se convirtió en el líder de los grupos católicos inconformes con la *Humanae Vitae* y su aplicación en el país. Respecto al aborto, su posición evolucionó paulatinamente, iniciando con matices a las condenas que él consideraba 'simplistas' y terminando, a inicios de la década de los ochenta y poco antes de su renuncia al episcopado (1982), con su crítica a las campañas llamadas 'provida' y a la insistencia de querer convertir la moral sexual católica en ley civil.

Las ideas y textos de Iván Illich también resultaron fundamentales para que Cuernavaca se convirtiera en ese núcleo de efervescente oposición y resistencia a la moral sexual conservadora del catolicismo oficial. Desde el CIDOC, Illich fue una de las primeras voces católicas de Latinoamérica que se pronunció a favor de la despenalización del aborto. Su postura estaba basada en convicciones eclesiales y en sus postulados sobre la medicalización de la sociedad. Desde su experiencia pastoral y política en Puerto Rico, Illich se había convencido de que la conversión en leyes de los postulados de la doctrina católica sobre moral sexual resultaba en una simbiosis entre Estado e Iglesia que era profundamente nociva para el propio bienestar eclesial. Además, conforme profundizó en sus reflexiones sobre las instituciones de la modernidad y su dimensión contraproduktiva, Illich se convenció de que el aborto había sido ilegalizado como parte de un proceso de monopolización de los saberes y prácticas de salud por parte del Estado y los profesionales de la medicina.

El CIDHAL se involucró gradualmente en los derechos sexual y reproductivos. En una primera etapa, en la década de los setenta, se mantuvo una posición invariablemente a favor de los anticonceptivos y una más discreta a favor de la despenalización del aborto. Betsie Hollants compartía una posición similar a la inicial de Méndez Arceo: rechazaba las condenas al aborto de los grupos católicos conservadores por considerarlas hipócritas, puesto que

no condenaban con la misma contundencia otras muertes como las derivadas de la pobreza, las guerras y la desigualdad. También consideraba que era incongruente condenar a las mujeres que recurrían al aborto mientras se rechazaban la educación sexual y los métodos anticonceptivos. Sin embargo, nunca concibió el aborto como un derecho de las mujeres.

En una segunda etapa, bajo el liderazgo de Itziar Lozano, el CIDHAL apoyó abiertamente las campañas feministas por la despenalización del aborto. Lozano fue fundamental para que el aborto comenzara a ser formulado en el CIDHAL como un derecho de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo. Como en otros asuntos, la agenda de la despenalización del aborto se secularizó en el CIDHAL en los ochenta: si en un principio se defendía la despenalización del aborto haciendo referencia al bienestar eclesial, a los cambios históricos en las ideas de teología moral y a nuevas hermenéuticas sobre los documentos del Magisterio, poco a poco estos argumentos religiosos fueron abandonados y sustituidos por razonamientos que hacían referencia a los derechos humanos de las mujeres y la laicidad del Estado.

Así pues, en el tema del aborto, es perceptible una diferencia generacional en el CIDHAL entre las colaboradoras y asociadas de la época de Hollants y aquellas más jóvenes contemporáneas a Lozano. Esto es aún más visible en lo referente al derecho al libre ejercicio de la sexualidad y, en específico, a la homosexualidad. Hollants rechazaba que los derechos de las personas homosexuales fueran una causa relevante para el feminismo latinoamericano y consideraba que se trataba de una agenda eminentemente estadounidense. Esta posición explica por qué las rocambolescas teorías de Enrique Dussel, rayanas en la lesbofobia, encontraron cabida en la primera generación del CIDHAL. Como dejaría ver después en su intercambio con el Boston Women's Health Book Collective, Hollants se sentía incómoda con los temas de la masturbación, la homosexualidad y, en general, el ejercicio libre de la sexualidad y su pública manifestación. En un ejercicio de autocritica, Hollants llegó a considerar que se trataba de un prejuicio suyo derivado de la

generación a la que pertenecía. Por el contrario, Itziar Lozano incidió para que el CIDHAL, a tono con los otros colectivos feministas mexicanos de principios de los ochenta, asumiera una posición abierta respecto a la sexualidad. Bajo su liderazgo, el CIDHAL apoyó campañas y organizaciones por los derechos de las lesbianas.

El CIDHAL y el círculo de catolicismo crítico de Cuernavaca propiciaron un clima fecundo para que germinaran otros proyectos católicos disidentes en la región. Organizaciones como Católicas por el Derecho a Decidir, cuyos capítulos latinoamericanos quizá sean hoy el rostro más visible del feminismo católico, serían impensables sin las acciones y discursos precursores de los grupos críticos de Cuernavaca. Esta relación se vuelve más directa cuando se rastrea puntualmente la trayectoria personal de activistas involucradas en el feminismo católico. Es el caso de Sylvia Marcos, quien empezó en el CIDOC, siguió en el CIDHAL y terminó involucrada en la expansión latinoamericana de Catholics for Free Choice.

El capítulo 5, titulado “El CIDHAL en el movimiento de salud de las mujeres”, documenta y analiza cómo se involucró el CIDHAL en el movimiento de salud de las mujeres y la promoción de la medicina alternativa, todo desde su colaboración con el Boston Women’s Health Book Collective. En la medida en que este eje y el de los derechos sexuales y reproductivos se consolidaron en la agenda del CIDHAL, el eje eclesial fue desplazado.

El puente entre el feminismo católico del CIDHAL y el movimiento de salud de las mujeres fueron las reflexiones de Iván Illich sobre la medicalización de la salud en las sociedades modernas. Como había hecho en otros campos, Illich denunció la contraproductividad de una sociedad hipermedicalizada en la que el monopolio de los profesionales médicos iba en detrimento de la salud de las personas. De forma paralela a las reflexiones de Illich, la lucha por la despenalización del aborto llevó al movimiento feminista a considerar el campo de la sexualidad y la reproducción en estrecha conexión con la salud y el cuerpo de las mujeres. El movimiento de salud de las mujeres

denunció el sexismo de los médicos y promovió esquemas de salud horizontales y alternativos al sistema biomédico institucionalizado. En medio del clima contracultural de la época, nuevas prácticas de salud como las clínicas de autoayuda feminista, el rescate y revalorización de las medicinas tradicionales y la difusión de medicinas alternativas vieron la luz. Así pues, Illich y el movimiento de salud de las mujeres convergían en su crítica al sistema biomédico, en la revaloración de saberes vernáculos y en el empoderamiento de las mujeres sobre sus cuerpos frente al establecimiento médico.

La fecunda colaboración entre el CIDHAL y el Boston Women's Health Book Collective, iniciada a mediados de los setenta y aún vigente en la década de los noventa, implicó de lleno a la asociación de Cuernavaca en el movimiento global de salud de las mujeres. La mayoría de los proyectos conjuntos consistían en adaptaciones de los contenidos del libro *Our Bodies, Ourselves* para mujeres de sectores populares de México y Latinoamérica. La colaboración, sobre todo al inicio, estuvo permeada por tensiones que dejaron ver el recelo que Betsie Hollants y la primera generación de activistas del CIDHAL tenían sobre ciertos temas vitales para el colectivo de Boston, como es el caso de los asuntos referentes al libre ejercicio de la sexualidad. Hollants apelaba a los argumentos culturalistas propios del tercermundismo para argüir que se trataba de una agenda ajena a Latinoamérica, pero sin duda subyacía el influjo de la moral católica tradicional, tal y como sucedía en la época con los teólogos de la liberación más progresistas. Hollants y las activistas del CIDHAL, incluso algunas más jóvenes, desconfiaban también de las posibles implicaciones colonialistas de cooperar tan estrechamente con un grupo feminista estadounidense. Como manifestaron con ocasión del proyecto de un directorio internacional de organizaciones del movimiento de la salud de las mujeres, temían que el prestigio del CIDHAL ante los grupos feministas latinoamericanos resultara dañado con su asociación pública con el feminismo estadounidense. En contraparte, las activistas de la agrupación de Boston dejaron ver su desconfianza respecto al compromiso feminista del CIDHAL, ya

fuera por el énfasis en la colaboración entre varones y mujeres que llevó a Hollants a incluir a médicos en los proyectos iniciales, ya fuera por la suspicacia respecto a temas explícitamente sexuales del libro *Our Bodies, Ourselves*.

Estas suspicacias se resolvieron totalmente en la década de los ochenta, cuando Itziar Lozano tomó las riendas de la asociación y Hollants se separó para consagrar sus esfuerzos al activismo por el derecho de los viejos. Entonces se integraron al CIDHAL nuevas activistas provenientes ya no de los círculos católicos críticos, sino de otros colectivos y grupos feministas. La clínica médica abierta por el CIDHAL, en la que se practicaba una ginecología alternativa, se convirtió en uno de los proyectos torales de la asociación y fue ocasión del choque más relevante de la asociación de Cuernavaca con las autoridades mexicanas, pues en 1984 el gobierno estatal allanó sus instalaciones con el pretexto de que se practicaban abortos clandestinos.

Es importante mencionar que el intercambio entre el colectivo de Boston y el centro de Cuernavaca nunca se hizo sobre las bases de la disidencia católica, sino en términos puramente seculares. Para las activistas estadounidenses, la filiación del CIDHAL con el catolicismo crítico, más allá del pasado clerical de Illich —que no parece haber sido un impedimento para la colaboración—, permaneció relativamente ignorada.

Capítulo 1. El surgimiento del tercermundismo católico en América Latina: la historia del Centro de Formación Intercultural (CIF)

Introducción

En este capítulo me propongo documentar los orígenes y primeros años del Centro de Formación Intercultural (CIF). Sostengo que el CIF y sus centros adyacentes, incluido el Centro de Investigaciones para el Desarrollo de América Latina (CIDAL), se convirtieron en el núcleo de la crítica tercermundista católica en América Latina durante la década de los sesenta. El discurso generado desde Cuernavaca partía de una crítica al paradigma de desarrollo que hacía énfasis en una *tercera vía* que surgiera desde las peculiaridades culturales e históricas latinoamericanas, un modelo teórico que sería determinante para la intersección entre feminismo y catolicismo que floreció en los setenta.

El capítulo consta de cuatro apartados. En el primero introduzco los programas católicos de cooperación para el desarrollo entre Estados Unidos y América Latina. En el contexto de la Guerra Fría, el modelo católico de desarrollo integral, distanciado retóricamente tanto del capitalismo como del socialismo soviético, se entrelazó con el tercermundismo. Paradójicamente, los programas de cooperación para el desarrollo de la Iglesia estadounidense generaron las redes en las que nacieron los grupos y centros que criticaron el propio paradigma. Posteriormente, en el segundo apartado, me detengo en las trayectorias de Iván Illich y Elisabeth Hollants antes de su llegada a Cuernavaca a principios de los sesenta. Como europeos en las redes del activismo católico radical estadounidense de los cincuenta, ambos encabezaron iniciativas en las que es posible ver en germen varios de los ejes que después se desarrollaron en el CIF. En el tercer apartado presento el escenario social, cultural y político de Cuernavaca a principios de los sesenta, con el fin de mostrar por qué la capital de Morelos resultó el lugar propicio para el establecimiento del CIF. En el último apartado, estudio la historia del Centro

durante la década de los sesenta. Mi intención es arrojar un poco de claridad en el mar de siglas y centros que surgieron en Cuernavaca, una tarea apenas hecha en la historiografía; asimismo, quiero probar el papel protagónico de Hollants en este proceso y que la historia del CIDAL en los sesenta es imprescindible para comprender su itinerario posterior. Dejo fuera los debates referentes a la reforma de la Iglesia, así como los de derechos sexuales, reproductivos y salud de este periodo porque los trataré en otros capítulos.

1. Cooperación católica para el desarrollo

1.1 El paradigma del desarrollo en la posguerra

El desarrollo fue la obsesión de la segunda posguerra. En la década de los cincuenta, en un consenso que atravesaba a todo el espectro político, el crecimiento económico y la prosperidad de las clases medias urbanas a través de la industrialización eran el núcleo del paradigma de desarrollo.

La cooperación para el desarrollo era a la vez arma y campo de la Guerra Fría. De un lado, Estados Unidos ofrecía a los “pueblos libres” sus “imponderables recursos en conocimiento técnico” para evitar caer en la “falsa filosofía del comunismo”;¹²⁴ del otro, la Unión Soviética prometía asistencia a los países que no quisieran “someterse a la dictadura” de programas capitalistas que “violarían su soberanía”.¹²⁵ Los organismos intergubernamentales fueron los foros de disputa de estas dos versiones del mismo paradigma, especialmente cuando la Organización de las Naciones Unidas (ONU) declaró la nueva década como el *Decenio del Desarrollo*.¹²⁶

El paradigma planteaba la existencia de países desarrollados y países que estaban *en vías* de serlo. El subdesarrollo, “espejo invertido” y homogeneizante de la modernización occidental, se convirtió en sinónimo de

¹²⁴ TRUMAN, “Inaugural Address”, 1949. Traducción mía del inglés.

¹²⁵ TASS, [“Council for Mutual Economic Assistance”], *Pravda*, 25 de enero de 1949, *ap. SCHIAVONE, The Institutions of COMECON*, p. 14. Traducción mía del inglés.

¹²⁶ Cfr. JOLLY *et al.*, *UN Contributions*, pp. 85-86. A petición de Estados Unidos.

baja productividad, estructuras sociales rígidas y carentes de movilidad, así como de mentalidades colectivas obsoletas que era necesario reformar para salvaguardar la paz internacional, amenazada por la explosión demográfica y la inestabilidad política de las sociedades atrasadas.¹²⁷ El tránsito del subdesarrollo al desarrollo, un proceso frecuentemente descrito con tonos religiosos, era una evolución teleológica en la que los países atrasados necesitaban ser salvados de sí mismos por los técnicos y expertos en desarrollo, nuevos misioneros del progreso.¹²⁸

En los albores del triunfo de la Revolución Cubana, Estados Unidos, hasta entonces concentrado en la reconstrucción de Europa, volcó su atención y recursos hacia Latinoamérica. Dando continuidad a iniciativas del gobierno anterior, la administración Kennedy ofreció en 1961 a las “repúblicas hermanas al sur de nuestras fronteras [...] una nueva Alianza para el Progreso con el fin de ayudar a las personas y gobiernos libres a romper las cadenas de la pobreza”.¹²⁹ La Alianza para el Progreso (ALPRO), un plan de ayuda extranjera para Latinoamérica que destinaba 20 billones de dólares en el lapso de una década para financiar infraestructura y servicios a cambio de reformas políticas y económicas que evitaran el avance del comunismo, fue acompañada de proyectos como los *Peace Corps*, un programa de voluntarios estadounidenses enviados como cruzados de los valores liberales ante la amenaza de los “misioneros de Khrushchev”.¹³⁰

Como en la mayoría de los países de la región, la ALPRO fue bien recibida por el gobierno mexicano. A la popularidad mediática del nuevo presidente estadounidense, consolidada con su visita al país en 1962, se sumaba la necesidad del régimen posrevolucionario de allegarse de recursos para financiar el proyecto de industrialización inducido por el Estado que se

¹²⁷ ESTEVA, “Development”, p. 2. Traducción mía del inglés.

¹²⁸ Cfr. ESCOBAR, *Encountering Development*, p. 56.

¹²⁹ KENNEDY, “Discurso inaugural”. Cfr. ALLCOCK, “The First Alliance for Progress?”, pp. 98 y ss.

¹³⁰ KENNEDY, J. F., Discurso en Michigan Union, 14 de octubre de 1960, *ap.* HOFFMAN, *All You Need Is Love*, p. 106. Traducción mía del inglés. Cfr. TAFFET, *Foreign Aid*, p. 5.

había echado a andar en la década anterior. Para el presidente Adolfo López Mateos, hechas todas las salvedades del nacionalismo y soberanías revolucionarias, el desarrollo del país estaba ligado a la “cooperación internacional”, la “ayuda mutua” y “los medios de asistencia recíproca entre los pueblos” de América.¹³¹

Conforme avanzó la década, se hizo énfasis en la necesidad de *integrar* a los sectores ‘marginales’ en el proceso de desarrollo. Como en el caso de los indígenas y los campesinos, el paradigma del desarrollo promovió la integración a la fuerza productiva de las mujeres, representadas invariablemente como sujetos pasivos. La cooperación para el desarrollo se proponía contrarrestar las “prácticas tradicionales [y] costumbres culturales” de los “países menos desarrollados” que mantenían a las mujeres fuera del aparato económico.¹³² Como advirtieron críticas de la década de los setenta, este esquema invisibilizaba el trabajo que hasta entonces habían realizado las mujeres y, de hecho, podía, en muchas circunstancias, resultar en una mayor precarización, pues se sumaba la explotación laboral al trabajo doméstico que se seguía esperando de ellas. Así pues, las mujeres de los países periféricos entraron al paradigma del desarrollo como mano de obra barata.¹³³

No obstante, las críticas en Latinoamérica a la cooperación para el desarrollo fueron tan tempranas como las agencias encargadas de promoverla. En la misma cumbre en que fue lanzada, el gobierno cubano cuestionó ALPRO como una estrategia para evitar transformaciones estructurales profundas. El binomio centro-periferia de la teoría económica latinoamericana, nacida en los cincuenta en la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) de la ONU y su modelo de industrialización dirigida y sustitución de importaciones, se radicalizó con la teoría de la dependencia, por

¹³¹ LÓPEZ MATEOS, “Discurso al protestar”, p. 682. Cfr. HERNÁNDEZ, *Historia mínima del PRI*, p. 78; HERNÁNDEZ, “La política”, p. 224; KENNEDY, “Vivas for Kennedy”, p. 47.

¹³² Palabras del senador estadounidense Charles PERCY, octubre de 1973, *ap.* SIMCHAK, “The Role”, p. 3. Cfr. ALVAREZ, *Engendering democracy in Brazil*, pp. 79–81. Traducción mía del inglés.

¹³³ Cfr. ESCOBAR, *Encountering Development*, pp. 171-175.

primera vez planteando el subdesarrollo no como una fase previa al desarrollo, sino como su consecuencia histórica derivada del colonialismo.¹³⁴

En este contexto, el *Tercer Mundo*, que había nacido como un concepto sociológico que agrupaba a las sociedades que no eran parte ni del capitalismo noratlántico ni del bloque soviético, se convirtió en un proyecto político. *Tiers monde*, en claro eco al *Tiers état* de los plebeyos de la Revolución francesa, no sólo era el escenario de disputa de la Guerra Fría, sino un lugar potencialmente revolucionario. La Conferencia de Bandung (1955) marcó el inicio del tercermundismo como un proyecto que, bajo el sello del nacionalismo y la denuncia del colonialismo, agrupaba borrosamente ideologías de todo signo. En los sesenta se convirtió además en un discurso militante que sumaba la emancipación cultural al desarrollo económico autónomo y a la independencia política, todo bajo el supuesto de cierta moral revolucionaria intrínseca a las sociedades periféricas. El tercermundismo fue un discurso transnacional que entretecía dialécticamente las ansiedades, esperanzas y mutuos estereotipos de dos mundos. En el Primer Mundo, el tercermundismo, particularmente entre las minorías, era consustancial a la *New Left* de las clases medias radicalizadas. Las luchas de los pueblos del Tercer Mundo cifraban la esperanza romántica de una *tercera vía* política que rompiera todas las dicotomías de la Guerra Fría. En el Sur, el tercermundismo era un vehículo para apelar a la solidaridad internacional, conseguir visibilidad en la nueva cultura de masas de los medios de comunicación y hacerse de recursos para movilizar diversas agendas locales. El activismo tercermundista, siempre a caballo entre dos mundos, llevaba inscrito en su seno la tensión binaria entre cosmopolitanismo y comunitarismo.¹³⁵

¹³⁴ Cfr. TAFFET, *Foreign Aid*, pp. 35 y ss; OCAMPO, "Los paradigmas del desarrollo", p. 23; ESCOBAR, *Encountering Development*, p. 80.

¹³⁵ Cfr. RAO, *Third World*, pp. 4-11. Rao define cosmopolitanismo como aquel discurso que tiene como unidad moral el individuo cuyos derechos políticos, de carácter universal, se defienden con intervenciones humanitarias; y el comunitarismo como el discurso que tiene como unidad moral al colectivo, cuya autodeterminación y especificidad cultural hacen indeseable y nocivo el igualitarismo del primer polo. Cfr. KATLER, "A Shared Space", pp. 27-33; CHRISTIANSEN y SCARLETT, "Introduction", pp. 11-12; DIRLIK, "The Third World", p. VII.

1.2 Cooperación católica internacional: desarrollo integral y misiones

En la doctrina social de la Iglesia católica, la promoción y cooperación para el desarrollo tienen una añeja tradición que se remonta al siglo XIX. El *desarrollo integral* que promueven los documentos del Magisterio se entiende como un proceso holístico que incluye todas las dimensiones humanas —lo material y lo espiritual—, todos los sectores sociales —ciudad y campo— y todos los países del mundo. Durante los sesenta, en las encíclicas de Juan XXIII (1958-1963) y Pablo VI (1963-1978), además de las constituciones del Concilio Vaticano II (1962-1965), se impulsó la cooperación internacional para el desarrollo, pero se hizo énfasis en que se debían respetar las tradiciones y particularidades de cada sociedad, evitando imposiciones culturales o la adopción acrítica de modelos.¹³⁶

En la Iglesia mexicana, el desarrollo integral se erigió como crítica al modelo de desarrollo promovido por el régimen posrevolucionario. El *modus vivendi* establecido entre la jerarquía eclesiástica y el Estado después de la Guerra Cristera comenzó a fisurarse en la década de los cincuenta, cuando grupos de laicos, ya fuera a través de bastiones tradicionales como la Acción Católica o vía nuevas organizaciones civiles, denunciaron la desigualdad y verticalidad del paradigma promovido por el gobierno. Esta crítica se radicalizó en la década siguiente, cuando el anticomunismo monolítico dio paso a un creciente disenso y polarización ideológica al interior del catolicismo en el que aparecieron nuevas organizaciones o se refundaron algunas antiguas. La culminación de este proceso de distanciamiento y crítica al régimen se dio en 1968, cuando el episcopado publicó la *Carta Pastoral sobre Desarrollo e Integración del País*, un documento en el que se refrendaba el desarrollo

¹³⁶ Cfr. LEÓN XII, *Rerum novarum*, §§ 23 y 25; PÍO XI *Quadragesimo anno*, § 118; PÍO XII, *La Solennità* § 4; JUAN XXIII, *Mater et magistra*, § 169; *Gaudium et spes*, §§ 85-86; PABLO VI, *Populorum progressio*, §§ 14 y 72. Esta llamada a respetar las particularidades culturales de cada pueblo sigue vigente en el pensamiento católico contemporáneo. Cfr. VILLARREAL y CIFUENTES, “Pensamiento cepalino”, p. 142.

integral católico como una tercera vía que no era “ni la utopía de un liberalismo individualista” ni los modelos “totalitarios que sacrifican la libertad humana”.¹³⁷ Varios grupos católicos comenzaron a reivindicar el discurso tercermundista hacia finales de la década.¹³⁸

A pesar de que el discurso del desarrollo integral católico fue radicalizándose en sus denuncias económicas y políticas, conservó algunos de los viejos tópicos de la doctrina social del siglo XIX. Las mujeres, entendidas exclusivamente como madres, eran vistas como las víctimas pasivas del proceso de modernización que disolvía el núcleo familiar.¹³⁹ Incluso cuando se denunciaba su explotación o se celebraba su participación profesional, se suponía que su lugar natural era el hogar. El acceso de las mujeres al mercado de trabajo era, en el fondo, una consecuencia algo trágica de la precariedad a la que estaban condenadas las familias en la industrialización. Este tópico, que no pocas veces se combinaba con un nacionalismo que denunciaba a los industriales extranjeros, se mantuvo vigente en Latinoamérica incluso cuando el *desarrollo integral* pareció insuficiente y se comenzó a hablar de *liberación* a finales de los sesenta.¹⁴⁰

¹³⁷ CIDOC-COLMEX, *Servir*, 5 (1968), p. 113.

¹³⁸ A raíz de la publicación del Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo, una iniciativa encabezada por obispos brasileños (cfr. CIDOC-COLMEX, *Ap. SANDERS, Catholic Innovation*, p. 5; GALILEA, *Documentos sobre pastoral*, p. 284), surgieron iniciativas tercermundistas en toda la región, como el grupo mexicano Sacerdotes para el Pueblo (1969). Cfr. PACHECO HINOJOSA, *La Iglesia Católica*, p. 238; GONZÁLEZ, “El catolicismo popular”, pp. 170-180; BLANCARTE, *Historia de la Iglesia*, pp. 127 y ss., 190 y ss.; LOAEZA, *Clases medias*, pp. 56-57; BLANCARTE, “Intransigencia”, p. 82; HERNÁNDEZ, “La política”, pp. 255 y ss; ASPE, *La formación social*, p. 17; BLANCARTE, “Religiosidad”, p. 238; CONCHA *et al.*, *La participación*, pp. 63-64, 109.

¹³⁹ Cfr. LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, § 31; COMSIKEY, “Joan of Arc’s”, pp. 57 y ss. Estas ideas están emparentadas con las de cierto socialismo (p. ej. Proudhon) que consideraba al trabajo de la mujer como un mal del capitalismo que desaparecería con la Revolución, permitiendo a todas las mujeres dedicarse a su inclinación ‘natural’ de madres y amas de casa. Cfr. CHENUT, *The Fabric*, p. 133.

¹⁴⁰ Cfr. BLANCARTE, *Historia de la Iglesia*, p. 132; CIDOC-COLMEX, *Christus*, 21:243 (1956), pp. 141-146; 35:410 (1970), pp. 79-80; 35:418 (1970), pp. 414-422; 37:439 (1972), pp. 33-39; *Servir*, 5 (1968), p. 100; 4 (abril 1968), p. 100; *Sponsa Christi*, 14 (1960), p. 399; 15 (1961), p. 147; 17 (1963), pp. 121-122, 131. El tópico también está presente en Congreso Nacional de Teología (1969), considerado usualmente como el inicio de la teología de la liberación en México. Cfr. CIDOC-COLMEX, *Christus*, 35:410 (1970), p. 76; 35:419 (1970), p. 522; *Servir*, 23 (1969).

La Guerra Fría suele ser analizada en términos seculares, pero fue, a su manera, un conflicto religioso. El combate al comunismo fue planteado en términos civilizatorios y el paradigma de desarrollo estaba engarzado en una retórica salvífica. Además, las instituciones religiosas, especialmente las que tenían presencia global y vocación proselitista como la Iglesia católica, fueron instrumentos y escenarios de disputa.¹⁴¹ En este contexto, la cooperación para el desarrollo del gobierno estadounidense se entrelaza con la asistencia y misiones católicas. América Latina, cuya catolicidad se consideraba constitutiva, se convirtió en el objetivo natural de la cooperación católica para el desarrollo de Estados Unidos, Canadá y Europa.

La curia romana y el episcopado latinoamericano estaban especialmente preocupados por la fragilidad de la institución eclesiástica en la región ante amenazas como el avance del comunismo. Mientras El Vaticano emprendía un cuidadoso acercamiento a los países socialistas,¹⁴² en el continente americano, por el contrario, se alentó la fiebre anticomunista del episcopado estadounidense para reforzar la presencia de la institución en la región. Desde principios de siglo, Roma había concedido mucha autonomía a la Iglesia estadounidense para proyectos misioneros en todo el mundo. A finales de los cincuenta se alentó la coordinación de las atomizadas empresas misioneras, así como la colaboración entre los episcopados estadounidense, canadiense y latinoamericano. La Pontificia Comisión para América Latina (PCAL), creada en 1958 con el propósito de mantener bajo control curial al nuevo Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), fue la instancia que se encargó de supervisar la colaboración hemisférica, pretendiendo cambiar un paradigma que hasta entonces dependía de la presencia de misioneros y misioneras de Europa en la región.¹⁴³

¹⁴¹ Cfr. KIRBY, "J. Edgar", p. 67.

¹⁴² Un proceso que ha sido descrito como *Ostpolitik* católica. Cfr. ANTOINE, *Guerre Froide*, p. 15.

¹⁴³ Cfr. LEGORRETA, *Cambio e identidad*, p. 42; DRIES, *The Missionary*, p. 95. Cfr. ARCHBOSTON, Exp. M-1883, Carta del Card. Mimmi al Card. Cushing, 29 de octubre de 1959. A principios de los sesenta, de las religiosas extranjeras en América Latina, 58% eran

Durante los cincuenta, la jerarquía estadounidense, en buena medida para vencer la añeja suspicacia que se tenía en el país del catolicismo como una fuerza extranjera, se convirtió en la institución religiosa más *hiperpatriótica*.¹⁴⁴ Dos prelados estadounidenses destacaron por su apoyo a la política exterior estadounidense y sus empresas misioneras en América Latina: el cardenal Francis Spellman, arzobispo de Nueva York (1939-1967), clave para las misiones en y desde Puerto Rico; y el cardenal Richard Cushing, arzobispo de Boston (1944-1970), que había lanzado la Sociedad de Santiago para misiones de sacerdotes bostonianos en Sudamérica.¹⁴⁵ En estrecha alianza con J. E. Hoover, fundador y director del FBI y autor de un panfleto anticomunista, *Masters of Deceit*, un texto que ambos prelados difundieron, así como con políticos católicos que destacaron en su anticomunismo como Joseph McCarthy y Joseph Kennedy, los arzobispos de Nueva York y Boston, convencidos de la urgencia de salvar al catolicismo en la región, se esforzaron por alinear las empresas misioneras en América Latina con la política exterior del gobierno.¹⁴⁶

John J. Considine (1897-1982), exsuperior general de la Sociedad de Maryknoll para Misiones Extranjeras, una congregación neoyorquina vital en el proceso de radicalización del catolicismo de la región, fue el principal operador de la alianza entre agencias gubernamentales, jerarquía estadounidense y curia romana desde su cargo de director de la Oficina para Latinoamérica (LAB) de la conferencia del episcopado de Estados Unidos.¹⁴⁷ Paradójicamente, la llegada del primer presidente católico en la historia de Estados Unidos, John F. Kennedy, entorpeció los planes de cooperación. En un inicio, Considine fue nombrado parte del consejo directivo de los *Peace*

españolas, 10% alemanas, 10% francesas, 10% estadounidenses y el resto de otros países europeos. Cfr. CIDOC-COLMEX, *CIF Reports*, 1:3 (1962), p. 3-52.

¹⁴⁴ DOHEN, *Nationalism*, p. 48. Vd. DUNCAN, *Citizens or Papists*.

¹⁴⁵ Cfr. GRIBBLE, "An Anticomunist Polemic", p. 91.

¹⁴⁶ Cfr. KIRBY, "J. Edgar", p. 70; GARNEAU, "Santiago Matacomunistas", p. 108; SCHMIDT, "The FBI", p. 119.

¹⁴⁷ Cfr. MARKEY, *A Radical Faith*, pp. 66 y ss; BRETT, *The US Catholic*, pp. 1-3; HURTEAU, *A Worldwide Heart*, p. 162; FITZPATRICK-BEHRENS, "The Maya Catholic", pp. 297 y ss.

Corps, pero los temores de miembros prominentes de la administración a que ésta y otras acciones similares fueran interpretadas como la constatación de que el católico Kennedy subordinaba los intereses del país a los de Roma, llevaron a su cese al poco tiempo.¹⁴⁸ No obstante, Considine, con el apoyo de Cushing, siguió cabildeando con directivos de organizaciones intergubernamentales, agencias estadounidenses y otros funcionarios federales, incluyendo a Teodoro Moscoso, autor del polémico programa de industrialización de Puerto Rico (*Operation Bootstrap*) y director de ALPRO.¹⁴⁹

Con el apoyo del arzobispo de Boston, Considine diseñó e implementó tres iniciativas que serían fundamentales para la cooperación católica estadounidense en América Latina. En primer lugar, fue autor intelectual de la petición que, en nombre del papa, se hizo a la Iglesia estadounidense para que destinara el 10% de sus sacerdotes, religiosos y religiosas a misiones y proyectos latinoamericanos. También puso en marcha la versión católica de los *Peace Corps*, los llamados Voluntarios Papales para América Latina (PAVLA).¹⁵⁰ En tercer lugar, creó el Programa de Cooperación Católica Interamericana (CICOP), un foro anual celebrado en Estados Unidos entre 1964 y 1973 al que acudían prelados, académicos, líderes sociales y políticos latinoamericanos y estadounidenses para discutir temas centrales del catolicismo y desarrollo en la región. Paradójicamente, con estos y otros esfuerzos, el episcopado estadounidense creó espacios transnacionales en los que floreció la crítica al paradigma del desarrollo que se pretendía difundir.

En las reuniones anuales del CICOP es posible rastrear la paulatina radicalización de las redes católicas interamericanas y la consolidación de un discurso católico tercermundista. En el primer encuentro de CICOP (1964) se otorgó un premio póstumo a Kennedy en medio de la algarabía y entusiasmo

¹⁴⁸ También se abortó el financiamiento de proyectos sociales católicos en América Latina vía USAID. Cfr. ARCHBOSTON, Exp. RG I 8.1 Correspondence, Carta de Edward Swanstrom a Card. Cushing, 23 de agosto de 1962. Curiosamente, uno de los principales opositores a esta colaboración explícita era el también católico, Sargent Shriver, director de los *Peace Corps* y cuñado del presidente.

¹⁴⁹ Cfr. HURTEAU, *A Worldwide Heart*, pp. 206-207.

¹⁵⁰ Cfr. HURTEAU, *A Worldwide Heart*, pp. 180-182, 199.

por ALPRO.¹⁵¹ No obstante, ya en el segundo encuentro (1965) se criticó el diseño vertical y asistencialista del programa.¹⁵² En la cuarta edición (1967), cada vez más tímidos elogios a las administraciones demócratas coexistían con ponencias de estadounidenses y latinoamericanos que, refiriendo a la teoría de la dependencia, denunciaban la cooperación colonialista y la imposición de “nuestro concepto estadounidense de libertad” sobre los demás pueblos.¹⁵³ Hacia el final de la década, en un ambiente de pesimismo derivado del inicio de los golpes militares en la región, se denunciaba no sólo la Alianza, sino todo el “modelo desarrollista” como ahistórico y ajeno al contexto cultural específico de América Latina, una tierra que no quería cooperación, sino *liberación*.¹⁵⁴ Algún participante advertía que los programas de cooperación habían reforzado la histórica desconfianza hacia Estados Unidos, propiciando que incluso las sufragistas de la *League of Women Voters* encontraran “cada vez más dificultades para acceder a Latinoamérica”.¹⁵⁵

Las cada vez más escasas defensas de ALPRO tenían ecos del panamericanismo de décadas anteriores e identificaban, a veces explícitamente, la raíz ibérica como la culpable del atraso latinoamericano.¹⁵⁶ Inversamente, el tercermundismo católico que se filtró en el CICOP es una actualización del *arielismo* que, sin dejar de reconocer las ventajas de la tecnología, denunciaba la decadencia de la sociedad tecnificada estadounidense.¹⁵⁷ El tercermundismo latinoamericano apostaba por una tercera vía que “no se someta ni al materialismo de los países desarrollados

¹⁵¹ Cfr. CONSIDINE, *The Church*, p. IX.

¹⁵² Cfr. CONSIDINE, *The Social*, p. 121.

¹⁵³ Palabras de Robert Billheimer, cofundador del World Council of Churches. *Ap.* SHAPIRO, *Integration*, p. 222. Traducción mía del inglés.

¹⁵⁴ Desde 1968 es posible detectar ese desplazamiento (cfr. SHAPIRO, *Cultural Factors*, p. X), que se acentuó en los años siguientes con las intervenciones de Louis Colonnese, nuevo director de LAB y CICOP, Gustavo Gutiérrez y el obispo mexicano Samuel Ruiz. Cfr. COLONNESE, *Conscientization*, pp. 61-64 y 96-97.

¹⁵⁵ *Ap.* SHAPIRO, *Cultural Factors*, p. 283. Traducción mía del inglés.

¹⁵⁶ Es el caso de Shapiro, en el CICOP de 1968 (Cfr. SHAPIRO, *Cultural Factors*, p. 56), y el de Church en el de 1970 (cfr. COLONNESE, *Conscientization*, p. 244). Para las implicaciones coloniales del primer panamericanismo, *vd.* RINKE, *América Latina*, pp. 86 y ss.

¹⁵⁷ Cfr. SHAPIRO, *Cultural Factors*, p. 178. Para ver la vigencia política del arielismo en el siglo XX, *vd.* MCDANIEL, “The paradoxes”, pp. 60 y ss.

de Occidente, ni a la masificación del bloque soviético”.¹⁵⁸ Por ser el entrecruce católico de Occidente y culturas indígenas, africanas y asiáticas, Latinoamérica se convirtió en la tierra paradigmática del tercermundismo católico.¹⁵⁹ Si la Iglesia quería sobrevivir en la región, debía renunciar al eurocentrismo e inculturarse en el “carácter, historia y realidad humana” de los pueblos latinoamericanos.¹⁶⁰

El tercermundismo católico no nació en el CICOP. De hecho, el propio foro había sido concebido por Considine como una alternativa ortodoxa y moderada al Centro de Formación Intercultural (CIF), una institución fundada en Cuernavaca bajo los auspicios del episcopado estadounidense en 1960 con el muy acotado objetivo de enseñar a los potenciales misioneros y voluntarios el idioma español y rudimentos de cultura latinoamericana. No obstante, poco después de su fundación, el polémico equipo del CIF había logrado reconvertir a la institución en el núcleo de la crítica católica al paradigma de desarrollo y en el principal promotor de modelos autóctonos latinoamericanos. La radicalización de los foros católicos americanos se debe, entre otros factores,

¹⁵⁸ Ap. CONSIDINE, *The Social*, pp. 92-93. Traducción mía del inglés. Son palabras de Marina Bandeira, cofundadora del Movimiento de Educação de Base, cercana a Paulo Freire y al obispo Hélder Câmara. En una segunda intervención, denunció a la nueva “aristocracia” de “tecnócratas” del desarrollismo que pretende, a veces “con muy buenas intenciones, aplicar a los problemas del Tercer Mundo soluciones que fueron exitosas en otras culturas”. Ap. SHAPIRO, *Cultural Factors*, p. 157. Los textos de Bandeira fueron reproducidos por el CIF-CIDOC y el CIDHAL. Cfr. CIDOC-COLMEX, *CIF Reports*, 3:1 (1964); 4:4 (1965). ACIDHAL, *Boletín Documental sobre la Mujer*, 1:1 (1971). Para el equipo de CIF, se trataba de una de las ponencias más valiosas del encuentro. *CIF Reports*, 4:6 (1965).

¹⁵⁹ Cfr. COLONNESE, *Conscientization*, pp. 279-280.

¹⁶⁰ Ap. CONSIDINE, *The Social Revolution*, p. 215. Traducción mía del inglés. Cfr. SHAPIRO, *Cultural Factors*, p. 255. En ese sentido fue la participación de la religiosa Hellen Volkomenner, FCSP, quien será clave entre los contactos de los grupos de Cuernavaca y el catolicismo progresista estadounidense. Cfr. COLONNESE, *Conscientization*, p. 107. Su hermana, Mary Theophane Volkomenner, FCSP, era la experta latinoamericanista de LCWR, y gracias a la mediación de Hollants e Illich, se convirtió en la directora académica de programas del CIF-CIDOC durante un par de años a mediados de los sesenta (FORDHAM-FITZPATRICK, Caja 25, carpeta 1, Carta de Mary Theophane Volkomenner, FCSP, a Ivan Illich, 3 de agosto de 1964). Helen Volkomenner consiguió apoyos financieros para Hollants y el CIDHAL a principios de los setenta (cfr. LOMELÍN, *Recreando*, p. 59); y participó en la fundación de Mujeres para el Diálogo, cuyas memorias publicó en EEUU (WLA-WCC, Caja 12, exp. 20, Carta de Elisabeth Hollants a Diann Neu, 30 de septiembre de 1987; *Women in Dialogue*, 1979).

a los proyectos y discursos promovidos por el equipo de Cuernavaca. En dicho equipo, dos personas destacaron: Iván Illich y Betsie Hollants.

2. Catolicismo radical e interculturalidad: las trayectorias de Iván Illich y Elisabeth Hollants antes de Cuernavaca

En su sentido etimológico, *radical* refiere a las raíces. La radicalidad del activismo católico del Centro de Formación Intercultural (CIF) escapa a la lógica binaria de la geometría política moderna. Por su crítica al colonialismo, al capitalismo y sus desigualdades, así como por su vínculo con movimientos populares, podría ser considerado de izquierda. Por la denuncia del socialismo revolucionario, el escepticismo respecto al progreso de la modernidad y su revitalización de la doctrina y la Tradición, podría ser considerado de derecha. “A menudo tengo la impresión”, decía Iván Illich hacia el final de su vida, “de que, entre más tradicionalmente hablo, más radicalmente extraño resulto”.¹⁶¹

El catolicismo radical, pues, no es igual a la teología de la liberación, sino que le precede teórica e históricamente en muchas de sus tensiones. Sin embargo, en la coyuntura política latinoamericana de la Guerra Fría, catolicismo radical y catolicismo de izquierda quedaron asociados por su crítica al capitalismo. El tercermundismo, con su énfasis en una tercera vía que surgiera desde las peculiaridades culturales de los pueblos subdesarrollados, comparte con el catolicismo radical su desconfianza al universalismo liberal. Estas tensiones son fundamentales para comprender el proyecto del CIF y los discursos que ahí germinaron, incluido el que sintetiza catolicismo radical y feminismo. En esta sección reviso la trayectoria de dos europeos que se desarrollaron en las redes del catolicismo radical estadounidense, Iván Illich y Elisabeth Hollants, protagonistas del proyecto del CIF.

¹⁶¹ Ap. CAYLEY, *Ivan*, p. 3. Traducción mía del inglés.

2.1 “Ese personaje extraño y sinuoso, escurridizo y reptante de nacionalidad indefinible, que se llama, o dice llamarse, Iván Illich”¹⁶²

Si algo exasperaba a los detractores de izquierda y derecha de Ivan Illich, era la dificultad de aprehenderlo en una sola clasificación. Por origen, Ivan Dominik Illich (1926-2002), es resultado de la amalgama multiseccular de lenguas, culturas y religiones de lo que fue el Imperio Austrohúngaro.¹⁶³ Hijo de un aristócrata dálmata católico y de una alemana sefardí conversa al luteranismo, Illich creció entre Austria, Croacia y otros países europeos. La ascendencia judía por parte de su madre fue ocasión de persecución y mudanzas constantes. Su formación universitaria es tan variopinta como su origen cultural: con formación en Química en Florencia, se doctoró en Historia en la Universidad de Salzburgo con una tesis sobre Arnold Toynbee, historiador muy popular en la época y de quien seguramente heredó un enfoque culturalista y una desconfianza de los modelos universales.¹⁶⁴ Illich conservó en su pensamiento una predilección por el “método histórico” como una manera de *extrañarse* del presente y sus instituciones.¹⁶⁵ En la misma época, y como parte del proceso vocacional para ordenarse como sacerdote (1951), estudió Filosofía y Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma de la Compañía de Jesús, orden a la que consideró brevemente ingresar. Durante su estancia en Roma, gracias a su perfil multicultural y destacados estudios, estableció contactos importantes en la intrincada diplomacia de la Santa Sede. Entre ellos, la cercanía con el entonces embajador de Francia en la Santa Sede, el filósofo Jacques Maritain, determinante en el pensamiento de Illich, y

¹⁶² Así lo describía un ultraderechista del Opus Dei a finales de los setenta. Ap. CAYLEY, *The Rivers*, p. 8. Traducción mía del inglés.

¹⁶³ Para los datos biográficos de Iván Illich antes de su llegada a Cuernavaca, dependo de CAYLEY, *Ivan Illich*; INMAN, *An intellectual*; HARTCH, *The Prophet*; FITZPATRICK, “Ivan Illich”; BAJPAI, “The Catholic Church”; Entrevista con Jean Robert, en GUTIÉRREZ, *Los volcanes*; DU PLESSIX, *Divine Disobedience*; FITZPATRICK, *The Stranger is Our Own*.

¹⁶⁴ Para una lectura antimperialista de Toynbee, vd. HALL, “The Toynbee Convector”.

¹⁶⁵ Cfr. CAYLEY, *Ivan*, pp. 132 y 134). Hay convergencias con el método arqueológico y genealógico de Michel Foucault (1926-1984), su contemporáneo. Cfr. GUTTING, “Michel Foucault”.

con el Prosecretario de Estado de El Vaticano, el cardenal Montini, futuro Pablo VI.¹⁶⁶

En 1951, con la intención de hacer un posdoctorado en Princeton, universidad a la que se había incorporado Maritain un par de años antes, se mudó a Nueva York, donde parte de su familia se había instalado. Sin embargo, fascinado con las tensiones culturales del catolicismo neoyorquino, abandonó la carrera académica y se incardinó a la arquidiócesis, dedicándose a la cura de almas durante cuatro años (1951-1956) en la parroquia de la Encarnación, una zona del norte de Manhattan con una creciente población puertorriqueña.¹⁶⁷ Para Illich, los puertorriqueños planteaban un reto pastoral —e intelectual— inédito pues, a diferencia de migraciones previas como los italianos o irlandeses, se trataba de católicos que llegaban a una Iglesia que estaba ya institucionalmente instalada en el entramado cultural y político estadounidense.¹⁶⁸

En la pastoral con los *Newyorricans*, Illich tomó conciencia del colonialismo cultural del catolicismo estadounidense. El *Father John*, como fue rebautizado para evitar resonancias de países comunistas, un gesto que evidencia la aculturación con los católicos recién llegados, emprendió una serie de proyectos para reivindicar y animar la religiosidad isleña en un entorno ajeno.¹⁶⁹ Por sus implicaciones de género, uno es particularmente interesante: *El Cuartito de la Santísima Virgen María*, una especie de centro comunitario y guardería. *El Cuartito* era operado por voluntarias puertorriqueñas de la parroquia y estaba localizado en un departamento en Manhattan que había

¹⁶⁶ La filosofía de Jacques Maritain (1882-1973), basada en una relectura del tomismo, abrió la puerta a la inclusión del psicoanálisis, la historia y otras ciencias, a la *naturaleza* y la *ley natural*, entendidas como categorías teológicas, lo que contribuyó al surgimiento de una nueva teología moral que permitiría replantear las ideas sobre diferencia sexual en el catolicismo. Cfr. BAMFORTH y RICHARDS, *Patriarchal religion*, pp.175-178.

¹⁶⁷ En la década de los cincuenta, la población puertorriqueña en Nueva York se incrementó en un 250%. Cfr. FITZPATRICK, *The Stranger is Our Own*, p. 20.

¹⁶⁸ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 11, Iván Illich, "Puerto Ricans in New York", *Commonweal*, 22 de junio de 1956. También fue cura de cabecera para un sector de la academia neoyorquina. Cfr. "Miss Homans bride in local ceremony", *The New York Times*, 29 de marzo de 1953.

¹⁶⁹ Cfr. FITZPATRICK, *The Stranger is Our Own*, p. 17.

rentado Illich para ese propósito. Se trataba de un experimento eclesial y cultural que pretendía trasplantar la vida barrial de la isla a la ciudad estadounidense, permitiendo la resolución de problemas con los recursos culturales isleños y no con la invasiva “construcción de agencias e instituciones de asistencia”.¹⁷⁰

De las muchas amistades y contactos que Illich estableció en su estancia neoyorquina y que serían determinantes para su pensamiento y trayectoria, dos personas destacan. La primera es Joseph Patrick Fitzpatrick (1913-1995), un jesuita que dirigía el Departamento de Sociología de la Universidad de Fordham en el Bronx y que fue pionero en la defensa de la comunidad boricua neoyorquina.¹⁷¹ Fitzpatrick estaba interesado en las transformaciones culturales y sociales derivadas de la migración, incluyendo los cambios en las prácticas religiosas y las dinámicas familiares. Desde este enfoque, documentó cómo las puertorriqueñas que migraban a Nueva York enfrentaban una situación paradójica. Por un lado, al conseguir trabajos, las puertorriqueñas conseguían una autonomía económica no conocida en la isla. No obstante, los acelerados cambios familiares, en los que el varón quedaba desplazado como único proveedor, causaban una crisis de masculinidad que derivaba en mayor violencia doméstica.¹⁷² Fitzpatrick, constituido en el sociólogo experto sobre *Newyorricans*, trabó buenas relaciones con obispos, académicos y políticos de Puerto Rico, incluido Teodoro Moscoso. Illich lo contactó en 1953, interesado en los llamados que había hecho Fitzpatrick para

¹⁷⁰ FITZPATRICK, “Ivan Illich”, p. 36, traducción mía del inglés. Cfr. FITZPATRICK, *The Stranger is Our Own*, pp. 17-18. Al parecer, Illich fomentaba que trabajadores sociales rentaran *cuartitos* en el barrio para sumergirse en la comunidad en la que querían trabajar. Cfr. DU PLESSIX, *Divine Disobedience*, p. 243. Esto anticipa a la *pastoral de inserción* de la teología de la liberación latinoamericana, consagrada en Medellín 1968. Cfr. *Medellín*, p. 410; RAMOS, “Los religiosos”, p. 279; GUITÉRREZ, “Pobres y opción fundamental”, p. 309.

¹⁷¹ Cfr. “Welcome is urged for Puerto Ricans”, *The New York Times*, 19 de mayo de 1952.

¹⁷² Cfr. FITZPATRICK, *Puerto Rican Americans*, pp. 95-166. A este fenómeno social se le ha llamado, relacionado con la resistencia masculina a la pérdida de poder, se le ha llamado en algunos estudios *malestar de varones*. Cfr. Jiménez y Guerrero, “Algunos malestares”, p. 148. Fitzpatrick no parece haber estado preocupado especialmente por las cuestiones de género, pero mantuvo buenas relaciones en el futuro con grupos como *Las Hermanas*, organización de religiosas hispanas feministas (cfr. Medina, “Las Hermanas”, p. 4) y, posteriormente, con el CIDHAL. Cfr. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 3, Carta de Hollants a Fitzpatrick, 24 de agosto de 1977; caja 20, exp. 58, “Las Hermanas, New York City”.

que la Iglesia católica se involucrara en los programas de desarrollo de la isla.¹⁷³

La segunda persona clave es Dorothy M. Dohen (1923-1984), intelectual católica que editaba *Integrity*, una publicación de breve vida pero fundamental para el catolicismo radical neoyorquino.¹⁷⁴ Dohen se convirtió en alumna de Fitzpatrick, a quien había conocido a través de Illich y bajo cuya dirección se doctoró en Sociología. Derivado de su interés por las transformaciones familiares,¹⁷⁵ Dohen reflexionó durante los sesenta en la diferencia sexual y, más específicamente, en lo que consideraba era un conflicto suscitado entre dos diferentes paradigmas: el de la tradición *judeocristianofreudiana*, que suponía una base natural o precultural; y el del liberalismo protestante, en el que se parte de la igualdad teórica entre todos los individuos.¹⁷⁶ Para Dohen, las católicas estadounidenses estaban en el centro del conflicto, pues quedaban atrapadas entre matriz católica de los roles sexuales naturalizados y la ética individualista del protestantismo estadounidense.¹⁷⁷ No obstante, Dohen mantuvo una posición ambivalente, criticando por igual los ‘excesos’ de Simone de Beauvoir que los de las autoras católicas tradicionales de la psicología femenina.¹⁷⁸ En la tradición del catolicismo radical del estilo de Dorothy Day, y como después hará la primera generación de la teología de la liberación, Dohen se esfuerza por reivindicar lo

¹⁷³ Cfr. FITZPATRICK, *The Stranger is Our Own*, p. 14.

¹⁷⁴ Entre los colaboradores de la revista, además de Illich, se encontraba Carolyn Marion Mitchell (n. 1903), mejor conocida como Marion Stancioff después de su patrimonio. Fue madre de Feodora Stancioff, cofundadora del CIF y colaboradora de Illich. Cfr. SCHIPPER, “Before and after it was LONDON”; “Marion Stancioff papers”; HARTCH, *The Prophet*, p. 9.

¹⁷⁵ DOHEN, “Religious Practice”, pp. 217-218.

¹⁷⁶ DOHEN, “Sex Roles”.

¹⁷⁷ DOHEN, *Women in Wonderland*, pp. 62-63.

¹⁷⁸ En *L'anima della donna* (1920), Gina LOMBROSO definía la esencia de la mujer como *altrocentrista*, es decir, volcada en los demás y no en sí misma. (LOMBROSO, *El alma*, p. 23). Gertrud VON LE FORT (1876 – 1971), en *Die weige Frau* (1933), sostenía que la esencia de la mujer estaba cifrada en el *misterio del velo* y su genuina realización estribaba en convertirse en una madre con *virginidad espiritual* o en una virgen con *maternidad espiritual*. VON LE FORT, *La mujer eterna*, p. 166. Eva FIRKEL escribió *Die Bedeutung der Frau in unserer Zeit* (1956), recogiendo los tópicos de Lombroso y Von le Fort, y afirmando que las facultades intelectuales femeninas estaban permeadas por la afectividad (cfr. PRÉVOST, “Personnalité psychologique”, p. 36). Estas autoras se mantenían vigentes en los sesenta también en Latinoamérica. Cfr. CIDOC-COLMEX, *Christus*, 28:328 (1963), pp. 223-226.

más posible a las mujeres dentro de la doctrina de la Iglesia, sin desmontar completamente la noción de una femineidad transhistórica.¹⁷⁹

Los proyectos pastorales de Illich y Fitzpatrick representaban una solución creativa para un problema que estaba desbordando a la arquidiócesis encabezada por el cardenal Spellman. Este éxito, además de sus conexiones con la curia romana, le granjearon a Illich la confianza y apoyo férreo de Spellman —e incluso el título de *monseñor*—, algo que se probaría crucial en el futuro cuando Illich se enemistara con los obispos mexicanos.¹⁸⁰ Pioneros como fueron, eran parte del nacimiento de la pastoral hispana en Estados Unidos.¹⁸¹ Más allá de Nueva York, Illich, Fitzpatrick y Spellman consideraban que esto representaba el primer paso para establecer “un puente” entre Estados Unidos y Latinoamérica.¹⁸²

Desde su estancia en Nueva York, Illich comenzó a pasar los veranos en comunidades rurales de Puerto Rico. Gracias al cabildeo de Fitzpatrick y a la influencia de Spellman, Illich fue nombrado en 1956 Vicerrector de la recientemente fundada Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, descrita en una nota de la época como parte del entramado institucional de la isla que el gobierno estadounidense mantenía como “laboratorio” para explorar formas de desarrollo.¹⁸³ Illich fundó ahí el Instituto de Comunicación Intercultural (IIC),

¹⁷⁹ Cfr. DOHEN, *Women*, pp. 18 y ss.; Johnson, “Radical Social Activism”, p. 114.

¹⁸⁰ El 2 de diciembre de 1958 “Giovanni Illich” es nombrado parte de los *camerieri segreti soprannumerari* de Su Santidad, un título que le daba derecho a que se le llamara *monseñor* y que, tradicionalmente, representaba el primero de varios escalones al cardenalato. *Anuario pontificio*, p. 1515. SMA-CAMENA, caja 15, exp. 14-3, Carta de Francis Spellman, arzobispo de Nueva York, a Octaviano Márquez y Toriz, arzobispo de Puebla, 10 de noviembre de 1967. Cfr. FITZPATRICK, *The Stranger is Our Own*, p. 28.

¹⁸¹ Además de Nueva York, las diócesis de Texas y California establecieron comités para hispanos en los cuarenta y cincuenta. Cfr. SANDOVAL, “Journey to the Center”, pp. 28-29. Además, esto trascendía a la esfera religiosa, pues instituciones seculares como la Universidad de Columbia estaban creando centros para generar “métodos para lidiar con las dificultades de un contexto bilingüe e intercultural” con hispanos. Cfr. MURRAY ILSON, “Group Relations Being Harmonized”, *The New York Times*, 13 de diciembre de 1953..

¹⁸² FITZPATRICK, *The Stranger is Our Own*, p. 55.

¹⁸³ “Puerto Rico is a laboratory in the ways that Government can help bring economic and social progress”. “Puerto Rico hails Catholic college”, *The New York Times*, 19 de octubre de 1958. Cfr. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 19, “Local Priest to Serve College in Puerto Rico”, *The New York Times*, 25 de abril de 1956; caja 25, exp. 25, Carta de Fitzpatrick a William Ferree, 30 de enero de 1956; CAYLEY, *Ivan Illich*, p. 86.

un ancestro del Centro de Formación Intercultural (CIF) de Cuernavaca, que capacitaba para su trabajo a líderes religiosos y trabajadores sociales con cursos intensivos de español y seminarios temáticos.¹⁸⁴ Además, Illich introducía a los estudiantes en la *pobreza misional*, un ejercicio que implicaba “la voluntad de volverse indiferente a la propia cultura” con el fin de comunicar el Evangelio en los términos y lógica de la cultura puertorriqueña.¹⁸⁵

Para finales de la década de los cincuenta, la situación política de Puerto Rico era tensa. El gobierno de Luis Muñoz Marín (1949-1965), bajo la dirección de Moscoso, puso en marcha la acelerada modernización industrial de la isla, incluido —como se verá a detalle en un capítulo posterior— un programa de control de natalidad que generó la oposición de los obispos, quienes crearon el Partido Acción Cristiana (1960).¹⁸⁶ Illich se opuso a este partido por considerarlo, entre otras cosas, un síntoma del colonialismo de Puerto Rico, “el único lugar en el que dos obispos estadounidenses tenían como súbditos a una absoluta mayoría católica”.¹⁸⁷ Trabajó relaciones cercanas con destacados miembros del partido oficialista, incluido el gobernador y la alcaldesa de San Juan, la sufragista Felisa de Rincón de Gautier, a quienes asesoró en su estrategia.¹⁸⁸ En el contexto de la campaña presidencial de 1960, en la que el tema de la separación entre Iglesia y Estado acechaban al candidato católico Kennedy, el cardenal Spellman visitó la isla y, en un evento

¹⁸⁴ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 9, “Report to the Rector”, 6 de septiembre de 1958.

¹⁸⁵ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 8, “ED 436 SOCIAL FORCES WHICH ARE SHAPING MODERN PUERTO RICO”. Traducción mía del inglés. Illich consideraba que toda misión debía construirse en torno al misterio kenótico de la Encarnación. Se trata de una misionología decolonial *avant-la-lettre*, que, como el resto del pensamiento teológico de Illich, no ha sido suficientemente atendido. Cfr. ILLICH, *The Church*, pp. 113 y ss. La *inculturación* del Evangelio tiene una larga tradición en la misionología católica, remontándose, al menos, al *modo soave* de la acomodación jesuita en China, India y América. Vd. CERVERA, “El *modo soave*”;

¹⁸⁶ Cfr. MARTÍNEZ, “Religious Leaders”, pp. 60-61; AYALA y BERNABÉ, *Puerto Rico*, pp. 163-165.

¹⁸⁷ Ap. CAYLEY, *Ivan Illich*, p. 88. Traducción mía del inglés. “The Church does not orient change, or teach how to react to it [...] What is the task of the Church in the gestation of the new world? The Church can accelerate time by celebrating its advent, but only by abstaining from engineering its shape”. ILLICH, *The Church*, p. 19.

¹⁸⁸ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 25, Carta de Luis Muñoz Marín a Illich, 25 de agosto de 1961.

planeado por Illich, se reunió públicamente con el gobernador y la alcaldesa, lo que fue interpretado como un rechazo a los obispos de la isla. En el fondo, se trataba también de una argucia de Spellman para proteger a Kennedy, mostrando a la opinión pública que los altos jerarcas de la Iglesia estadounidense, a diferencia de los obispos puertorriqueños, no pretendían inmiscuirse electoralmente.¹⁸⁹ El papel que Illich jugó en estas maniobras llevó a su expulsión de Puerto Rico en octubre de 1960, un escándalo que lo acompañó el resto de sus días y que la derecha mexicana usó como prueba de su heterodoxia.¹⁹⁰

El regreso de Illich a Nueva York en 1960 coincidió con los planes del episcopado estadounidense para crear un centro de formación a nivel continental para los misioneros y voluntarios que se destinarían a América Latina.¹⁹¹ John Considine, el director de la nueva Oficina para Latinoamérica (LAB) del episcopado estadounidense, había ya considerado el Instituto de Comunicación Intercultural de Puerto Rico para esta tarea.¹⁹² Considine había conocido a Illich en Fordham en 1958, durante la celebración de un congreso sobre el papel de los misioneros católicos en el desarrollo, y tras su expulsión de Puerto Rico, intentó que fuera nombrado Director de Formación de LAB.¹⁹³ Sin embargo, el escándalo de su salida de la isla hizo que la jerarquía estadounidense —a la que, finalmente, pertenecían los obispos de Puerto Rico— optara por un puesto menos directamente asociado con el episcopado. Así, con el apoyo de los jesuitas de Nueva York y los cardenales Spellman y

¹⁸⁹ ARCHBOSTON, Exp. RG I 8.1 Correspondence, Carta de Cushing a Luigi Raimondi, delegado apostólico en México, 29 de octubre de 1960; Carta de Cushing a Spellman, 3 de noviembre de 1960.

¹⁹⁰ Cfr. Víctor Manuel SÁNCHEZ STEINPREIS, "Maremoto Marxista", *Heraldo de México*, 26 de abril de 1977, CAMENA-SMA, caja 10, exp. 1-2. En medio del escándalo del CIDOC en 1967, Illich, intercediendo para que el sacerdote puertorriqueño Víctor Nazario permaneciera en Cuernavaca, decía que el "clero de Puerto Rico" había hecho "una isla pobre y deformada". CAMENA-SMA, Caja 14, exp. 56-22, Carta de Illich a Méndez Arceo, 13 de enero de 1968.

¹⁹¹ Un proyecto que el cardenal Cushing albergaba desde hacía tiempo. Cfr. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 13, Richard Cushing, "The Modern Challenge of the Missions", folleto sin fecha [c. 1959].

¹⁹² Cfr. HARTCH, *The Prophet*, p. 19.

¹⁹³ Cfr. HURTEAU, *A worldwide*, pp. 162-163. Al parecer, quería devolver el favor que había hecho Illich al recomendarlo a él para ocupar la dirección de LAB. Cfr. HARTCH, *The Prophet*, p. 21.

Cushing, Illich fue nombrado en 1960 profesor investigador del Instituto de Estudios para la Misión de la Universidad de Fordham y, a finales de ese año, director del nuevo Centro de Formación Intercultural (CIF), adscrito a la misma Universidad.¹⁹⁴

Durante la segunda mitad de los sesenta, Illich recorrió México y varios países de Sudamérica en un peregrinaje de más de cuatro meses en el que, oficialmente, estaba buscando las locaciones más propicias para las sedes latinoamericanas del CIF, pero que también sirvió para consolidar las redes iniciadas en Puerto Rico. Según Illich, buscaba una localidad pequeña, barata, cercana a una gran ciudad con centros académicos y un aeropuerto internacional, con un clima agradable para el norteamericano promedio y en el que la llegada de foráneos no perturbara a la comunidad. Esas características las cumplieron Anápolis, la primera sede lusoparlante, y Cuernavaca, la sede hispanoparlante. No obstante, la elección de Cuernavaca no respondía sólo a razones prácticas, sino como se verá, a la efervescencia intelectual católica que se vivía en la ciudad bajo el liderazgo de su obispo, Sergio Méndez Arceo.¹⁹⁵ Establecido en Cuernavaca, comenzó a conformar un equipo que estuviera en sintonía con el proyecto del CIF. Fue así como llegó Elisabeth Hollants en 1961.

2.2 Una vida en la resistencia católica: Betsie Hollants

Elisabeth Maria Hollants van Uytfaan (1905-1996) vivió todos los avatares del siglo XX, desde la Primera Guerra Mundial hasta el colapso del bloque soviético. Durante los casi cien años de vida tuvo cuatro grandes pasiones: la relevancia social y política de la fe católica, la defensa de la dignidad de las mujeres, el periodismo y la comunicación entre distintas culturas. Su

¹⁹⁴ Cfr. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Mulcahy a quien corresponda, 24 de octubre de 1963; Cfr. HARTCH, *The Prophet*, pp. 28 *et pass.*

¹⁹⁵ CAYLEY, *Ivan*, pp. 203 y ss.; O'MEAGHER, "Catholicism", pp. 377 y ss.; HARTCH, *The Prophet*, pp. 28 y ss.

generación está frecuentemente invisibilizada en la historiografía feminista de las *olas*, a caballo entre el sufragismo y el movimiento de liberación de las mujeres.¹⁹⁶ Contemporánea a Simone de Beauvoir y Dorothy Day, en la trayectoria de Hollants se combinaron el catolicismo radical y el feminismo.

Betsie Hollants, como fue conocida, era originaria de Turnhout, una pequeña ciudad en la región flamenca de Amberes en la frontera con los Países Bajos. Durante la Primera Guerra Mundial, su familia se refugió en los Países Bajos. Los expatriados belgas, animados por el arzobispo de Malinas-Bruselas, el cardenal Mercier, produjeron una gran cantidad de periódicos desde su exilio en Francia y Holanda.¹⁹⁷ Hubert Hollants, padre de Betsie, y ella misma, según sus recuerdos, colaboraron con un periódico de sacerdotes belgas exiliados.¹⁹⁸ Al término de la guerra, regresó a Bélgica e ingresó al Colegio de las Hermanas de Nuestra Señora, una institución amberina de origen jesuita, de la que egresó en 1924 con una especialización en Letras Alemanas. Regresó a su natal Turnhout, donde impartió clases en el Colegio de las Canonisas del Santo Sepulcro. Poco después se convirtió en asistente de investigación de Gustaaf Sap, profesor de Derecho de la Universidad Católica de Lovaina, trabajo en el que permaneció hasta 1930.¹⁹⁹ Sap, político del Partido Católico, era un destacado líder de la democracia cristiana, la corriente política con más poder en Bélgica y en cuyas redes Hollants se desarrolló en adelante.²⁰⁰

Hollants combinó sus trabajos académicos con el periodismo. Mientras daba clases en Turnhout, trabajó un periódico de corta vida: *Katholieke*

¹⁹⁶ Cfr. HEWITT, "Introduction", p. 5.

¹⁹⁷ SCHAEFDRIJVER y DEBRUYNE, "Sursum Corda", p. 26.

¹⁹⁸ ACIDHAL. Caja sin número, Celis Carbajal, Paloma y Alain Paul Mallard Pruneda, "Cuesta arriba por la vida. Una entrevistadora entrevistada", marzo de 1991. Su papá, Hubert Hollants, colaboraba con sacerdotes belgas que publicaban *De Klok uit België* en Holanda. Cfr. REYMNANTS, "La Bergère", p. 50.

¹⁹⁹ Cfr. REYMNANTS, "La Bergère", p. 50. La Universidad de Lovaina destacará en los siguientes años como el centro de las redes del progresismo católico, incluida la teología de la liberación. Véase CORTEN, "El establecimiento de una red"; SAUVAGE, "Relaciones entre belgas y latinoamericanos".

²⁰⁰ LAMBERTS, "The Zenith of Christian Democracy", p. 60

Vrouwen (1925, Mujeres católicas). En una redacción llena de varones, Hollants era la única “mujer católica” de la publicación. Poco después, cuando Sap compró en 1927 *De Standaard*, el famoso periódico demócrata cristiano de Bruselas, Hollants se convirtió en editora y reportera de *De Morgenpost*, la versión amberina de *De Standaard*. Ahí trabajó hasta 1940, escribiendo reportajes sobre temas políticos locales y europeos que sólo firmaba con sus iniciales para, según explicó en su vejez, evitar ser descalificada por abordar asuntos que no eran considerados propios de mujeres. En el periodismo de entreguerras, como muestran los casos de otras latitudes, la contratación de mujeres como reporteras y redactores se incrementaba, especialmente en las pequeñas ciudades, pero se esperaba que escribieran sobre temas ‘de mujeres’.²⁰¹ Por un breve lapso (1931-1933), Hollants dejó el periodismo para trabajar como funcionaria pública cuando Sap fue nombrado Ministro de Obras Públicas y Agricultura.

En esta época, entró en relación con el movimiento *Pelgrim*, una corriente de renovación católica belga, compuesta por escritores, arquitectos y artistas plásticos en el apogeo del modernismo de los veinte. Desde las redes de ese movimiento, lideró la creación del *Katholiek Bureau voor Israël* (1936-1938), un centro de documentación, acción y propaganda contra el antisemitismo. La junta directiva de la Oficina Católica para Israel estaba compuesta por un fraile dominico, un sacerdote diocesano y Hollants. El centro fue cerrado por el episcopado belga, pues se temían represalias de antisemitas católicos en el contexto de la consolidación del nazismo.²⁰²

La Segunda Guerra Mundial fue vivida por Hollants casi totalmente en la clandestinidad.²⁰³ Fue editora de un periódico de la resistencia, *Vandaag*

²⁰¹ Cfr. HILLARD, “Moving Beyond the Glass Ceiling”, p. 18; WARD, “The Power of the Pen”, p. 2.

²⁰² Cfr. DE MAEYER, “Towards a Modern Religious Art”, p. 79; SAERENS, “The Attitude of the Belgian Roman Catholic”, p. 143.

²⁰³ Dos décadas después, cuando estaba organizando los papeles para tramitar su pensión estadounidense, Hollants recordaba que había trabajado —y cotizado— desde los 19 años, con sólo una interrupción de 4 años. Cfr. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Hollants a Josephine Schneider, 5 de abril de 1965.

(1940-1942), donde conoció a Frantz van Dorpe, quien después, como político y empresario, daría trabajo a Hollants. En su etapa de clandestinidad, Hollants utilizó sus contactos en monasterios y familias católicas para refugiar a mujeres judías, lo que le valió el reconocimiento de la comunidad judía internacional en las décadas siguientes.²⁰⁴ Con el fin de huir a las autoridades de la ocupación alemana, ella misma, en lo que fue su primera experiencia de vida monástica, vivió con una identidad falsa entre 1942 y 1944 en el monasterio benedictino de Nuestra Señora de la Paz de Menen, en la frontera francesa.

Al finalizar la guerra, regresó al periodismo, convirtiéndose ahora en editora en jefe de *De Nieuw Standaard*, donde la redacción la bautizó como *Moeder-overste*, Madre Superiora, un apodo que hacía referencia a la resistencia que organizó desde el monasterio, pero quizá también a la incomodidad que representaba para reporteros y editores tener a una mujer por jefa. Por esto, y por diferencias ideológicas con la dirección del periódico, dejó el puesto y fundó y dirigió la revista *Penelope*, del mismo conglomerado mediático, cuyo público objetivo eran las mujeres. Según recordó en una entrevista décadas después, Hollants sostenía que las mujeres debían escribir sobre todos los temas, y no sólo sobre “recetas de cocina”; sin embargo, aludiendo a una escritura femenina esencial, sostenía que se debía escribir “como mujer y para la mujer”.²⁰⁵

Hollants entonces decidió mudarse a Nueva York en 1945. Combinó el trabajo como representante comercial de las empresas de Van Dorpe, con la corresponsalía en Estados Unidos para el *Nationaal Instituut voor de Radio-omroep*, la radio flamenca pública. Como corresponsal, asistió a la fundación de la Organización de las Naciones Unidas en 1945 en San Francisco.²⁰⁶ Hollants viviría hasta 1961 en Estados Unidos, un período de 16 años

²⁰⁴ Entre ellos, el reconocimiento como Justa entre las Naciones de Yad Vashem. <http://db.yadvashem.org/righteous/family.html?language=en&itemId=5377327>

²⁰⁵ ACIDHAL. Caja sin número, Celis Carbajal, Paloma y Alain Paul Mallard Pruneda, “Cuesta arriba por la vida. Una entrevistadora entrevistada”, marzo de 1991, p.4.

²⁰⁶ Cfr. REYMENANTS, “La Bergère”, p. 55.

interrumpido solamente por su estancia en Grecia para reportar la Guerra Civil (1947), el primer conflicto de la Guerra Fría en el que Estados Unidos intervino para frenar el comunismo, y tres años en los que trabajó como ejecutiva de los corporativos de Van Dorpe en Bélgica (1957-1960). En esta etapa, Hollants se naturalizó como ciudadana estadounidense.²⁰⁷

Probablemente por sus conexiones con la democracia cristiana belga, partido que encabezó los gobiernos de 1949 a 1952, publicó *Social Action and Welfare in Belgium*, un libro de propaganda que mostraba las virtudes del sistema político belga y su Estado de bienestar. En la presentación de la autora, se sostenía que estaba interesada en establecer un puente cultural, explicando “Europa a los estadounidenses y Estados Unidos a los europeos”. A lo largo del libro, Hollants insistía en que “los belgas siempre han procurado encontrar una síntesis propia”, un camino medio entre el federalismo estadounidense y el centralismo francés, entre el capitalismo y el socialismo, etc.²⁰⁸ Implícitamente, la democracia cristiana, con su retórica de *tercera vía* entre el conservadurismo y la revolución, resultaba en el texto de Hollants como la corriente política más auténticamente belga. El panfleto de Hollants cobra relevancia si se lee desde la actividad que desarrollará en la siguiente década, cuando la búsqueda de esa tercera vía se enteviere con el tercermundismo, o con la que desarrollará en los setentas, interesada en construir un feminismo latinoamericano alejado tanto del conservadurismo católico como del feminismo anglosajón.²⁰⁹

Hollants intentó ingresar a la vida religiosa en tres ocasiones más. En 1955, con otras activistas católicas, fundó una comunidad espiritual en Dilia, Nuevo México, un proyecto alternativo —como los muchos que se estaban viviendo en la efervescencia preconiliar— que era a la vez comuna agrícola

²⁰⁷ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Mulcahy a quien corresponda, 25 de febrero de 1964. Cfr. DOCKRILL y HOPKINS, *The Cold War*, pp. 37-38.

²⁰⁸ HOLLANTS, *Social Action*, pp. 2-3. Traducción mía del inglés.

²⁰⁹ La *tercera vía* une, según POULAT, a la democracia cristiana y al *tercerismo* latinoamericano (cfr. *Église contre Bourgeoisie*, p. 137); siguiendo a Poulat, M. T. Chaouch asocia la teología de la liberación con esa *singularidad* católica de la tercera vía (cfr. CHAOUCH, “La Compañía de Jesús”, p. 113).

y monasterio, pero que fue cerrado por resultar demasiado heterodoxo para el arzobispo local, famoso por su conservadurismo en temas de moral y sexualidad.²¹⁰ Tras una breve estancia en Bélgica en 1957, regresó al monasterio de Menen donde había estado refugiada de la persecución nazi bajo una identidad falsa. Inició el proceso vocacional —probablemente el postulantedo—, pero después de un año de vivir en el monasterio, con 52 años cumplidos, fue aconsejada para continuar su vida como laica.²¹¹ Sus anhelos de ingresar a la vida religiosa se cumplieron poco antes de morir, cuando finalmente logró hacer sus votos desde México con las Canonisas de San Agustín de la Congregación de Nuestra Señora.²¹²

Regresó a vivir a Estados Unidos en 1960. Según parece, se estableció en California, donde entró en contacto con el movimiento chicano, algo muy probable si se considera que Hollants solía desenvolverse en los medios del activismo católico y que líderes como César Chávez estaban vinculados a esas redes en la época.²¹³ En 1961, por medio de un anuncio clasificado en un periódico californiano, se enteró de que el Centro de Formación Intercultural, recién establecido en su sede en Cuernavaca, buscaba a alguien con su perfil. Así entró en contacto con Iván Illich, mudándose a Cuernavaca.

El perfil de Hollants enriquecía el proyecto del CIF. Hollants tenía tras de sí una vasta experiencia en las redes internacionales de la democracia cristiana, además de estar familiarizada con organismos intergubernamentales, fundaciones, iniciativa privada y la investigación académica. Aportaba, además, su conocimiento sobre el periodismo, algo que resultaba vital para las publicaciones que el CIF precisaba. Como Illich, se trataba de una europea multicultural que conocía bien las peculiaridades del catolicismo de su país de adopción, Estados Unidos. El activismo de Hollants

²¹⁰ Cfr. “Archbishop Bans Beauty Show”, *The New York Times*, 1 de julio de 1952.

²¹¹ Cfr. REYMENANTS, “La Bergère”, p. 56.

²¹² Cfr. REYMENANTS, “La Bergère”, p. 61; LOMELÍN ARAGÓN, *Recreando la huella de Betsie Hollants*, p. 44. SUÁREZ y VAN REMMEN, *Hacia una nueva cultura feminista*. Información confirmada en Entrevista con Luz María Longoria; y Comunicación personal de Mary E. Hunt, 12 de diciembre de 2016.

²¹³ Cfr. BRACKEN, *Cidhal*, p. 79; LEÓN, *The Political Spirituality of Cesar Chavez*, pp. 166 y ss.

la colocaba en los márgenes de la institución eclesiástica, frecuentemente en tensión con la jerarquía, pero sin transgredir completamente sus fronteras. Con 56 años cumplidos y sin saber español, Hollants comenzó en Cuernavaca la fecunda etapa latinoamericana de su vida.

3. El laboratorio eclesial de Cuernavaca

En la historia reciente del catolicismo latinoamericano, la ciudad de Cuernavaca ocupa un lugar especial. Factores sociales, económicos y políticos hicieron que la capital del estado de Morelos fuera un efervescente laboratorio de experimentación eclesial durante la segunda mitad del siglo XX.

Debido a su cercanía con la capital del país y a su clima benigno, Cuernavaca se convirtió en el lugar de descanso de las élites políticas, empresariales, intelectuales y académicas de la Ciudad de México. Al igual que Tepoztlán, Jiutepec y otros municipios de Morelos, Cuernavaca se consolidó como destino de turismo residencial con proyectos carreteros e inmobiliarios que facilitaron el veraneo de capitalinos. La inversión en obra pública del Estado posrevolucionario, aún en el modelo del desarrollo estabilizador que beneficiaba principalmente a las nuevas clases medias, se concretó en la región en la renovación de la carretera México-Acapulco en 1952 y la construcción de fraccionamientos residenciales como parte de complejos turísticos. Por estas mismas razones, en esa época fue común que extranjeros, notoriamente estadounidenses, se hicieran de quintas y casas de descanso en Cuernavaca y sus alrededores.²¹⁴

Constituida como destino turístico, en Cuernavaca abundaron las escuelas de verano para aprender español. A principios de la década, coincidente con la fundación del Centro de Formación Intercultural (CIF), la Universidad Autónoma de Morelos fundó la Escuela de Estudiantes Extranjeros, un instituto en el que se combinaban cursos intensivos de español

²¹⁴ Cfr. VELÁZQUEZ y BALSLEV, "Tepoztlán", p. 144; PUERTAS, "El aporte", p. 561; LOMNITZ, "Cultural relations", pp. 142 y ss.

y de cultura mexicana con excursiones a sitios arqueológicos y museos. La inmersión en la cultura local se fortalecía con la convivencia cotidiana con una familia morelense que hacía de anfitriona para los estudiantes. La Escuela de la Universidad se mantuvo activa hasta 1969, y es un buen ejemplo del modelo que fue replicado por otros centros durante toda la mitad del siglo XX.²¹⁵ El perfil de la directora y fundadora de la Escuela, Lini de Vries (1905-1982), es también un caso paradigmático del tipo de extranjeros que llegaron a Cuernavaca. Se trataba de una neoyorquina de origen holandés, militante comunista y con experiencia en proyectos gubernamentales y comunitarios de salud pública en Puerto Rico, Estados Unidos y México.²¹⁶ Hacia mediados de la década de los sesenta, se incorporó al Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), la asociación más famosa que nació del proyecto original del CIF. Durante la década de los setenta, De Vries participó en otros centros calcados de este modelo de escuelas de verano.²¹⁷

Los cursos de verano dirigidos a misioneros y voluntarios católicos tampoco eran nuevos en México cuando se estableció el CIF. Basado en la Ciudad de México, el *Mexico City College*, antecesor de la actual Universidad de las Américas, está directamente asociado al CIF por su fundador y por las redes con Estados Unidos.²¹⁸ Dirigido desde 1940 por Paul V. Murray, el Colegio de la Ciudad de México era una universidad privada que ofrecía licenciaturas y posgrados. En 1945 comenzó a ofrecer un curso de verano sobre cultura latinoamericana e idioma español enfocado a estadounidenses. Para finales de los cincuenta, se ofrecieron cursos similares para misioneros y voluntarios católicos de Estados Unidos, un proyecto que contó con el patrocinio del arzobispo de México, el cardenal Miguel Darío Miranda, y del arzobispo de Boston, el cardenal Cushing. Aunque estos cursos estaban abiertos para voluntarias católicas, en los folletos de propaganda se

²¹⁵ SCHLESINGER-DE VRIES, caja 7, exp. 16, "Summer School".

²¹⁶ SCHLESINGER-DE VRIES, caja 1, exp. 6.

²¹⁷ Cemanahuac AC (1974), Institute for Mexican Studies, Instituto Fénix de Cuernavaca, etc. SCHLESINGER-DE VRIES, caja 1, exp. 19, Folletería.

²¹⁸ "Breve Historia", *Universidad de las Américas. Ciudad de México*, <https://goo.gl/VPUejU>, consultado 10 de septiembre de 2017.

especificaba que, para vivir solas, tenían que contar “con la autorización escrita de sus padres, tutores u otros responsables”.²¹⁹ Paul V. Murray se incorporó al CIF como profesor en los primeros años, separándose del centro poco antes de que Illich y Cushing rompieran en 1964.

Visitar y residir en zonas de Oaxaca o Morelos era parte de un proceso iniciático de los círculos contraculturales estadounidenses a mediados del siglo.²²⁰ La fama de Cuernavaca se multiplicó desde que Malcolm Lowry popularizó la ciudad como la *Quauhnahuac* de *Under The Volcano* (1947). Como reportaba un informante del FBI a principios de los cincuenta, en Morelos había “bastantes estadounidenses simpatizantes del comunismo”, haciendo de “Cuernavaca el núcleo de los comunistas aquí en México”.²²¹

Además de este peculiar flujo turístico, la región de Cuernavaca se transformó radicalmente en la posguerra debido a proyectos de industrialización, iniciados en la década de los cincuenta pero consolidados en los sesenta.²²² Quizá el proyecto más relevante sea la Ciudad Industrial del Valle de Cuernavaca (CIVAC), un parque industrial fundado en los sesenta en Jiutepec como resultado de una coinversión del Estado y capital privado extranjero. Entre las fábricas de CIVAC se encontraba la armadora de Nissan (1966) y el laboratorio farmacéutico Syntex (1967), compañía responsable de la píldora anticonceptiva. La combinación de bajos salarios y sindicatos cooptados con liderazgos *charros* dependientes de la Confederación de Trabajadores Mexicanos (CTM), derivó en no pocos conflictos laborales y huelgas durante los setenta y ochenta, un factor que contribuyó a la efervescencia de movimientos sindicales en la región.²²³

²¹⁹ ARCHBOSTON, Exp. M-284. Mexico City College, “Mexico City College. Sixth Annual Summer Session, 1951”.

²²⁰ Cfr. BELGRAD, “The Transnational Counterculture”, pp. 27-28; ZOLOV, *Refried Elvis*, pp. 107, 147 y ss.

²²¹ SCHLESINGER-DE VRIES, caja 1, exp. 19, Carta de informante anónimo a EJ Hoover, 22 de junio de 1951. Traducción mía del inglés.

²²² Cfr. LOMNITZ, “Cultural relations”, pp. 129-130.

²²³ Cfr. ARIAS y BAZÁN, “La Ciudad Industrial”, pp. 232-233; FELITTI, *La revolución*, pp. 90-91; SUÁREZ, “Las mujeres de Morelos”, pp. 370-371.

La brutal transición de zonas ejidales y una economía rural a corredores turísticos y parques industriales ocasionó inevitablemente conflictos territoriales. La migración aumentó exponencialmente desde los sesenta — particularmente de Guerrero— y la zona padeció una urbanización acelerada y desordenada. Para mediados del siglo XX, la politización de campesinos en la región contaba con una larga y complicada historia cuyo episodio más reciente había sido el zapatismo, aún vivo en la memoria de los habitantes de la región. El movimiento agrario más destacado fue el encabezado por Rubén Jaramillo, líder campesino que se levantó en armas en diversas ocasiones y que fue brutalmente asesinado con su familia en 1962 después de una falsa amnistía. En tanto pastor metodista y militante comunista, Jaramillo fue un precursor del cristianismo liberacionista que florecería poco después. Los conflictos territoriales se mantuvieron vivos en las siguientes décadas. Hacia 1973, una invasión de predios en el área de Temixco dio pie a la Colonia ‘Rubén Jaramillo’, una breve experiencia comunal maoísta con vínculos con el movimiento chicano que fue violentamente reprimida.²²⁴

Vistos los acelerados cambios, las tensiones y resistencias, se entiende por qué Cuernavaca y sus alrededores fueron un escenario social convulso entre los cincuenta y los ochenta. El catolicismo de la región se vio atravesado por esta polarización y efervescencia ideológica. La diócesis católica de Cuernavaca, que comprende todo el estado de Morelos, fue encabezada entre 1952 y 1982 por Sergio Méndez Arceo. Su pensamiento político se transformó enormemente en los treinta años que encabezó la diócesis. Méndez Arceo estudió en Roma y fue parte del Colegio Pío Latinoamericano, centro desde el que se irradió a la región las líneas del catolicismo ultramontano.²²⁵ En 1938 se doctoró en Historia de la Iglesia por la Universidad Gregoriana con una tesis

²²⁴ CANO, “Gertrude Duby y la historia de mujeres zapatistas”, pp. 582-583; AGUAYO, *La transición*, p. 80; HERNÁNDEZ, “Razón y muerte de Rubén Jaramillo”, pp. 435 y ss; STUNAM, *Rubén Jaramillo*; GÓMEZ, “Por la reunificación”, pp. 93-95. El CIDHAL tuvo un proyecto de memoria oral donde se rescató el testimonio de la jaramillista Paula Batalla: ALBERTI, “Historia oral”, pp. 10-11; CARBAJAL y JIMÉNEZ, *Paula Batalla*, p. 7

²²⁵ ASPE, *La formación social*, p. 350; PUENTE LUTTEROTH, “Compromiso social”, p. 498, BIDEGAÍN, “Una historia silenciada”, p. 44.

sobre el episcopado indiano. Esta investigación y otra más sobre la Real y Pontificia Universidad de México le valieron su ingreso a la Academia Mexicana de Historia a principios de la década de los cincuenta.²²⁶ Hasta antes de su nombramiento episcopal, Méndez Arceo se había desempeñado primordialmente como un académico eclesiástico tradicional. Sin embargo, este contacto con los ámbitos académicos estableció las bases de su apertura con corrientes y círculos seculares. Tiempo después, en una carta a Pablo VI, el propio Méndez Arceo consideraría que la academia le había permitido tener “amigos intelectuales no eclesiásticos y aún alejados de la Iglesia”.²²⁷

De todas sus posiciones polémicas, la que lo hizo más incómodo fuera de la Iglesia fue sin duda su adhesión al socialismo y su solidaridad con los movimientos revolucionarios de la región. Fue uno de los fundadores en México del Movimiento Cristianos por el Socialismo en 1971 y fue el único obispo que asistió al capítulo inaugural de este grupo en el Santiago de Chile de la Alianza Popular.²²⁸ Después del golpe de Estado de 1973, varios allendistas, incluidas mujeres que destacarían en el feminismo popular en México como Gabriela Videla, encontraron refugio en Cuernavaca por la intercesión de Méndez Arceo. Su apoyo a los movimientos revolucionarios de izquierda, y en específico con los frentes de liberación centroamericanos, le valieron el mote de “Patriarca de la Solidaridad” por los militantes de izquierda, pero también el de “obispo rojo” por parte de sus detractores dentro y fuera de la Iglesia.²²⁹ Su relación con el régimen político del Partido Revolucionario Institucional se fue tensando también con los años, particularmente con la denuncia que hizo de los sucesos de Tlatelolco en 1968, el apoyo a sindicatos

²²⁶ MÉNDEZ ARCEO, *La Real y Pontificia*.

²²⁷ CAMENA-SMA, Carta de SMA a Pablo VI, 21 de noviembre de 1978, caja 18, exp. 13-17, p. 1.

²²⁸ LÓPEZ BUCIO, “Los pasos de don Sergio”, pp. 312-313; CONCHA *et al.*, *La participación de los cristianos*, pp. 112-113.

²²⁹ Cfr. CAMINO, “Transiciones del ideario”, p. 538; MÉNDEZ ARCEO, *Compromiso cristiano y Liberación*, I, p. 43. Entre sus más acérrimos detractores se encontraba Margarita Michelena, quien se autodenominaba el “azote de los obispos”, y le dedicó varias ediciones de su columna en *Excelsior* para criticarlo, y el numerario del Opus Dei, Manuel García Galindo. Cfr. SMA-CAMENA, caja 10, exp. 1-2; López, *Cuernavaca*, II, pp. 320-321, 375, 386-387.

independientes y la crítica que sostuvo a lo largo de décadas sobre la ambigua relación entre Estado e Iglesia.²³⁰ Como decía un reporte clasificado de la CIA en 1970, Méndez Arceo era el objeto de la “ira oficial” por su activismo izquierdista, algo “particularmente sensible en México” por el añejo conflicto entre Iglesia y Estado.²³¹

En la transformación ideológica del obispo de Cuernavaca, fue decisiva la influencia y asesoría de Gregorio Lemercier, monje benedictino de origen belga. Lemercier, formado en Lovaina, había encabezado diversas fundaciones monásticas donde se ponía en práctica el espíritu progresista del movimiento de renovación litúrgica que sentó las bases de las reformas del Concilio Vaticano II. Cuando Méndez Arceo fue nombrado obispo de Cuernavaca (1952), Lemercier ya era abad del monasterio de Santa María de la Resurrección en Ahuacatitlán. Su estrecha colaboración durante los cincuenta dio pie a la polémica remodelación del interior de la Catedral de Cuernavaca, un símbolo plástico del proyecto eclesial vanguardista del nuevo obispo.²³²

A partir de los sesenta, el benedictino se interesó en el psicoanálisis, dando pie al experimento eclesial que combinó psicoanálisis y monasticismo desde 1960 y hasta su censura y reprensión por la curia romana en 1968. Inevitablemente, la práctica psicoanalítica usada en el discernimiento de vocaciones y en la guía espiritual de los monjes transgredió los códigos de género tradicionales del catolicismo. En primer lugar, escandalizaba que se hubiera puesto a monjes varones bajo la dirección de un equipo que incluía a una mujer que ni siquiera era católica. Se trataba de Frida Zmud, psicoanalista

²³⁰ Cfr. “Excomuni3n para torturadores en Morelos”, *ap.* MÉNDEZ ARCEO, *Compromiso cristiano y liberaci3n*, II, pp. 283-287; 17 de abril de 1981; Carta de Anenecuilco, 1970, en SMA-CAMENA, caja 9, exp. 15-2; [Documentos sobre reformas en la relaci3n Iglesia-Estado de Carlos Salinas de Gortari], SMA-CAMENA, caja 5, exp. 11-1; exp. 14-2.

²³¹ CIA, “Mexico: Challenges”, pp.4-5. Traducci3n mía del ingl3s.

²³² LITMANOVICH, “La experiencia psicoanalítica”, p. 607; GONZÁLEZ, “Algunos avatares”, pp. 68-70; CORTEN, “El establecimiento de una red”, p. 295; GONZÁLEZ, *Crisis de fe*, pp. 15-16; ESPINO, “Vandalismo embellecedor”, p. 14. *CIF Reports* compartía la noticia del permiso que Roma había otorgado al monasterio de la Resurrecci3n para celebrar la liturgia en espa3ol incluso antes de que finalizara el Concilio. CIDOC-COLMEX, *CIF Reports*, 2:10 (1964), p. 14.

argentina elegida por Lemerrier para que los monjes y postulantes trabajaran sus neurosis y maduraran sexualmente en las sesiones de análisis “frente a su desconocido”, es decir, la sexualidad femenina encarnada en Zmud.²³³ El rol de la psicoanalista argentina, descrita con sensacionalismo por la revista *Paris Match* en 1966 como “la primera mujer en conocer los secretos de los monjes”,²³⁴ fue una de las razones que tuvo Roma para considerar el experimento de Lemerrier como incompatible con la vida monástica masculina. En segundo lugar, Lemerrier promovió desde el marco psicoanalítico una nueva forma de concebir la sexualidad y sus prácticas. Con el objetivo de conseguir vocaciones sexualmente maduras, Lemerrier puso en primer plano la orientación homosexual de muchos monjes, clérigos y religiosos. Sostenía que no debía haber “ningún rechazo” a estas vocaciones, sino que tenían que ayudarse de “la terapia y la aceptación de sí que de ella resulta”.²³⁵ Tiempo después del cierre del monasterio, Lemerrier sostenía que la Iglesia recelaba del psicoanálisis, no por el ateísmo freudiano, sino por el temor al sexo.²³⁶

Lemerrier, por lo tanto, influenció a Méndez Arceo no sólo en temas litúrgicos. En una carta a su diócesis escrita desde Roma, el obispo de Cuernavaca reconocía que discutía y se asesoraba para las sesiones del Concilio Vaticano II con el monje benedictino, quien lo acompañó en calidad de perito teológico.²³⁷ Las intervenciones del obispo de Cuernavaca en los que abogó por discutir el celibato obligatorio del sacerdocio y por considerar el psicoanálisis como un “método de purificación” de vocaciones se explican así. Con estas participaciones, Méndez Arceo se constituyó desde los sesentas en una figura mediática global del catolicismo crítico.²³⁸

²³³ Ap. LITMANOVICH, “La experiencia”, p. 628.

²³⁴ Ap. GONZÁLEZ, *Crisis de fe*, p. 72.

²³⁵ LEMERCIER, *Diálogos con Cristo*, p. 36.

²³⁶ Cfr. GONZÁLEZ, “Algunos avatares”, p. 76.

²³⁷ Carta de SMA a Heladio Camacho, 28 de octubre de 1962, en LÓPEZ, *Cuernavaca*, I, p. 94.

²³⁸ Por ejemplo: “Mgr Mendiez [sic] Arceo intervient sur le droit à se marier des prêtres qui sont réduits à l'état laïc”, *Le Monde*, 19 de noviembre de 1964; “Mexican Bishop endorses Freud”,

Ésta era la Cuernavaca que escogió Illich en 1960 cuando fundó la sede hispanoparlante del CIF. No era, por lo tanto, solamente una localidad pequeña barata y en la que la presencia de extranjeros fuera común.²³⁹ Era, ante todo, una ciudad con efervescencia ideológica y con un obispo que había hecho de su diócesis un laboratorio experimental del catolicismo crítico. El respaldo institucional que podía ofrecer un obispo osado y de proyección mundial fue sin duda un factor determinante para que el equipo del CIF se estableciera en Cuernavaca.²⁴⁰

4. El Centro de Formación Intercultural durante la década de los sesenta

El CIF y su sucesor, el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), fueron el núcleo de un cúmulo de asociaciones satélites creadas por Iván Illich y su círculo para consolidar un proyecto que comenzó como una crítica a los paradigmas de misión y cooperación católica para el desarrollo y que paulatinamente se desbordó de los marcos eclesiales para convertirse en una crítica al modelo de modernidad occidental. Escribir la historia del CIF-CIDOC y sus centros adyacentes es desmarañar una multitud de siglas que estaban cohesionadas por un mismo eje discursivo que podemos definir, *grosso modo*, como tercermundismo católico. Profundizar en la primera década del CIF-CIDOC es también hacer la historia de la primera fase del CIDAL, reconvertida en el contexto de la reestructuración del conglomerado CIF-CIDOC a finales de los sesenta en una de las primeras asociaciones feministas de Latinoamérica.

El Centro de Formación Intercultural (CIF) fue creado como una “corporación libre de impuestos del Estado de Nueva York establecida en 1960

The New York Times, 29 de septiembre de 1965. Cfr. DU PLESSIX, *Divine Disobedience*, p. 255.

²³⁹ CAYLEY, *Ivan*, pp. 203 y ss.; O'MEAGHER, “Catholicism”, pp. 377 y ss.; HARTCH, *The Prophet*, pp. 28 y ss.

²⁴⁰ Algunas versiones dicen que Illich se acercó al cardenal Miranda con el proyecto del CIF, y éste lo remitió con Méndez Arceo, considerándolo el obispo más abierto y con mejor talante para las ideas propuestas. Cfr. Entrevista con Ángel Campos, en QUINTANILLA, *Los volcanes*, p. 190.

bajo el patrocinio de la Universidad de Fordham”.²⁴¹ En la junta directiva participaban representantes de Fordham (Fitzpatrick, entre otros), del Consejo de Educación Superior de la Ciudad de Nueva York, de las congregaciones religiosas de Estados Unidos y del episcopado estadounidense (Considine). Illich fue nombrado director ejecutivo en diciembre de 1960 por un periodo renovable de cinco años.²⁴²

El proyecto original del CIF puede ser dividido, a grandes rasgos, en dos ejes. El primero eran las actividades educativas: entrenar a potenciales candidatos de congregaciones, institutos, diócesis y otros voluntarios católicos como misioneros, maestros, trabajadores sociales, enfermeros, etc., para trabajar en América Latina. El segundo estaba relacionado con la cooperación para el desarrollo: identificar y documentar el tipo de ayuda que precisaba la Iglesia latinoamericana y hacer la vinculación entre los organismos y fundaciones católicas internacionales dispuestos a brindarla.

Como parte del primer eje, el educativo, el CIF diseñó e impartió cursos intensivos de español complementados con seminarios sobre temas sociales, económicos y culturales de América Latina dados por líderes sociales y especialistas en la materia. Los estudiantes tenían que estar avalados por alguna institución católica y, en el proyecto original, tenían que estar previamente formados en alguna disciplina —como misioneros, médicos, etc.— que fuera pertinente para las iglesias locales latinoamericanas y con disposición para permanecer durante varios años en América Latina. Illich buscaba desincentivar el envío de personas demasiado jóvenes en busca de aventuras misioneras, con crisis existenciales o con la intención de ir a “dirigir o mandar”.²⁴³ Originalmente, el entrenamiento duraba 17 semanas, consumiendo la mayor parte de las horas en la enseñanza del español con

²⁴¹ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Informe de William J. Mulcahy SJ, Vicepresidente de Fordham, septiembre de 1964. Traducción mía del inglés.

²⁴² FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Mulcahy a quien corresponda, 24 de octubre de 1963. CAMENA-SMA, caja 15, exp. 14-3, Carta de Francis Spellman a Octaviano Márquez y Toriz, 10 de noviembre de 1967.

²⁴³ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Reporte sobre CIF, Illich, 1961. Traducción mía del inglés.

hablantes nativos de Cuernavaca. Además del idioma, en el proyecto de Illich, el propósito de ofrecer seminarios especializados era sensibilizar a los candidatos en las diferencias culturales para “amar la forma de vida tradicional e histórica” de los pueblos latinoamericanos.²⁴⁴ Asimismo, el contraste con la realidad del catolicismo latinoamericano debía llevar a los voluntarios a reflexionar sobre las insuficiencias y reformas necesarias en su propia institución, la Iglesia de origen.²⁴⁵ Aunque no se establecían distinciones entre varones y mujeres, durante los primeros tres años de existencia del CIF (1961-1963) había una “notable predominancia de mujeres”.²⁴⁶

Para cumplir con sus fines educativos, el CIF debía fundar dos sedes, una en la región hispanoparlante y otra en Brasil. Así nació a principios de 1961 el Centro de Investigaciones Culturales (CIC), una asociación civil que hacía las veces de cascarón institucional mexicano del CIF en Cuernavaca, y a finales de ese año, el *Centro de Formação Intercultural* (CENFI) en Anápolis, cerca de Brasilia, después mudado a Petrópolis, cerca de Río de Janeiro.²⁴⁷ Illich y su equipo se establecieron en Cuernavaca, lo que contribuyó a que el CIC y sus centros adyacentes quedaran subsumidos bajo la imagen del CIF —y después bajo la de CIDOC—, y a que el CENFI tuviera una trayectoria más autónoma, hasta que fuera finalmente transferido al episcopado brasileño a mediados de los sesenta.²⁴⁸

²⁴⁴ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, “THE CIF PUZZLE” [finales de 1961]; FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, “The Center for Cultural [sic] Formation. Cuernavaca, Mexico”, 25 de enero de 1961. Traducción mía del inglés.

²⁴⁵ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, “THE CIF PUZZLE” [finales de 1961]. Traducción mía del inglés.

²⁴⁶ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 24, exp. 4, Minuta de Junta Directiva de CIF, 13 de febrero de 1964. Palabras de Frederick A. McGuire, SJ, rector de Fordham en ese momento. Traducción mía del inglés.

²⁴⁷ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 24, exp. 2, Minuta de Junta Directiva de CIF, 27 de febrero de 1962.

²⁴⁸ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Illich a James Darby SM, 13 de mayo de 1965; FORDHAM-FITZPATRICK, caja 24, exp. 9, Carta de John Vogel OFM a suscriptores de CENFI, noviembre de 1964; FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 4, “Request for the Dissolution of the Center of Inter-Cultural Formation, Inc” [c. 1977]. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Comunicado de Prensa de la Universidad de Fordham, 20 de octubre de 1961. El CENFI sigue hoy activo como parte del Centro Cultural Misionário de la Conferencia de Obispos de Brasil (<https://goo.gl/SZQPfE>, 10 de octubre de 2017).

En los pocos trabajos de investigación histórica que existen sobre el CIF-CIDOC, Iván Illich aparece como el absoluto protagonista.²⁴⁹ Es indudable que el centro tenía la impronta de su fundador y que eran una continuación de sus proyectos en Nueva York y Puerto Rico. No obstante, la contribución del resto de los colaboradores, y en especial de las mujeres, ha sido muchas veces invisibilizada. Así, se olvida frecuentemente que la sede cuernavaquense del CIF fue fundada, además de Iván Illich, por Maria Feodora Stancioff y Encarnación Armas.²⁵⁰ Stancioff, hija de una intelectual católica del grupo de Dorothy Dohen,²⁵¹ conoció a Illich a mediados de los cincuenta en Nueva York, donde vivía con su familia, aristócratas búlgaros expatriados desde 1946.²⁵² Durante los cinco años que colaboró en el CIF y sus asociaciones adyacentes (1961-1966), se encargó de las relaciones públicas del conglomerado —aprovechando sus conexiones en el mundo diplomático—, la procuración de ‘clientes’ y la coordinación de los seminarios de Ciencias Sociales.²⁵³ Encarnación Armas era una activista puertorriqueña del Partido Liberal de Nueva York que Fitzpatrick había presentado a Illich.²⁵⁴ Fue la administradora general del CIF durante los primeros años.²⁵⁵ Fue la primera de los varios colaboradores del CIF que Illich había conocido en Puerto Rico.

²⁴⁹ Cfr. BRUNO-JOFRE y ZALDÍVAR, “Monsignor Ivan Illich’s”; ZALDÍVAR y QUIROGA UCEDA, “Ivan Illich”; BRUNO-JOFRE y ZALDÍVAR, “The Center for Intercultural Formation”.

²⁵⁰ Cfr. HARTCH, *The Prophet*, p. 31.

²⁵¹ Cfr. SCHIPPER, “Before and after it was Landon”; “Marion Stancioff papers”; HARTCH, *The Prophet*, p. 9.

²⁵² Cfr. “Miss Drucka Lubecka is Wed in Maryland”, *The New York Times*, 22 de febrero de 1960.

²⁵³ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, “THE CIF PUZZLE” [finales de 1961]; caja 25, exp. 1, Reporte de visita, 15-19 de junio de 1961; FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 13, Carta de Illich a Fitzpatrick, 8 de septiembre de 1961; FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Wagner a quien corresponda, 24 de enero de 1963. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Mulcahy a quien corresponda, 4 de diciembre de 1963. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1. Carta de Stancioff a Mulcahy, 13 de octubre de 1965. Se casó con Alfonso de Rosenzweig Díaz Jr, parte de una familia de altos diplomáticos mexicanos. Cfr. GRÜNIG, “Ivan Illich”, p. 50; CAMP, *Mexican Political Biographies*, p. 843.

²⁵⁴ FITZPATRICK, *The Stranger is Our Own*, pp. 8-9.

²⁵⁵ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Reporte de visita, 15-19 de junio de 1961; FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Mulcahy a Hollants, 6 de noviembre de 1961.

Con el objetivo de cumplir con las tareas derivadas del segundo eje del CIF, el que tenía que ver con la identificación de las necesidades latinoamericanas y la vinculación con organismos católicos internacionales que podían satisfacerlas, se creó otra asociación civil mexicana a finales de 1961, llamada Centro de Información para el Desarrollo de América Latina (CIDAL). El CIDAL se proyectó como la instancia del CIF encargada de todos los proyectos que no fueran la formación de misioneros y voluntarios, tarea correspondiente al CIC. El núcleo de la nueva asociación, encabezada por Stancioff hasta 1966,²⁵⁶ debía ser una biblioteca especializada en la historia y sociología del catolicismo latinoamericano.²⁵⁷

A principios de 1962, Illich propuso a la junta directiva del CIF dividir el CIDAL en dos asociaciones: un “centro sobre desarrollo” y un “centro de documentación”.²⁵⁸ El centro para el desarrollo conservaría las iniciales del CIDAL —sólo cambiando *Información* por *Investigaciones*— y se convertiría en un mero “dispositivo contable” que se encargaba de facturar los cursos, talleres y demás proyectos que el CIF hacía por encargo de organismos católicos y que no eran los cursos de formación de misioneros. El centro de documentación creado se llamó Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) y sus tareas principales fueron la biblioteca y coordinar las publicaciones propias del CIF.²⁵⁹ La intención no explicitada de esta división era contar con mayor autonomía institucional respecto al episcopado estadounidense.

Al poco tiempo de fundado, dos mujeres de origen belga se incorporaron al equipo del CIF. Valentina Borremans Baudez, llegada a

²⁵⁶ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1. Carta de Rita Reed de López a Mulcahy, 18 de octubre de 1965.

²⁵⁷ Inicialmente llamada *The Cardinal Spellman Depository of Documents on the Church and Social Change in Latin America*, por el dinero que el arzobispo de Nueva York había destinado para tal propósito. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, “THE CIF PUZZLE” [finales de 1961].

²⁵⁸ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 24, exp. 2, Minuta de Junta Directiva de CIF, 27 de febrero de 1962.

²⁵⁹ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 4. Carta de Illich a Mulcahy, 18 de junio de 1963.

Cuernavaca después de un periodo en Estados Unidos, fue la encargada del proyecto de la biblioteca especializada, convirtiéndose en la primera directora del CIDOC cuando fue fundado.²⁶⁰

La segunda colaboradora de origen belga que se integró al equipo en abril de 1961 fue Betsie Hollants.²⁶¹ La que después sería descrita por Illich como el “arma secreta” del CIDOC y como “Secretaria de Relaciones Exteriores” del conglomerado por su vasta red de contactos globales, sin duda se trataba de la integrante del CIF con más experiencia.²⁶² Una de las primeras acciones que realizó en el CIF fue reorganizar el complicadísimo entramado financiero del centro.²⁶³ Al parecer, aprendió español en el segundo semestre de 1961, probablemente junto con la primera generación de estudiantes del CIF. Con el cargo de “Directora de Servicios Técnicos” y con la autorización para hacerse de un staff para sus funciones, regresó a Estados Unidos con el objetivo de familiarizarse administrativamente con los procedimientos del episcopado estadounidense, aprovechando sus contactos eclesiásticos y los de Illich.²⁶⁴ Establecida en Iowa y conociendo bien la “administración de periódicos”, según decía un boletín de prensa del episcopado canadiense,²⁶⁵ coordinó el trabajo editorial del CIF.

CIF Reports (1962-1967) fue la principal publicación del CIF. En su amplio consejo editorial estaban latinoamericanistas de Europa y Norteamérica y líderes católicos de la región. No obstante, el contenido de la publicación era decidido por Illich y “los editores”, es decir, la directora general,

²⁶⁰ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Borremans a Josephine Schneider, 7 de junio de 1962. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Nómina de finales de 1963. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Rita Reed de López a Mulcahy, 18 de octubre de 1965. Cfr. GRÜNIG, “Ivan Illich”, p. 52.

²⁶¹ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Mulcahy a quien corresponda, 24 de octubre de 1963.

²⁶² Cfr. CAYLEY, *Ivan*, p. 98.

²⁶³ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Mulcahy a Illich, 20 de noviembre de 1961.

²⁶⁴ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 14, Reporte de actividades a junta directiva de CIF entre junio y octubre de 1961: FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 13, Carta de Illich a Fitzpatrick, 8 de septiembre de 1961.

²⁶⁵ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 24, exp. 4, Boletín de prensa, Canadian Catholic Office, 5 de marzo de 1962. Traducción mía del inglés.

Hollants, y el editor, Peter Brison.²⁶⁶ Con la excusa de que *CIF Reports* sólo reproducía artículos de terceros, Hollants e Illich publicaron críticas cada vez más acres a los proyectos de cooperación de la Iglesia estadounidense. En primer lugar, se criticó la Alianza para el Progreso, los Cuerpos de Paz y la “epidemia de compasión” que mandaba voluntarios inútiles en vez de financiamiento y asistencia técnica.²⁶⁷ Estos cuestionamientos desembocaron muy pronto en una crítica a los proyectos católicos calcados de estos programas, en especial a los Voluntarios Papales de América Latina (PAVLA). Illich se oponía a las “misiones-vacaciones” de *do-gooders* que pretendían resolver la pobreza en culturas que no comprendían mientras seguían ignorando la miseria que habitaba entre sus sociedades.²⁶⁸ En la propia revista se publicaron airadas respuestas de estadounidenses contra las críticas a proyectos como PAVLA.²⁶⁹

América Latina era representada como una tierra que “para bien o mal [...] no había sido aún sofocada por el materialismo” y el puente cultural que CIF quería tender entre ambos mundos tendría que ser recíproco:²⁷⁰ América Latina recibiría los fondos y técnicas para gestionar su propio desarrollo y los norteamericanos, involucrados en una realidad cultural alterna, comprenderían qué aspectos de su propia sociedad tenían que ser reestructurados. En un lenguaje freiriano, se rechazaba que los pueblos latinoamericanos fueran en este diálogo intercultural unas “have-not nations”.²⁷¹

²⁶⁶ *CIF Reports*, 1:1, p. 55.

²⁶⁷ *CIF Reports*, 1:3 (1962), p. 3/56-3/57. Traducción mía del inglés. Cfr. *CIF Reports*, 1:5 (1962), P. 29; *CIF Reports*, 2:3 (1963). El “Padre Illich” publicó una “Carta a Mary”, una respuesta a una imaginaria y estereotípica voluntaria católica, en la que veladamente cuestionaba la utilidad de ese perfil para la región. *CIF Reports*, 1:1 (1962), p. 55.

²⁶⁸ ILLICH, *The Church*, p. 53. Traducción mía del inglés.

²⁶⁹ Cfr. *CIF Reports*, 1:7 (1962), pp. 44-47.

²⁷⁰ *CIF Reports*, 1:1 (1962), p. 3. Traducción mía del inglés.

²⁷¹ *CIF Reports*, 2:7 (1963), p. 1. En ese momento, Paulo Freire recién había defendido su tesis doctoral y se encontraba activo en el nordeste brasileño. La noción de *educación bancaria* que criticaba Freire implicaba que el aprendizaje era un proceso unidireccional en el que el estudiante, hueco y sin nada, era “llenado” de conocimiento por el profesor. Cfr. FREIRE, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 72. Entre las prácticas *antidialógicas* que Freire denunciaba, estaba la *invasión cultural* en la que se imponían e introyectaban patrones foráneos que alienaban y mantenían la opresión. Cfr. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 152. Cfr. *CIF Reports*, 1:3 (1962), p. 3-4. Freire fue cercano a Illich y al círculo del CIF-CIDOC.

El discurso promovido en *CIF Reports*, que bien podríamos considerar una variante del tercermundismo católico, provocó que muchos suscriptores estadounidenses —el 70% de las 922 suscripciones individuales en el segundo año—,²⁷² empezaran a quejarse del tono “antigringo” de la publicación.²⁷³ Reportajes contemporáneos reforzaron la imagen del CIF como un centro antiestadounidense dirigido por europeos excéntricos y a su director, Illich, como un “Yankee-hater”.²⁷⁴ Un sacerdote estadounidense pedía que el CIF dejara de alimentar el “complejo de inferioridad” que solían tener los norteamericanos, y que fuera el puente que permitiera la “boda” entre Latinoamérica, la “esposa” que “queremos amar y respetar”, y el esposo, Norteamérica. La analogía resultó chocante para los editores de la revista —imagino que especialmente para Hollants—, quienes recordaron al quejoso que el único “esposo” era Jesucristo.²⁷⁵ Estas tensiones llevaron al cierre de las oficinas de CIF en Iowa y al regreso de Hollants a Cuernavaca, previa visita a Roma para asistir a la inauguración del Concilio Vaticano II.²⁷⁶

En 1963, cuando el distanciamiento entre el episcopado estadounidense y el CIF crecía, y cuando Considine se planteaba estrategias para sustituir al centro, Hollants viajó por todo el mundo, a veces en compañía del “Padre Illich”, para afianzar clientes eclesiásticos para el centro.²⁷⁷ Ese mismo año Hollants fue nombrada Secretaria General del CIF, pasando a

²⁷² *CIF Reports*, 2:10 (1964), p. 1.

²⁷³ Cfr. *CIF Reports*, 1:10 (1963); *CIF Reports*, 2:1 (1963). En español en el original.

²⁷⁴ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Reportaje de *Time*, 27 de octubre de 1961. Illich se inconformó con el editor de *Time* por este reportaje, acusando a la revista de descontextualizar sus declaraciones, y confesando que tenía una bisabuela texana como prueba de que no era ‘antigringo’. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Illich a editor de *Time*, 6 de noviembre de 1961.

²⁷⁵ *CIF Reports*, 1:3 (1962), p. 59. Traducción mía del inglés. Se trataba de un viejo tópico eclesiológico que establecía las relaciones entre la comunidad de creyentes y Jesús en la gramática de obediencia doméstica y sumisión de la mujer al marido (cf. Ef 5, 22-25).

²⁷⁶ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 24, exp. 4, Carta de Hollants a Mulcahy, 18 de enero de 1962.

²⁷⁷ Tan sólo en ese año, viajó a Bogotá, Nueva York, San Luis Misuri, Chicago, Toronto, Ottawa, Detroit, Milwaukee y Essen. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de William Reid a Mulcahy, 3 de septiembre de 1963. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Mulcahy a Hollants, 29 de julio de 1963. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Hollants a Mulcahy, sin fecha [c. 1963].

formar parte de la nómina de Fordham.²⁷⁸ Entre 1964 y 1965, el CIF promovió proyectos para la inculturación latinoamericana del catolicismo, tales como la creación del Instituto de Estudios Pastorales en Latinoamérica (ISPLA) —que asumió los proyectos que CIDAL tenía con el CELAM— y el Centro de Investigaciones Pastorales (CIP), una serie de encuentros con teólogos latinoamericanos y exitosos congresos de religiosas norteamericanas en Cuernavaca. También se estableció una sede temporal del CIF en Roma para monitorear e incidir en el Concilio Vaticano II. Hollants ocupó un papel destacado en la coordinación de todas estas iniciativas.²⁷⁹ En la época, CIDAL era descrito como el centro del CIF encargado de “encontrar las formas de confrontar la cultura latinoamericana con otras”.²⁸⁰ Para entonces, el CIF había conseguido un prestigio como institución educativa internacional, incluso levantando el recelo de la Universidad Iberoamericana.²⁸¹

Los contenidos *CIF Reports* y el entrenamiento de los voluntarios no sólo generaron problemas con el episcopado estadounidense, sino preocupación y reclamos de la curia romana y episcopados latinoamericanos.²⁸² Illich intentó refrendar a los obispos latinoamericanos que en el CIF “no queremos y no podemos hacer nada que nos aparte un milímetro

²⁷⁸ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Enriqueta Ortiz a Josephine Schneider, 26 de diciembre de 1963. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Nómina de finales de 1963.

²⁷⁹ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 4. Carta de Illich a Mulcahy, 18 de junio de 1963; caja 25, exp. 1, Nómina de finales de 1963; Memorándum de Illich a CIF-CIDOC, 2 de mayo de 1964; Carta de Mulcahy a Hollants, 2 de octubre de 1964; Carta de Marie Xavier a Mulcahy, 26 de abril de 1964. Cfr. CAYLEY, *Ivan Illich*, p. 149; BRUNO-JOFRE y ZALDÍVAR, “Monsignor”, p.571.

²⁸⁰ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Informe de Theodore Bachmann a la Junta Misionera Central de la Iglesia Luterana de Nueva York sobre estancia en CIF, 1965. Traducción mía del inglés. El CIDAL facturó en 1964 un curso sobre Planeación en Salud y dos encuentros con congregaciones religiosas.

²⁸¹ Renato Poblete SJ se encargó de limar asperezas con la universidad jesuita mexicana. Cfr. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 24, exp. 4, Minuta de Junta Directiva de CIF, 13 de febrero de 1964. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 24, exp. 3, Memorándum, 11 de mayo de 1964.

²⁸² FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de [Egidio Vagnozzi] a Considine, [c. 1961]. El arzobispo de Puebla, Márquez y Toriz, escribió al cardenal Landáuzari de Lima para decir que CIDOC no era parte de la Iglesia mexicana. CAMENA-SMA, caja 15, exp. 14-3, Carta de Octaviano Márquez y Toriz a Méndez Arceo, 14 de febrero de 1966.

siquiera de las conferencias episcopales”.²⁸³ Considine, pretextando las quejas de los alumnos de CIF, comenzó a planear con la curia romana la creación de otro espacio que sirviera para entrenar misioneros de acuerdo al proyecto episcopal y sin la tutela de Illich. Considine lanzó proyectos paralelos para desplazar el CIF, tales como la creación de CICOP, el fortalecimiento del instituto que Illich había creado en Puerto Rico e incluso la posibilidad de crear, con el apoyo del arzobispo de México, un centro en la Ciudad de México para entrenar a los voluntarios de PAVLA.²⁸⁴ En respuesta a estos planes, el equipo del CIF comenzó a tejer estrategias para hacer autónomo al centro de la esfera eclesiástica, tales como la creación del CIDOC y el CIDAL como asociaciones civiles bajo la ley mexicana. Cuando sus proyectos alternativos al CICOP fueron rechazados, Illich participó en las reuniones preparatorias mostrando su oposición al foro.²⁸⁵ El CIF recibió en 1963 el espaldarazo del papa Pablo VI y de Fordham.²⁸⁶

Las tensiones entre el episcopado estadounidense y el CIF desembocaron en una reestructuración del centro de Cuernavaca en 1966. Por un lado, Considine rompió definitivamente con el CIF, renunciando a su junta directiva.²⁸⁷ Por otro lado, con el fin de “evitar inconvenientes a la junta directiva del CIF en Estados Unidos por las controversias en las que el centro mexicano se involucrara”, se decidió disolver el CIC mexicano y reducir el CIF,

²⁸³ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Iván Illich a Agnelo Rossi, Arzobispo de Sao Paulo, 3 de junio de 1965. Traducción mía del portugués.

²⁸⁴ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1. Carta de Considine a Mulcahy, 15 de septiembre de 1965. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Considine a Mulcahy, 27 de julio de 1965. Cfr. HURTEAU, *A worldwide heart*, p. 224; HARTCH, *The Prophet*, pp. 50-54

²⁸⁵ Cfr. HURTEAU, *A worldwide heart*, p. 183. “We managed to fend him off with a modicum of difficulty. I think this guy is becoming some kind of nut”, dijo William Quinn a Leo Mahon en 1963, ambos coordinadores de proyectos misioneros de la arquidiócesis de Chicago en Panamá. Illich, sin embargo, participó en la primera edición del CICOP.

²⁸⁶ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Mulcahy a Considine, 2 de julio de 1963. Traducción mía del inglés. Como bien advierte Hurteau, para ese entonces, Fordham había apostado recursos y prestigio al CIF. Cfr. HURTEAU, *A Worldwide Heart*, p. 225. Cfr. HARTCH, *The Prophet*, p. 72.

²⁸⁷ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 24, exp. 4, Minuta de Junta Directiva de CIF, 1 de abril de 1966. Décadas después, Illich acusaba al “manipulador” de Considine de la fama procomunista y antiestadounidense del CIF. Cfr. CAYLEY, *The Rivers*, p. 195.

hasta entonces la “corporación madre”, a una entidad estadounidense “para manejar donaciones [internacionales] al CIDOC”, controlada desde Cuernavaca.²⁸⁸

Lo que consumó la ruptura entre el equipo de Cuernavaca, ahora cohesionado en torno al CIDOC, y el episcopado estadounidense fue la publicación por Illich en enero de 1967 del artículo *The Seamy Side of Charity* en la revista jesuita estadounidense *America*. El contexto político es relevante, pues había estallado el *Ramparts affair*, un escándalo que evidenciaba cómo la CIA financiaba la actividad de ONGs supuestamente independientes, incluidas algunas vinculadas a iglesias.²⁸⁹ En ese texto, Illich articuló cáusticamente las críticas que hasta entonces se habían hecho en *CIF Reports* a la Alianza para el Progreso, los Cuerpos de Paz, PAVLA y programas similares. A diferencia de las críticas contemporáneas que se estaban haciendo, Illich cuestionaba el fundamento mismo de los programas, sosteniendo que alienaban aún más a la Iglesia latinoamericana y que convertían a la región en un “refugio de liberales estadounidenses que no pueden impulsar sus causas en su propia tierra”.²⁹⁰ No sólo la publicación del artículo coincidía con la celebración del CICOP en Boston, sino que Hollants, para escándalo del cardenal Cushing, asistió a la conferencia con miles de copias del artículo para repartir entre el público.²⁹¹ Para entonces, Stancioff se había separado del CIF-CIDOC y Hollants se había convertido en la secretaria general del CIDAL, además de secretaria ejecutiva del CIDOC. Además de la protesta en CICOP, Hollants estaba en Estados Unidos promoviendo el CIDOC.²⁹² Illich asestó un último golpe con la publicación en el verano de un segundo artículo que sostenía que la crisis de vocaciones y la escasez del

²⁸⁸ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 24, exp. 4, Minuta de Junta Directiva de CIF, 10 de enero de 1967. Traducción mía del inglés.

²⁸⁹ Cfr. SHEEHAN, Neil, “Aid by CIA put in the millions”, *The New York Times*, 18 de febrero de 1967. <https://nyti.ms/2FitkoX>

²⁹⁰ Illich, *The Church*, p. 32. Traducción mía del inglés.

²⁹¹ ARCHBOSTON, Exp. M-2951 Rt. Rev. Illich, Boletín de prensa de la Arquidiócesis de Boston, 2 de febrero de 1967. Cfr. CAYLEY, *Ivan*, p. 98.

²⁹² FORDHAM-FITZPATRICK, caja 24, exp. 4, Carta de Hollants a Fitzpatrick, 23 de mayo de 1968. FORDHAM-FITZPATRICK, Caja 2, exp. 4, Catálogo de cursos de CIDOC, otoño 1968.

clero no eran un problema, sino la oportunidad para explorar nuevas formas de ministerio.²⁹³ Hollants negoció la publicación en Estados Unidos de estos dos artículos, más otros textos de Illich, en un libro, lo que se concretaría cuatro años después.²⁹⁴

Las represalias contra el CIDOC vinieron de todos los flancos. En primer lugar, se consolidó la ruptura total con el episcopado estadounidense. El cardenal Cushing, con la asistencia de Considine, difundió las cartas de respaldo que recibió de obispos de todo el continente en solidaridad frente a lo que interpretó como un ataque personal de Illich y el CIDOC. Vistas a la distancia, el tono obsequioso de muchas de ellas, sobre todo de obispos sudamericanos y centroamericanos que habían recibido donaciones de Boston, confirman las críticas del CIF respecto a los lazos coloniales que estaba generando esa cooperación. También publicaron un folleto del CELAM en el que los obispos latinoamericanos refrendaban que la cooperación estadounidense no “implanta entre nosotros ideas o instituciones ajenas a nuestra sociedad”.²⁹⁵ Finalmente, publicaron la virulenta respuesta a Illich de Paul V. Murray, el director del Mexico City College y excolaborador del CIF, en el que acusaba a los integrantes del CIF de ser ingratos con el país en el que se habían naturalizado, europeos que exageraban los males de la política exterior estadounidense en América Latina.²⁹⁶ Por otra parte, el CIF-CIDOC recibió el apoyo de jesuitas como Fitzpatrick, el mexicano Enrique Maza SJ y el obispo Méndez Arceo, quien intentó limar asperezas con las fundaciones católicas alemanas y con la Iglesia estadounidense.²⁹⁷

²⁹³ Cfr. Du Plessix, *Divine Disobedience*, p. 296. Aunque Méndez Arceo se desmarcó de este artículo, reafirmó su apoyo a Illich y al CIDOC. Cfr. CAMENA-SMA, caja 14, exp. 56-22, Carta de Illich a Méndez Arceo, 17 de septiembre de 1967.

²⁹⁴ CAMENA-SMA, caja 14, exp. 56-22, Carta de Illich a Méndez Arceo, 17 de septiembre de 1967. El libro en cuestión es Illich, *The Church*.

²⁹⁵ ARCHBOSTON, Exp. M-2951 Rt. Rev. Illich, “International Collaboration”, CELAM, 1967. Traducción mía del inglés.

²⁹⁶ ARCHBOSTON, Exp. M-2951 Rt. Rev. Illich, Respuesta de Paul Murray a Illich, 28 de enero de 1967. Cushing agradeció esta respuesta y se encargó de imprimirla en un folleto y difundirlo.

²⁹⁷ CAMENA-SMA, caja 15, exp. 18-33, Carta de Méndez Arceo a Joseph Hengsbach, 17 de diciembre de 1966. Dos años después escribió al director de Adveniat con el mismo propósito.

La segunda gran consecuencia fue financiera. Al parecer, un par de años antes, Illich, convencido de que Cushing iba a hacer una donación, había contraído un préstamo para el CIF, sobre todo para sufragar los gastos de la mudanza del CIF de Chulavista a Rancho Tetela.²⁹⁸ La publicación y difusión del artículo habían encolerizado a Cushing, quien retiró su oferta de donación. Las fundaciones alemanas católicas, hasta entonces grandes financiadoras de los proyectos del CIF-CIDOC, también se plantearon retirar su apoyo.²⁹⁹

El conservadurismo católico vio en esta coyuntura la oportunidad de acabar con el CIDOC e, indirectamente, golpear a Méndez Arceo. Para ello, se usó como excusa un curso que el CIDOC había impartido en el verano de 1966 al servicio catequético del arzobispado de México. En dicho curso, religiosas se habían quejado de diversas anomalías como irregularidades litúrgicas —p. ej., no se les permitía usar velo en la misa—, afirmaciones heterodoxas sobre la Virgen y, sobre todo, imágenes sexuales chocantes que comparaban a los conventos con los burdeles y a los religiosos con las prostitutas (porque, se dijo, ambos se apartaban de las convenciones sociales). Después de estas quejas, algunos obispos mexicanos, en colaboración con el delegado apostólico, Guido del Mestri, se propusieron expulsar a Illich y su equipo de México de la misma forma en que había sido

Caja 15, exp. 1-34, Carta de Méndez Arceo a Paul Hoffacker, 27 de abril de 1968. *CIF Reports*, 6:7 (1967). Cfr. Hartch, *The Prophet*, p. 80. CAMENA-SMA, caja 15, exp. 18-31, Carta de Méndez Arceo a Cushing, 17 de diciembre de 1966. CAMENA-SMA, caja 15, exp. 18-33, Carta de James M. Darby SM a Cushing, 25 de noviembre de 1966.

²⁹⁸ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Hollants a Mulcahy, 28 de marzo de 1966. CAMENA-SMA, caja 15, exp. 18-33, Carta de Méndez Arceo a Joseph Hengsbach, 17 de diciembre de 1966. Cfr. ZALDÍVAR y QUIROGA, "Ivan Illich", p. 4. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 17, Carta de Bernardin a Fitzpatrick, 5 de abril de 1968. FORDHAM-FITZPATRICK caja 20, exp. 4, Carta de Illich a Bernardin, 23 de junio de 1969. Cuando en 1968, Illich le recordó la cantidad prometida a Cushing, el cardenal le respondió que la arquidiócesis estaba endeudada, que no podía apoyarlo, aunque no conservaba "antagonismo" hacia él. FORDHAM-FITZPATRICK, Caja 24, exp. 4, Carta de Richard Cushing a Illich, 28 de febrero de 1968. No obstante, la verdadera razón era el malestar de Cushing por la publicación de *The Seamy Side of Charity* y, sobre todo, por cómo se presentó Hollants en CICOP para repartir copias de ese folleto. ARCHBOSTON, Exp. M-2951 Rt. Rev. Illich, Carta de Illich a Mons. Carroll, obispo de Miami, 7 de julio de 1967.

²⁹⁹ ARCHBOSTON, Exp. M-2951 Rt. Rev. Illich, Carta de Gerhard Fittkau a Cushing, 26 de febrero de 1967.

expulsado de Puerto Rico.³⁰⁰ El arzobispo de Puebla, Octavio Márquez y Toriz, presidente de la Conferencia Episcopal Mexicana y primo del presidente Díaz Ordaz, presionó para que el cardenal Spellman solicitara el regreso de Illich a Nueva York, pero se topó con el rechazo absoluto del cardenal, quien, pese a todo, siguió apoyando a Illich hasta la muerte del purpurado unos meses después.³⁰¹ En una asamblea de la Conferencia Episcopal Mexicana, Márquez y Toriz, con el apoyo de otros obispos que no simpatizaban con Méndez Arceo, volvieron a pedir al arzobispo de Nueva York el “retiro de Mons. Illich”, lo que encolerizó al obispo de Cuernavaca.³⁰² Además de Spellman y Méndez Arceo, el CIDOC contaba con el apoyo de una parte del episcopado latinoamericano. El CELAM realizó una visita de inspección al CIDOC, cuyo resultado fue un reporte favorable para el centro.³⁰³ Sin embargo, unos comentarios de Illich al entonces obispo de Zacatecas donde aparentemente se vanagloriaba de cómo el Opus Dei no lo intimidaba y de sus conocimientos vudú, entre otras cosas, terminó en una citación de Illich en Roma para declarar ante la Congregación para la Doctrina de la Fe, el recientemente reformado Santo Oficio.³⁰⁴

Illich se convirtió en el chivo expiatorio que cargaba sobre sí toda la heterodoxia de Cuernavaca, incluso aquella con la que él no estaba de

³⁰⁰ Cfr. CIDOC-COLMEX, OCAMPO, *Entredicho*, pp. 4/2-4/27. Informe del Mons. Aguilera a Guido del Mestri, agosto 1966. Aunque Illich no fue el único que utilizó esas imágenes en tal curso, era común para él usar estas analogías como una estrategia retórica. En una carta sin fecha, probablemente de finales de los sesenta y principios de los setenta, Illich, reflexionando sobre la “autoridad del ejecutivo” y la burocracia, refería que era mejor hablar a “un grupo de putas (quienes muy frecuentemente [*sic*] dan servicios profesionalizados)” que a un “grupo de ejecutivos”. CAMENA-SMA, caja 124, exp. 22, Carta de Illich a Méndez Arceo, sin fecha [c. 1969].

³⁰¹ CAMENA-SMA, caja 15, exp. 14-3, Carta de Francis Spellman a Octaviano Márquez y Toriz, 10 de noviembre de 1967.

³⁰² CAMENA-SMA, caja 15, exp. 14-3, Carta de Méndez Arceo a Octaviano Márquez, 15 de julio de 1967; CAMENA-SMA, caja 15, exp. 14-3, Carta de Carlos Quintero Arce a Méndez Arceo, 2 de agosto de 1967. Para Méndez Arceo, el escándalo del curso era culpa de los de “obispos y superiores religiosos” que no eligen con suficiente prudencia a quienes mandan al CIDOC, que no deben ser un “sacerdote o una religiosa que no haya desarrollado una capacidad adecuada de estudio y cultura”. CAMENA-SMA, caja 4, exp. 24-2, [Borrador de] Documento sobre decisiones de Roma sobre CIDOC, [c. 1968].

³⁰³ Cfr. HARTCH, *The Prophet*, p. 74.

³⁰⁴ Cfr. DU PLESSIX, *Divine Disobedience*, pp. 303-304.

acuerdo.³⁰⁵ Ante los ojos de la derecha mexicana y, a través de ella, de la curia romana, Illich era responsable de todas las irregularidades de Cuernavaca, incluido lo acontecido en el caso del monasterio benedictino de Santa María de la Resurrección.³⁰⁶ Illich tenía muy pocas cosas en común con Lemercier y, de hecho, su relación era tensa y distante, mediada por Méndez Arceo. A Illich le parecía reprobable el experimento psicoanalítico y también le parecía imprudente la forma como Lemercier había contraído matrimonio en 1967. Como sea, ante la derecha mexicana permanecían asociados y hasta confundidos uno con otro, responsables del virus del “modernismo-progresismo”.³⁰⁷

Illich tampoco estaba de acuerdo con la influencia socialista de la naciente teología de la liberación y sus exponentes.³⁰⁸ A pesar de su estrecha amistad con los obispos Hélder Camara y con Méndez Arceo, Illich criticaba su cercanía con el socialismo. No obstante, en la imaginación de la derecha católica, Illich era un comunista y el CIDOC un centro de espionaje cubano-soviético.³⁰⁹ En la primavera de 1968, Illich y Méndez Arceo fueron acusados

³⁰⁵ En una conferencia en Casa de Lago, integrantes del MURO atacaron a Illich con tomates y huevos. ARCHBOSTON, Exp. M-2951 Rt. Rev. Illich, “Escándalo en Casa del Lago”; CAMENA-SMA, caja 14, exp. 56-22, Carta de Illich a Méndez Arceo, 17 de septiembre de 1967. Los detractores de Méndez Arceo, sostenían que había el obispo había abandonado la senda de la ortodoxia “a poco de trabar amistad con el P. Lemercier y con Mons. Ilich [sic]”. CAMENA-SMA, caja 8, exp. 32, Carta de un cura de Jumiltepec al vicario episcopal José Espín, Cuernavaca, 17 de julio de 1969.

³⁰⁶ Cfr. DU PLESSIX, *Divine Disobedience*, pp. 270-273. Du Plessix cita un artículo mexicano que dice: “Doctor Illich is one of the monks who has undergone psychoanalysis in the exmonastery”. En el cuestionario de la CDF, la segunda pregunta comenzaba: “¿Es cierto que desde 1960, especialmente por el influjo determinante del benedictino y psicoanalista P. Lemercier [...] ha existido en usted [...] un peligroso desarrollo general de ideas nuevas...? (ap. Suárez, *Cuernavaca*, p. 168).

³⁰⁷ P. Molina, *Árboles del Paraíso*, 1972, ap. CAMENA-SMA, caja 16, exp. 13, Carta de Rogelio Orozco a Méndez Arceo, 20 de enero de 1972.

³⁰⁸ El FBI describía en 1971 a Illich como un “anti-communist with a leftist-reform attitude”. SCHLESINGER-DE VRIES, caja 1, exp. 19, Memorandum de la Legación del FBI en la Ciudad de México, 26 de abril de 1971, p. 2.

³⁰⁹ CAMENA-SMA, caja 16, exp. 12-16, Carta anónima a Méndez Arceo, noviembre de 1971. Aunque el sacerdote guerrillero Camilo Torres jamás visitó CIDOC, el hecho de que fuera parte del consejo editorial de *CIF Reports* al principio de la década de los sesenta, más los rumores de la derecha católica, contribuyeron a hacer del CIF-CIDOC la mítica sede “ideológica, política y hasta militar [...] [de] organismos comunistas de Cuba, Rusia y China Comunista”, como denunciaba el líder del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), Víctor Manuel SÁNCHEZ STEINPREIS, “Maremoto Marxista”, *Heraldo de México*, 26 de abril de

por el Opus Dei y la derecha católica de haber sido autores del secuestro del arzobispo de Guatemala, Mons. Casariego. El origen de ese rumor estaba en la breve estancia en el CIDOC de Marjorie y Thomas Melville, pareja que recién había sido expulsada de la congregación religiosa de Maryknoll, y la visita de Casariego para averiguar sobre el involucramiento de los Melville en actividades subversivas. El linchamiento mediático llegó a tanto, que la Conferencia Episcopal Mexicana, con la oposición de varios, tuvo que respaldar públicamente a Méndez Arceo.³¹⁰

A Illich también se le responsabilizaba de que sacerdotes y religiosas dejaran los hábitos. El caso más notable fue el de Ceslaus Hoinacki, sacerdote dominico neoyorquino que había conocido a Illich en Puerto Rico y que se había desempeñado, desde 1963, como el capellán del CIF-CIDOC.³¹¹ No obstante que Illich se había opuesto a su matrimonio en 1967 con una exreligiosa,³¹² la derecha católica mexicana y la curia romana hacían al CIDOC y su director responsable de esto.³¹³

Además, la profusión de siglas y centros había creado una gran confusión respecto a la naturaleza del CIDOC. La curia romana parecía pensar

1977, CAMENA-SMA, caja 10, exp. 1-2. ARCHBOSTON, Exp. M-2951 Rt. Rev. Illich, Carta de Consuelo Dolly al Cardenal Cushing, 9 de diciembre de 1967.

³¹⁰ CAMENA-SMA, caja 15, exp. 8-6, Carta de Méndez Arceo a Corripio Ahumada, 24 de mayo de 1968. Cfr. DU PLESSIX, *Divine Disobedience*, pp. 304-305. Cayley, *Ivan*, p. 96. Méndez Arce participó en diversas ocasiones como mediador en secuestros cometidos por movimientos guerrilleros. Cfr. GÓMEZ, "Por la reunificación", p. 95; José REVELES, "Escalada contra Méndez Arceo. Los riesgos de ser mediador", *Proceso*, 12 de marzo de 1977.

³¹¹ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Carta de Illich a Mulcahy, 13 de mayo de 1965. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1. Carta de Rita Reed de López a Mulcahy, 18 de octubre de 1965. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Nómina de finales de 1963. Bajo el impulso de Hoinacki, y con el apoyo de Illich y Méndez Arceo, se emprendieron experimentos litúrgicos que derivaron en la famosa Misa Panamericana de Cuernavaca. CAMENA-SMA, caja 14, exp. 56-22, Carta de Illich a Méndez Arceo, 13 de julio de 1964. Después de su matrimonio, Víctor Nazario, sacerdote puertorriqueño, hizo las veces de capellán del CIDOC. CAMENA-SMA, caja 14, exp. 56-22, Carta de Illich a Méndez Arceo, 13 de enero de 1968.

³¹² Cfr. GRÜNIG, "Ivan Illich", p. 41.

³¹³ El malestar de Illich con Hoinacki se mantenía incluso en 1971, cuando no quiso recibir a Hoinacki en Cuernavaca. CAMENA-SMA, caja 15, exp. 9-15, Carta de Illich a Hoinacki, 13 de septiembre de 1971. El "matrimonio civil sacrílegamente atentado" entre Hoinacki y la religiosa María Dubar fue parte del cuestionario de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Ap. SUÁREZ, *Cuernavaca*, p. 170.

que CIDOC era el nuevo nombre del CIF,³¹⁴ el ultraderechista Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO) parecía convencido de que el CIP era la matriz del CIDOC³¹⁵ y el episcopado mexicano, como decía el arzobispo de Puebla, no comprendía la “completa naturaleza y estructura” del CIDOC y su diferencia respecto al CIF.³¹⁶

Culpado de todo esto, fue citado para dar cuenta a la Congregación para la Doctrina de la Fe en el verano de 1968. Illich se negó a responder preguntas que consideraba absurdas³¹⁷ y, cuando se hizo público un veto al CIDOC para todos los clérigos, Hollants, a petición de Illich, filtró el cuestionario a la prensa, aprovechando sus contactos y conocimiento del periodismo.³¹⁸ Finalmente, Illich renunció a sus cargos, títulos y a ejercer el sacerdocio.³¹⁹ Aunque Méndez Arceo obtuvo que Pablo VI retirara el veto al CIDOC a condición de que Illich se separara del Centro y que se sometiera la institución al CELAM, Illich se negó.³²⁰ Illich nunca renunció a su fe católica y siguió asesorando a Méndez Arceo en diversas cuestiones y, recíprocamente, buscando su consejo.³²¹

³¹⁴ Cfr. SUÁREZ, *Cuernavaca*, p. 169.

³¹⁵ Cfr. SÁNCHEZ STEINPREIS, “Maremoto Marxista dentro de la Iglesia católica”, *El Heraldo de México*, 26 de abril de 1977, SMA-CAMENA, caja 10, exp. 1-2.

³¹⁶ CAMENA-SMA, caja 15, exp. 14-3, Carta de Octaviano Márquez a Méndez Arceo, 14 de febrero de 1966.

³¹⁷ Por ejemplo, además de las preguntas referidas a los artículos, se le preguntaban cosas referentes a escándalos sexuales y de decoro moral: sobre las “reuniones nocturnas” de “sacerdotes y religiosas en las recámaras de las muchachas huéspedes o empleadas”; sobre las analogías chocantes, “ideas disparatadas e innovadoras” que suscitaron escándalo entre las “religiosas” en el curso de ISPLA de marras; que “aconseja y recomienda en las parroquias y en las conversaciones particulares con laicos y amigos el uso de las pastillas anticonceptivas”; que “quiere que las mujeres se puedan confesar sin reja en el confesionario”. Ap. SUÁREZ, *Cuernavaca*, pp. 167-177

³¹⁸ Cfr. HARTCH, *The Prophet*, p. 94.

³¹⁹ CAMENA-SMA, caja 14, exp. 56-22, Carta de Illich a Méndez Arceo, 12 de enero de 1968.

³²⁰ Cfr. DU PLESSIX, *Divine Disobedience*, pp. 313 y 320-321. Méndez Arceo sostuvo después que Pablo VI le había dicho que “Illich es un hombre extraordinario [y] hay que ayudarlo” y que el cardenal Semper, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, le había manifestado que “sólo el obispo de Cuernavaca puede ayudarlo”. CAMENA-SMA, caja 16, exp. 11-3, Carta de Méndez Arceo a Raúl Zambrano, [c. 1968].

³²¹ CAMENA-SMA, caja 14, exp. 56-22, Carta de Illich a Méndez Arceo, 5 de febrero de 1970; Carta de Illich a Méndez Arceo, 1 de marzo de 1972.

Paradójicamente, el intento de censurar y asfixiar económicamente al CIDOC resultó en el fortalecimiento del centro. Entre 1968 y 1976, fecha en que se decidió cerrar el centro por considerar que ya había cumplido sus objetivos y que la situación económica empeoraría,³²² el CIDOC se convirtió en uno de los centros globales del catolicismo crítico, recibiendo alumnos de todo el mundo. Los organismos católicos, incluidos episcopados, siguieron enviando alumnos.³²³

Como el viejo CIF, el CIDOC mantuvo como actividad principal los cursos intensivos de español con profesores nativos de Cuernavaca, complementados con seminarios especializados. Las conferencias vespertinas temáticas del CIF, llamadas *Simposio sobre América Latina*, se transformaron en el CIDOC en el Instituto para Estudios Contemporáneos de América Latina (ICLAS), una versión mexicana de la *New School for Social Research*, una institución neoyorquina paradigmática de la teoría crítica.³²⁴ Además de “El Ciclo”, una conferencia matutina para todos los alumnos del CIDOC, una impresionante variedad de cursos era impartidos en la tarde vía el ICLAS.³²⁵ En 1968, Ena Sánchez impartió el primer curso dedicado a los cambios en el rol de las mujeres latinoamericanas y sus consecuencias sobre el matrimonio.³²⁶ Ese mismo año, Hollants impartió en 1968 un curso para

³²² Cfr. CAYLEY, *Ivan Illich*, p 204; HARTCH, *The Prophet*, p. 143. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 4, Carta de Illich a George Bentz, 19 de agosto de 1970. En una mera formalidad jurídica, el CIF se disolvió al año siguiente en Nueva York. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 3. Carta de Fitzpatrick a Porter Chandler, 15 de septiembre de 1977.

³²³ Cfr. DE CERTEAU, “Cuernavaca”, pp. 437-440. “La fama de Cuernavaca ya es mundial”, escribía el provincial de los salesianos de Chile a Méndez Arceo. CAMENA-SMA, caja 15, exp. 1-10, Carta de Egidio Viganó a Méndez Arceo, 4 de enero de 1970. Un sacerdote francés, recomendando a dos colegas suyos para ser aceptados como alumnos del CIDOC, se refiere al “Centro donde se preparan los apóstoles de América Latina”. CAMENA-SMA, caja 16, exp. 8-17, Carta de Michel Chanteau a Méndez Arceo, 18 de febrero de 1970. Incluso la CIRM siguió recurriendo al CIDOC para cursos, si bien se advertía a las religiosas y religiosos mexicanos que debían “aprovechar todo su positivo contenido y detectar asimismo las aseveraciones utópicas y rechazar abiertamente las negativas, que de todo hay en él [ie CIDOC]”. *Signo*, 5:18 (1972), p. 26.

³²⁴ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1. Informe de actividades de CIC, 1964 SCHLESINGER-DE VRIES, caja 7, exp. 17. “Cuernavaca’s Maverick Monsignor”, *Mexico This Month*, agosto de 1968. La comparación, según este reportaje, es del propio Illich.

³²⁵ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 3. *CIDOC Course Catalogue, September 1968 – August 1968. Study in Cuernavaca*.

³²⁶ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 30, Nota informativa del CIDOC, 1968.

estudiantes francófonos del CIDOC.³²⁷ El primer curso relacionado a teología feminista fue impartido en 1972 por David Foy Crabtree, ministra unitarista.³²⁸

A muchos reporteros y visitantes del CIDOC les sorprendía lo estructurado y vertical que estaba el espacio que imaginaban como paraíso contracultural. Los horarios, las jerarquías y hasta los códigos de vestimenta estaban normados. Aunque Illich reforzaba mediáticamente la imagen del CIDOC como un centro que no tenía nada de académico y cuyos colaboradores no tenían títulos, lo cierto es que es que la planta de profesores era, en su mayoría, investigadores de universidades de renombre. Hollants, por ejemplo, aparece en los reportajes como una “excombatiente de la resistencia belga”, lo que opacaba románticamente su formación y experiencia académica.³²⁹ Además, el CIDOC, que siguió conservando universidades católicas, protestantes y seculares como clientes —p. ej. la Universidad Estatal de Nueva York, el Mundelein College de Loyola University Chicago, Luther College, etc.—, tenía convenios por los cuales se revalidaban los créditos de los cursos tomados por los alumnos de esas instituciones.³³⁰

En 1971, Illich renunció a cualquier cargo en el CIDOC, quedando sólo como profesor y rompiendo definitivamente todo nexo entre el CIF y el CIDOC, parte de una estrategia jurídica y financiera para proteger al nuevo centro de la jerarquía eclesiástica. Al renunciar, aclaraba que sus colaboradores estaban lo suficientemente preparados para asumir “toda la responsabilidad de las corporaciones en las que el CIDOC se dividirá”.³³¹ Se puede deducir que las tres corporaciones resultantes son el CIDOC, el CICAL y el CIP.

³²⁷ FORDHAM-FITZPATRICK, Caja 2, exp. 4, Catálogo de cursos de CIDOC, otoño 1968.

³²⁸ Cfr. HARTCH, *The Prophet*, p. 116; “Davida Foy Crabtree. Ministry of the Laity”, *United Church of Christ Files*, <http://uccfiles.com/pdf/crabtree.pdf>, consultado 15 de octubre de 2017.

³²⁹ Cfr. SCHRAG, “Ivan Illich”, p. 18. Esta descripción fue repetida en diversos reportajes de la época. Cfr. SCHLESINGER-DE VRIES, caja 7, exp. 17, “Cuernavaca’s Maverick Monsignor”, *Mexico This Month*, agosto de 1968”, p. 2.

³³⁰ FORDHAM-FITZPATRICK, Caja 2, exp. 4, Catálogo de cursos de CIDOC, otoño 1968.

³³¹ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 4, Carta de Illich a Fitzpatrick, 21 de septiembre de 1971. FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 4, “Request for the Dissolution of the Center of Inter-Cultural Formation, Inc” [c. 1977]. Traducción mía del inglés.

El ISPLA se convirtió en el Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA) y su sede fue transferida a Sudamérica, bajo el control directo del CELAM. Segundo Galilea, su director, dejó Cuernavaca y el CIP bajo el control de la diócesis local.³³² El CIDAL, por otra parte, permaneció en Cuernavaca bajo el control de la que era su secretaria general, Betsie Hollants. Hollants sostendría décadas después que abandonó el CIDOC por el “machismo” y porque “su directiva se opuso a abordar la temática específica de las mujeres”,³³³ pero otras circunstancias contribuyeron a esto. Es muy probable que Illich y el equipo del CIDOC no consideraran como una prioridad el tema de las mujeres y su situación, algo a lo que Hollants había dedicado su atención desde sus primeros proyectos periodísticos en Europa. Sin embargo, la decisión de separar al CIDAL del CIDOC parece explicarse mejor si se tiene en cuenta la reestructuración de todos los centros de Cuernavaca a finales de los sesenta con el propósito de hacerse independientes de la jerarquía eclesiástica. Aunque el CIDAL, como el CIP, siguió colaborando con el CIDOC, a partir de 1969 se convirtió, gracias a la iniciativa de Hollants, en un centro dedicado exclusivamente a la documentación y activismo de mujeres.

Conclusiones

La búsqueda de un feminismo auténticamente latinoamericano que florecería en el nuevo CIDAL en la década de los setenta tiene su raíz en los procesos analizados en este capítulo. En el CIF-CIDOC convergieron una multitud de discursos. En primer lugar, la retórica tercermundista de la época, una miscelánea ideológica que convergía en un culturalismo que denunciaba el imperialismo occidental y que planteaba romper la lógica binaria de la Guerra Fría. En el lado católico, el desarrollo integral de la doctrina social de la Iglesia que apostaba por una tercera vía entre el capitalismo liberal y el socialismo revolucionario que se inculcara en las tradiciones y cultura de cada pueblo. En

³³² CIDOC-COLMEX, *CIP Documenta*, 21 (1974), p. 3.

³³³ SUÁREZ y VAN REMMEN, *Hacia una nueva cultura feminista*, p. 10.

una línea semejante estaba la democracia cristiana europea, en cuyas redes internacionales Hollants inició y consolidó su activismo. La denuncia del CIF del esquema colonial de los programas de cooperación católica pronto derivó en el pensamiento de Illich en una crítica explícita a la modernidad occidental y sus instituciones, erigiendo lo *vernáculo* como la alternativa.

Como se verá en el siguiente capítulo, Betsie Hollants no sólo conservó las siglas de un antiguo centro al mantener el CIDAL para el nuevo proyecto dedicado al movimiento de mujeres. Sin duda resultaba conveniente aprovechar una asociación civil ya constituida ante el Estado mexicano desde principios de los sesenta, a pesar de que tuviera que abandonar la sede de Rancho Tetela y mudarse a la casa de Hollants.³³⁴ No obstante, más importante que la estrategia jurídica, resulta la continuidad discursiva entre el CIDAL que orbitaba en torno al CIF-CIDOC y el nuevo CIDAL de 1969. Desde que Stancioff dejó de colaborar con el CIF-CIDOC a mediados de los sesenta, Hollants fue la cabeza del CIDAL, procurando los clientes internacionales y locales del grupo, muchos de ellos congregaciones religiosas femeninas. Hollants conservó en el nuevo CIDAL el eje ideológico del CIF-CIDOC, específicamente, la crítica al capitalismo, la desconfianza de los modelos universales del liberalismo y el interés por articular paradigmas de desarrollo, eclesiales y, ahora, feministas, que correspondieran a lo que se consideraba eran peculiaridades culturales de los pueblos latinoamericanos. El nuevo CIDAL siguió colaborando con el CIDOC, pues Illich impartió charlas en el centro de Hollants y ambos siguieron compartiendo contactos y redes. Asimismo, mantuvo el esquema operativo del CIF, pues permaneció como una organización no gubernamental que combinó las actividades de un centro de documentación —la conformación de una biblioteca especializada y la divulgación a través de una publicación periódica— con las de una consultoría que organizaba talleres y cursos para clientes nacionales e internacionales,

³³⁴ El primer registro como “CIDAL, AC” es de 1961, el segundo como “Cidal Asociación Civil” de 1965. Cfr. SCHLESINGER-BWHBC, caja 46, exp. 11, “Consitución de asociación civil y protocolización de estatus”, Notaría 91, México.

mayoritariamente eclesiásticos, todo ahora en el eje de las mujeres latinoamericanas.

Capítulo 2. El CIDHAL, movimientos de mujeres e iniciativas internacionales

Introducción

Una vez que se constituyó como centro independiente del conglomerado del CIF-CIDOC en 1969, el CIDAL consagró sus esfuerzos en documentar y divulgar la situación de las mujeres latinoamericanas. Bajo el liderazgo de Betsie Hollants, el CIDAL mantuvo la línea discursiva del CIF-CIDOC que enfatizaba la peculiaridad cultural latinoamericana frente a los paradigmas liberales que proponían modelos universales de desarrollo, y también la forma de operar del conglomerado, combinando el centro de documentación con la asesoría de grupos y organización de talleres, seminarios y congresos.

El propósito de este capítulo es documentar y analizar las primeras fases del CIDAL como organización independiente, así como su participación con grupos internacionales hacia mediados de los setenta y su involucramiento con los movimientos populares de mujeres. Esto permite sentar las bases para profundizar en posteriores capítulos en los tres ejes de actividades del CIDHAL: el eclesiástico, el de la disidencia en materia reproductiva y el de la salud. Considero que documentar las primeras fases del CIDAL/CIDHAL permite ver cómo se convirtió en un centro del feminismo tercermundista durante los setenta y se consolidó posteriormente como centro del feminismo popular mexicano.

1. El (re)nacimiento del movimiento feminista

El movimiento feminista renació en Estados Unidos en la década de los sesenta en medio de la efervescencia del movimiento de los derechos civiles. La agenda, entre otras cosas, se centró en ese momento en denunciar la discriminación en el trabajo y en la educación, en terminar con la estereotipación mediática que promovía el sexismo y en combatir la violencia

contra las mujeres. A mediados de los setenta, los temas de sexualidad y reproducción se volvieron uno de los ejes fundamentales.

En 1966 se fundó la Organización Nacional de Mujeres (National Organization of Women, NOW), agrupación icónica del movimiento feminista liberal. Los primeros años tenía una agenda moderada que buscaba, por ejemplo, que el matrimonio fuera “compañerismo entre iguales”, pero con la incorporación de una nueva generación a finales de los sesenta más vinculada a la *New Left*, su discurso incorporó críticas al capitalismo, la heterosexualidad y la institución familiar.³³⁵ Una de las dinámicas más representativas del movimiento feminista de la época eran las *consciousness-raising sessions*, reuniones de pequeños grupos de mujeres en los que se compartían vivencias y, a través de la conversación guiada, se vinculaban las opresiones individuales con las sistémicas.³³⁶

Esto tipo de sesiones eran también representativas de la pedagogía de la época. Por ejemplo, en el caso del catolicismo latinoamericano, se llevaban a cabo talleres de lectura popular de la Biblia en las que se partía de las experiencias personales y comunitarias para interpretar las Escrituras, diagnosticar las opresiones estructurales y trazar planes de acción.³³⁷ Se trata de un interesante paralelismo entre los colectivos feministas de principios de los setenta y las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs).

Una nueva interpretación historiográfica del feminismo de la llamada ‘segunda ola’ ha cuestionado el retrato homogéneo del movimiento que se había hecho. El feminismo de los sesenta y setenta fue diverso en términos de clase, raza, preferencia sexual, procedencia geográfica e incluso religiosamente. La periodización historiográfica ha sido también revisada, poniendo en relieve las limitaciones de las metáforas de las olas por cómo

³³⁵ Cfr. SPRUILL, *Divided we stand*, pp. 18-22.

³³⁶ Cfr. MAXWELL y SHIELDS, “Toward a New Understanding”, pp. 7-8; SPRUILL, *Divided we stand*, p. 21; THOMPSON, “Multiracial Feminism”, p. 40.

³³⁷ DA SILVA GORGULHO, “Hermenéutica bíblica”, pp. 170 y ss.

invisibilizan los grupos y corrientes activos entre los periodos, así como los ejes de continuidad a lo largo de las décadas, entre otras razones.³³⁸

Aunque la producción historiográfica sobre los inicios del feminismo de esta época en México es escasa, las autoras que han estudiado el tema coinciden en la caracterización de los grupos más relevantes: se trata de pequeños colectivos de mujeres de clase media urbana, con educación superior y al tanto de los acontecimientos en Estados Unidos y Europa.³³⁹ En la época se experimentó un *boom* de publicaciones y espacios en la prensa periódica en los que se reflexionaba sobre las mujeres y se difundían algunas de las premisas del naciente movimiento feminista. Además de las colaboraciones de Rosario Castellanos en el *Excélsior*, destacan los textos de Martha Acevedo y Antonieta Rascón en el mismo periódico; las revistas *Mujeres: Expresión femenina*, de Marcelina Galindo Arce, y *La mujer de hoy*, de Cristina Pacheco. El Movimiento Nacional de Mujeres (1972), una de las primeras asociaciones civiles en promover la gratuidad y libre opción del aborto en el país, surgió de hecho por iniciativa de comunicadoras y periodistas.³⁴⁰

Según la autocrítica que algunas de sus participantes hicieron décadas después, algunos temas que caracterizaron la agenda del feminismo de la segunda ola en Europa y Estados Unidos, como el trabajo doméstico y el rol de las mujeres en el hogar y la familia, fueron menos vitales en el contexto mexicano debido, en buena medida, a que la mayoría de sus participantes pertenecían a una clase media desahogada que resolvía estos problemas con

³³⁸ Cfr. MAXWELL y SHIELDS, "Toward a New Understanding", pp. 2 y ss.; HEWITT, "Introduction", p. 5; ROTH, *Separate Roads to Feminism*, pp. 6 y ss.

³³⁹ Cfr. LAMAS, "De la protesta a la propuesta", p. 16; ESPINOSA, *Cuatro vertientes*, p. 58. La importancia de los acontecimientos en Estados Unidos es visible en los textos de Castellanos. En el *Excélsior*, por ejemplo, Rosario Castellanos difundió en 1969 y 1970 "la revuelta feminista contra el 'sexismo'" que estaba aconteciendo en Estados Unidos e Inglaterra, quejándose de que se ignorara o despreciara "este movimiento de la liberación de la mujer [...] como si estuviera ocurriendo en el más remoto de los países [...] [y] no nos concerniera en absoluto". CASTELLANOS, *Mujer*, p. 378 y 563.

³⁴⁰ Cfr. LOVERA, "Feminismo y medios", p. 527.

trabajadoras del hogar.³⁴¹ Esto hizo que los temas referentes a la sexualidad y al cuerpo, incluido el aborto y la maternidad, así como la *libertad* sexual³⁴² y la violencia ejercida contra las mujeres, fueran más preponderantes.³⁴³ El feminismo mexicano concentró sus energías en una crítica cultural al sexismo de la sociedad.³⁴⁴

La mayoría de las mujeres que participaron en estos primeros grupos anteriores a 1975 estaban vinculadas a partidos o movimientos de la izquierda política. El grupo de Mujeres en Acción Solidaria (MAS) surgió hacia 1971 bajo el liderazgo de Marta Acevedo, activista del movimiento estudiantil de 1968. Aunque la participación de mujeres como líderes del movimiento estudiantil es marginal, lo cierto es que contribuyó a su politización.³⁴⁵ En 1974, como resultado de una escisión del grupo de Acevedo, las integrantes comunistas del MAS formaron el Movimiento de Liberación de la Mujer (MLN).³⁴⁶ El MLN rechazaba el reformismo y fue fundamental en la denuncia de violencia, apoyo a trabajadoras domésticas y en luchas políticas más amplias; fue formador de grupos que después dieron pie a Colectivo de Acción Solidaria con las Empleadas Domésticas (CASED), el Centro de Apoyo a Mujeres Violadas (CAMVAC), y el Frente Nacional contra la Represión.

Por otro lado, también existieron algunos grupos en la línea del feminismo liberal de NOW. El Movimiento Nacional de Mujeres, encabezado por Esperanza Brito de Martí, quien promovía el feminismo desde mediados de la década anterior y que provenía de una familia católica conservadora, fue criticado por derecha e izquierda. Se constituyó como asociación civil y fue

³⁴¹ Cfr. ZAPATA, "El movimiento feminista", p. 74; LAU, "El nuevo movimiento", p. 16; ESPINOSA, *Cuatro vertientes*, p. 67. Rosario Castellanos ya denunciaba esto en fechas tan tempranas como 1970 cuando decía que "cuando desaparezca la última criada, el colchoncito en que ahora reposa nuestra conformidad, aparecerá la primera rebelde furibunda". CASTELLANOS, *Mujer*, p. 563.

³⁴² En esta época comienza la organización de las primeras lesbianas, a pesar de la oposición incluso dentro del propio feminismo. Cfr. CAREAGA, "Las lesbianas", p. 244.

³⁴³ Cfr. ESPINOSA, *Cuatro vertientes*, p. 70.

³⁴⁴ Cfr. LAMAS, "De la protesta a la propuesta", p. 16.

³⁴⁵ Cfr. LAU, "El nuevo feminismo", p. 18.

³⁴⁶ Cfr. OLCOTT, *International*, p. 57.

pionero en la lucha por maternidad voluntaria, encabezando la Coalición de Mujeres Feministas en 1976.³⁴⁷

2. La segunda fase del CIDAL/CIDHAL (c. 1969-1975)

El CIDAL, que sustituyó su antiguo nombre en 1974 por el de Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL),³⁴⁸ fue diseñado por Betsie Hollants a partir de sus experiencias en el periodismo de resistencia y con mujeres en Europa y Estados Unidos, pero también desde el modelo organizativo, estructura y manera de operar del proyecto de Illich.

Las principales actividades del CIDOC eran la documentación — entendida como la recopilación, traducción y envío a suscriptores de material especializado publicado en revistas de todo el mundo— y la educación no escolarizada a través de cursos, seminarios y encuentros internacionales. Tanto el CIDOC como el CIDHAL son parte de la profusión global de Organizaciones No Gubernamentales de las décadas de los sesenta y setenta vinculadas a nuevos movimientos sociales como el ambientalismo, el pacifismo y, por supuesto, el feminismo.³⁴⁹ Teniendo ambos como eje la documentación, participaron de la *política de la información* del activismo transnacional.³⁵⁰

La primera fase del CIDHAL corresponde a su actividad como asociación civil satélite del CIF-CIDOC en los sesenta.³⁵¹ En la segunda etapa, correspondiente a la década de los setenta, el CIDHAL continuó con los ejes

³⁴⁷ Cfr. OLCOTT, *International*, pp. 59, 202.

³⁴⁸ El cambio de nombre se hizo para evitar confusiones con “una nueva organización internacional masculina que reúne a todos los religiosos de la Orden de Santo Domingo [y que] ha tomado el nombre [...] sin consultarlo con nosotras que estábamos viviendo legalmente bajo ese nombre por cinco años”. ACIDHAL, *Boletín documental sobre mujeres*, 4:4 (1974), p. 8. En adelante, me referiré a la asociación como CIDHAL.

³⁴⁹ Cfr. DAVIES, *NGOs*, p. 144

³⁵⁰ “*Information politics*, or the ability to quickly and credibly generate politically usable information and move it to where it will have the most impact”. KECK y SIKKINK, *Activists beyond Borders*, “1. Transnational Advocacy Networks in International Politics: Introduction”.

³⁵¹ Véase capítulo 1.

de actividad del CIDOC, pero ahora sobre temas referentes a la situación de las mujeres latinoamericanas y de las mujeres en las iglesias cristianas.

Aunque desde el primer año se hizo énfasis en las publicaciones del CIDHAL de que se trataba de una “asociación civil mexicana *independiente de cualquier otra organización en el país y fuera de él*”³⁵² y se llegó a precisar que desempeñaban sus actividades “independientemente de cualquier ideología política o religiosa”,³⁵³ una simple ojeada a los índices de sus publicaciones y a los registros de sus actividades y proyectos permiten concluir que, al menos hasta mediados de los setenta, el CIDHAL estaba concentrado en temas cristianos. Esto se puede explicar por la ebullición del mundo católico latinoamericano del momento, donde la teología de la liberación nacía, pero también por el perfil de las colaboradoras de la asociación.

2.1. Las colaboradoras del CIDHAL

Las integrantes del CIDHAL en esta fase pueden ser clasificadas, *grosso modo*, en dos grupos. El primero está constituido por mujeres cristianas vinculadas directamente a las instituciones eclesásticas.

Entre ellas, destacó la hermana Marie-Noëlle Monteil, quien colaboró con el CIDHAL desde su refundación como centro feminista hasta la década de los ochenta. Era cercana a Méndez Arceo, Betsie Hollants e Imelda Tijerina.³⁵⁴ Fue fundadora de varios de los grupos que se desprendieron del CIDHAL —como Mujeres para el Diálogo—³⁵⁵ y participó en prácticamente todos los proyectos editoriales de la asociación.³⁵⁶ El perfil de Monteil se asemeja notablemente al de Hollants: europeas, pertenecientes a la misma generación, políglotas y con una red de contactos internacionales gracias a su experiencia previa a Cuernavaca. Aún más, Monteil pertenecía a la misma

³⁵² ACIDHAL. *Boletín Documental sobre la mujer*, 1:1 (1970), p. 1. Cursivas mías.

³⁵³ ACIDHAL. Exp. *Mujeres y obispos*, 1978, sp.

³⁵⁴ CAMENA-SMA, caja 8, expediente 15, p. 1. Nota de Marie-Noëlle Monteil a Sergio Méndez Arceo, 20 de octubre de 1982.

³⁵⁵ Véase capítulo 3.

³⁵⁶ Desde el *Boletín Documental sobre las Mujeres* (4:3 [1974]), las exp.s populares (cfr. ACIDHAL *Fem*, 5:20 (1981-1982), p. 57.

congregación a la que ingresó Hollants a los ochenta años y que algunos han relacionado con el feminismo al interior de la Iglesia.³⁵⁷ Monteil también tenía una trayectoria global y multicultural antes de establecerse en México.³⁵⁸

Monteil concebía el feminismo como un compromiso con las luchas populares y como una reivindicación espiritual del polo ‘femenino’. En un texto autobiográfico, proponía un “ecumenismo planetario con su dimensión transeclesial e intercultural” en el que “la mujer y el varón asuman el elemento femenino de la Realidad”.³⁵⁹ También llamaba a “la disolución de la civilización masculina” y a valorar la “irrupción de la ‘conciencia de madre’ en el mundo y el varón”.³⁶⁰ Con el “polo femenino”, el “elemento femenino de la Realidad” y la “conciencia de la madre”, Monteil aludía elípticamente a los atributos tradicionales de lo femenino en el discurso católico relacionados con el cuidado maternal.

La propuesta de Monteil era muy cercana al discurso de teólogos como Leonardo Boff, una de las primeras fases de la teología feminista latinoamericana en la que se buscaba reivindicar lo femenino sin cuestionar los atributos tradicionales de la femineidad y la masculinidad.³⁶¹ Aunque

³⁵⁷ La más destacada teóloga feminista latinoamericana, Ivone Gebara (1944), pertenece a esta congregación hasta el día de hoy (cfr. Rosado-Nunes, “Teología feminista”). La congregación ha formado liderazgos en el mundo francófono, incluyendo excolonias (Cfr. MANUEL, “La Congrégation”, pp. 14-19).

³⁵⁸ Pertenecía a una familia aristocrática francesa cuyos viajes —su padre fue administrador colonial en África— la habían puesto en contacto desde su niñez con culturas no occidentales y con religiones distintas al catolicismo. Fue misionera en Vietnam desde antes de la Segunda Guerra Mundial y hasta que este territorio dejó de ser colonia francesa (c. 1954). Después de una estancia en Hong Kong, llegó a México, donde comenzó a trabajar con grupos de sectores populares. En un texto autobiográfico tardío (c. 1990) que compartió a Méndez Arceo, con quien tenía una relación estrecha de amistad, reflexionó sobre su experiencia multicultural y cómo eso la facultó para adquirir una “visión global del problema” de las mujeres y una crítica al “funcionamiento del colonialismo”, reconociendo el privilegio de ser “religiosa blanca y francesa” en Vietnam, Hong Kong y México. CAMENA-SMA, caja 44, expediente 24, Marie-Noëlle Monteil, “¿Ha existido la Tolerancia? ¿Existe hoy la Tolerancia? ¿Existirá mañana la Tolerancia? Sí, pero al servicio de la humanidad libre, una y diversa”, copia mecanografiada, c. 1990, pp. 1 y 8.

³⁵⁹ CAMENA-SMA, caja 44, expediente 24, Marie-Noëlle Monteil, “¿Ha existido la Tolerancia?”, p. 26.

³⁶⁰ CAMENA-SMA, caja 8, expediente 15, p. 1. Nota de Marie-Noëlle Monteil a Sergio Méndez Arceo, 20 de octubre de 1982.

³⁶¹ “Lo femenino nos hace ver otra forma distinta de ser humano y civilizado. Los últimos milenios han estado marcados por el predominio de lo masculino [...] caracterizado principalmente por el *logos*, por la racionalidad y el concepto [...] Mediante lo femenino

estuvo involucrada con sectores populares y su discurso se transformó hacia finales de los ochenta en una denuncia del colonialismo, la generación más joven del CIDHAL en la época percibía que Monteil reproducía involuntariamente prácticas condescendientes y colonialistas.³⁶²

De la misma generación que Monteil y Hollants, Marian Derby colaboró en el CIDHAL durante los setenta. Su puesto oficial en 1974 era el de responsable de “Relaciones Ecuménicas y Administración”. Derby, misionera de la Iglesia Metodista Unida de Estados Unidos, pertenecía a la ola de voluntarias protestantes que, bajo el impulso del feminismo, viajaron al Tercer Mundo para fomentar liderazgos de mujeres.³⁶³ Gracias sus redes, el CIDHAL se benefició de recursos y colaboraciones con organismos como el Consejo Mundial de Iglesias. En 1976, el CIDHAL firmó un convenio de colaboración con la Junta de Ministerios Globales de los metodistas estadounidenses que derivó en estancias profesionales de misioneras.³⁶⁴ Durante la década de los setenta, el CIDHAL recibió constantemente visitas y colaboraciones editoriales de esta Iglesia, así como recursos para proyectos.³⁶⁵

podemos capacitarnos para otro tipo de relaciones más fraternales, más tiernas y más solidarias con nuestras raíces cósmicas y telúricas”. BOFF, *El rostro materno de Dios*, p. 294.

³⁶² Entrevista a Sylvia Marcos. Esto se confirma revisando algunas de sus publicaciones. En un reporte etnográfico sobre las campesinas de Mexicali que elaboró para el *Boletín Documental sobre las Mujeres* –4:3 (1974)–, describe “algunos rasgos que se encuentran en todas las mujeres de esta región: impersonalidad, silencio, DESCONFIANZA, enajenación, como un color gris” (p.34). Marcos extiende esta observación a Hollants y Derby.

³⁶³ Cfr. GRIFFITH, “The Generous Side of Christian Faith”, pp. 83-84.

³⁶⁴ Cfr. ACIDHAL, *Cidhal Noticias*, 4:1 (1976), p. 2. Destaca Cherie White, antropóloga de formación y de origen estadounidense, que vivió en Chile y Estados Unidos antes de establecerse definitivamente en México. Se desempeñó como profesora del Seminario Metodista en México, activa en el feminismo cristiano, los derechos humanos y en la conformación de redes entre los metodistas estadounidenses y mexicanos. Recientemente regresó a vivir a Estados Unidos. Cfr. Cherie WHITE, “News to Supporting Churches From Cherie White, Mexico City”, *The Messenger* (2008, noviembre), p. 8, disponible en: <http://www.umcv.org/documents/11-01-08.pdf>, consultado 20 de junio de 2017.

³⁶⁵ Cfr. ACIDHAL *Boletín documental sobre la mujer*, 2:3 (1972); *Cidhal Noticias*, 4:1 (1976), p. 4; *Cidhal News* (1977, junio), p. 4. Vía Hollants, procuraron acercarse al obispo Méndez Arceo. CAMENA-SMA, Carta de Elisabeth Hollants a Sergio Méndez Arceo, caja 117, expediente 41, 15 de junio de 1975. Al parecer, 28 mujeres protestantes, la mayoría metodistas estadounidenses, habían viajado a México para asistir a la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer de la ONU celebrada en la capital en 1975. Pidieron a Hollants que intercediera para que el obispo de Cuernavaca las recibiera y dedicara la homilía del 22 de junio al Año de la Mujer y a los esfuerzos de los grupos católicos y metodistas por la “promoción” de las mujeres.

Aurelia Guadalupe Sánchez Morales, religiosa católica y Licenciada en Ciencias Sociales, también destacó en esta fase del CIDHAL.³⁶⁶ Aurelia se desempeñó como directora de la asociación, cargo que le hacía representar al CIDHAL en comunicados oficiales, y como “responsable de Relaciones Latinoamericanas” y encargada de “Encuentros”.³⁶⁷

Aunque no parecen haber sido asociadas del CIDHAL, otras católicas colaboraban frecuentemente con el centro y con Hollants, como las Hermanas del Servicio Social.³⁶⁸ Otro tanto se puede decir de María del Carmen Elú y Luis Leñero, un matrimonio católico que fundó el Instituto Mexicano de Estudios Sociales (IMES). El IMES se dedicó desde los sesenta a estudiar la transformación de los valores y hábitos de los católicos, en buena medida derivada de los cambios demográficos generales del país.³⁶⁹ Los estudios del IMES fueron divulgados en las publicaciones del CIDHAL porque contribuían a argumentar el disenso católico a la doctrina oficial en cuestiones de control de natalidad, reproducción y sexualidad.³⁷⁰

En el grupo de mujeres cristianas cercanas al CIDHAL destaca Yolanda Lallande. Lallande fue una colaboradora externa del CIDHAL, pero no parece haber sido parte de la asociación. Llegó en 1977 a Cuernavaca e inmediatamente buscó acercarse al obispo Méndez Arceo,³⁷¹ quien muy probablemente le presentó a Betsie Hollants, con quien intercambió diversas cartas.³⁷² Se trataba, según Hollants, de la primera mujer laica en haber

³⁶⁶ ACIDHAL, *Boletín documental sobre las mujeres*, 4:4 (1974), p. 63.

³⁶⁷ ACIDHAL, *Boletín documental sobre las mujeres*, 4:2 (1974), p. 1.

³⁶⁸ Destacan Ymelda Tijerina Tristain y Leonor Aída Concha (n. 1933). Cfr. ACIDHAL, *Boletín documental sobre la mujer*, 2:4 (1972). “Vida religiosa y situación sociopolítica en América Latina”; *Fem*, 2:8 (1978), p. 47.

³⁶⁹ Cfr. RODRÍGUEZ KURI, “Secretos de la idiosincrasia”, p. 35. Entre las publicaciones del IMES, destacan: Maldonado, *Los católicos y la planeación familiar*, de 1969; ELÚ DE LEÑERO, *¿Hacia dónde va la mujer mexicana?*, de 1969; y ELÚ DE LEÑERO, *Mujeres que hablan: implicaciones psico-sociales en el uso de métodos anticonceptivos*, de 1971.

³⁷⁰ ACIDHAL, *Boletín documental sobre las mujeres*, 3:3 (1973); 3:4 (1973); 4:3 (1974).

³⁷¹ CAMENA-SMA, caja 18, expediente 13-4, Carta de Yolanda A. de Lallande a Sergio Méndez Arceo, 6 de agosto de 1977.

³⁷² A mediados de 1978, Hollants envió a Lallande un artículo publicado en *Le Monde* referente a las reformas promovidas por Pablo VI que permitían mayor poder e influencia a la mujer dentro de la Iglesia. Lallande respondió a Hollants que, aunque había disfrutado del artículo, sostenía que “hace falta más acción que literatura” y que “Teresa y Catalina”, las dos santas que Pablo VI acababa de declarar doctoras de la Iglesia (cfr. Cfr. Pablo VI, “Lettera apostolica

estudiado el bachillerato canónico —equivalente a una licenciatura— en Teología, título que le había otorgado la Universidad Iberoamericana.³⁷³ Antes de establecerse en Cuernavaca, había vivido en Estados Unidos, de donde era originario su esposo.³⁷⁴ Según su propio testimonio, en Cuernavaca era líder de dos Comunidades Eclesiales de Base —en una colonia pobre y en un leprosario—, donde se desempeñaba *de facto* como sacerdote con el apoyo de Méndez Arceo.³⁷⁵ En 1978, acompañó a Hollants al encuentro de la Women Ordination Conference celebrado en Baltimore, Estados Unidos.³⁷⁶

El segundo grupo de colaboradoras del CIDHAL durante esta segunda fase corresponde a escritoras y académicas interesadas en los movimientos de mujeres. La mayoría pertenecía a una generación apenas más joven que la de Betsie Hollants. A través de ellas, Hollants estableció vínculos con los medios intelectuales mexicanos del momento.

A este grupo pertenece Perla Ortiz Monasterio, una psicóloga clínica cuya familia había destacado en el medio artístico mexicano,³⁷⁷ y cuyo puesto oficial en el CIDHAL era de “presidenta”.³⁷⁸ Su esposo era el arquitecto Ricardo de Robina, especializado en restauración y coautor del reacondicionamiento de la Catedral de Cuernavaca impulsado por Méndez Arceo.³⁷⁹ Se trataba de un matrimonio muy cercano al obispo de Cuernavaca.³⁸⁰

Multiformis sapientia Dei”; Pablo VI, “Lettera apostolica *Mirabilis in Ecclesia Deus*”), no se esperaban a que los cambios vinieran de los papas, sino que “no pidieron permiso” y actuaron con “responsabilidad y audacia”. ACIDHAL, Caja sin número, Carta de Yolanda Lallande a Elisabeth Hollants, c. septiembre de 1978.

³⁷³ MARQUETTE-WOC, serie 8, caja 1, folder 9: *New Woman, New Church*, p. 64.

³⁷⁴ MARQUETTE-WOC, serie 3, caja 2, exp. 1, Bader Papa, Mary, “Lallande: ‘First, serve oppressed’; Hollants: ‘No women mentioned’”, *National Catholic Reporter*, 22 de diciembre de 1978.

³⁷⁵ De lo único que se abstenía era de consagrar hostias, pues las ‘robaba’ de la catedral. Cfr. ACIDHAL, caja sin número, Texto mecanografiado “Why insist on ordination of women, now?”, *The Catholic Connection*.

³⁷⁶ Véase el capítulo 3 de esta tesis.

³⁷⁷ Cfr. VILAR, “La pareja”, p. 151. Perla Ortiz Monasterio era hermana del arquitecto Jaime Ortiz Monasterio (1928-2001).

³⁷⁸ ACIDHAL, *Boletín documental sobre las mujeres*, 4:2 (1974), p. 1.

³⁷⁹ Cfr. ESPINO ARMENDÁRIZ, “Vandalismo embellecedor”, p. 20.

³⁸⁰ CAMENA-SMA, caja 17, expediente 13-6, Carta de Carmelina Ortiz Monasterio a Méndez Arceo, 30 de julio de 1973.

Sin ser asociadas, otras mujeres con perfiles similares colaboraron esporádicamente con el CIDHAL. Ninguna de ellas tenía el catolicismo como eje toral de sus reflexiones y activismo, pero mantuvieron a lo largo de los años contacto estrecho con el CIDHAL y Betsie Hollants. Destaca Elena Lazo de Mendizábal, mejor conocida como Elena Urrutia (1932-2015), una periodista que fue en los ochenta la principal interlocutora de Hollants para proyectos de estudio sobre las mujeres. Aunque la mayor parte de su trayectoria profesional transcurrió en el ámbito del periodismo, la literatura y la academia, Urrutia abordó temas referentes al catolicismo.³⁸¹ Otro perfil similar es el de Alaíde Foppa (1914-1980). Casada con el cónsul guatemalteco Alfonso Solórzano, Foppa fue una poeta y académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).³⁸² Colaboró con textos de crítica de arte y literatura en el *Boletín documental de las mujeres* del CIDHAL.³⁸³

En esta fase del CIDHAL también se incorporó al equipo Sylvia Marcos. Marcos se diferencia del resto de las integrantes del CIDHAL de esta época por pertenecer a una generación más joven. Comenzó impartiendo cursos sobre la situación de las mujeres en México en el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC). Desde 1972 y hasta 1976, fecha del cierre del CIDOC, Marcos y su esposo, el arquitecto Jean Robert (n. 1937), colaboraron con el centro de Iván Illich. Como otras integrantes del CIDHAL, Marcos es psicóloga clínica, pero se interesó pronto en la historia de los pueblos originarios de Mesoamérica y sus concepciones sobre la diferencia sexual antes y después de la Conquista. Hacia 1973, Betsie Hollants la invitó a hacerse cargo del Centro de Documentación del CIDHAL con el fin de sistematizar el acervo sobre estudios de las mujeres y religión que había recopilado en años previos. Marcos se convertiría con el paso de los años en

³⁸¹ Cfr. TINAT, "Elena Urrutia", p. 19. En 1981, publicó en *Fem* una elogiosa reseña sobre la obra de Boff. Cfr. ELENA URRUTIA, "El rostro materno de Dios", *Fem*, 5:20 (1981-1982), p. 103.

³⁸² Cfr. PONIATOWSKA, "Alaíde Foppa", pp. 4-15.

³⁸³ ACIDHAL, *Boletín documental sobre las mujeres*, 4:2 (1974); 4:3 (1974).

un personaje clave del feminismo católico y sus redes nacionales e internacionales.³⁸⁴

2.2. El discurso del CIDHAL

La noción de un modo de ser específicamente femenino acompañó toda la trayectoria de Hollants. En una entrevista elaborada en el Distrito Federal en 1991,³⁸⁵ Hollants decía que el periodismo feminista consistía en apartarse de “recetas de cocina”, pero insistía en que había que “escribir como mujer y para la mujer”. Si se contrasta esto con la primera fase de la teología feminista, se puede deducir que para Hollants escribir “desde la femineidad” significa recurrir a un estilo que recupere las emociones, que renuncie a la violencia, que apueste por el cuidado y otros atributos tradicionales de lo femenino en el discurso católico.

Este discurso fue promovido en la principal publicación periódica del CIDHAL en esta fase: el *Boletín Documental sobre la Mujer*.³⁸⁶ El *Boletín* fue una revista trimestral que difundía traducciones de teólogos y académicos internacionales y artículos de pares latinoamericanos en sus cuatro años de existencia (1970-1974). La intención era “poner textos, publicados en distintos países del mundo, a disposición de [...] quienes, por su situación de responsabilidad, corresponde reflexionar sobre los cambios sociales”³⁸⁷ referentes a la mujer. El *Boletín* se enviaba a los suscriptores nacionales e internacionales del CIDHAL, la mayoría intelectuales o personas vinculadas a la academia y con intereses en el cristianismo, algunos con responsabilidades pastorales o al frente de la organización de grupos.

El discurso de colaboración y complementariedad entre varones y mujeres quedaba refrendado desde la primera página del primer *Boletín*. Ahí

³⁸⁴ Entrevista con Sylvia Marcos. Véase capítulo 4.

³⁸⁵ ACIDHAL, Caja sin número, Celis Carbajal y Mallard Pruneda, “Cuesta arriba por la vida. Una entrevistadora entrevistada”, marzo 1991.

³⁸⁶ ACIDHAL, *Boletín documental...*, vol. 3, núm. 1, año 1972 [*sic* por 1973], p. 1. El nombre fue cambiado a partir del ejemplar 9 a *Boletín Documental sobre las Mujeres* para ser, según declararon, menos “abstracto”.

³⁸⁷ ACIDHAL, *Boletín documental...*, vol. 1, núm. 1, año 1970.

se establecía la misión y características de la naciente organización como la búsqueda de un desarrollo “integral”, “humano y humanizador” —en claro eco de la *Carta Pastoral sobre el Desarrollo e Integración del País* publicada por el episcopado mexicano en 1968—³⁸⁸ para las “dos formas genéricas de la humanidad: la mujer y el hombre”. El comité editorial del CIDHAL reconocía que priorizaban en su trabajo a las mujeres, pero destacaban que no excluían a los varones: “URGE empezar por la mujer, sí, pero no por eso se olvidará al hombre, ni a la pareja humana”.³⁸⁹

A tono con el feminismo negro que por entonces se desarrollaba en Estados Unidos,³⁹⁰ la colaboración entre varones y mujeres se refrendó en todas las publicaciones de los setenta del CIDHAL, casi siempre en el marco de una lucha contra el capitalismo. Se reprodujeron varios artículos y conferencias del protestante André Dumas —que visitó el Instituto Francés de América Latina (IFAL) de la Ciudad de México en varias ocasiones—,³⁹¹ cuyo discurso teológico moral giraba en torno a la relación horizontal de pareja entre hombre y mujer, donde “dos seres profundamente parecidos y sin embargo diferentes” se acompañaban en un *compañerismo trepidante*.³⁹² Esta tercera vía apostaba por ser un camino intermedio entre el discurso tradicional católico de veta aristotélica-tomista que consideraba a la mujer como una naturaleza imperfecta y el feminismo radical de Estados Unidos, que algunas católicas que colaboraron con el CIDHAL consideraban sorprendentemente como una fase ya “superada”.³⁹³

³⁸⁸ CIDOC-COLMEX, *Ap. Servir*, 4 (abril 1968), p. 109. Véase capítulo 1.

³⁸⁹ ACIDHAL. *Boletín documental sobre la mujer*, 1:1 (1970), p. 1. En 1976, se consideraba que este primer número había sido la publicación que más “había calado” en el público. Cfr. ACIDHAL, *Cidhal Noticias* (1976, septiembre), p. 2.

³⁹⁰ “Black women are not resentful of the rise to power of black men. We welcome it. We see in it the eventual liberation of all black people from this oppressive System of capitalism [...] We are talking about the total involvement of every man, woman, and child [...] We need our whole army out there dealing with the enemy, and not half an army”. BEAL, “Double Jeopardy” (1969), pp. 343-344.

³⁹¹ CIDOC-COLMEX. *Estudios Ecuménicos*, 1:17 (1973), p. 45.

³⁹² La expresión es de Francine Dumas, esposa de André, y también teóloga colaboradora del CIDHAL. ACIDHAL. *Boletín documental sobre la mujer*, 1:1 (1970), pp. 1 y 30.

³⁹³ ACIDHAL. Simmons, Lydia, “Problemas de ética social...”, *Boletín documental sobre la mujer*, 1:3 (1971), p. 38.

El espacio privilegiado para analizar y criticar la colaboración entre varones y mujeres era la familia. Tal y como se ve en los textos contemporáneos de Rosario Castellanos,³⁹⁴ una autora cuyos artículos fueron frecuentemente difundidos en las publicaciones del CIDHAL,³⁹⁵ el feminismo de la segunda ola tuvo como uno de sus pilares la crítica a la institución familiar y el rechazo a la reducción de las identidades femeninas a la *maternidad*. En esta línea, las críticas más suaves a la familia que encontraron foro en el CIDHAL denunciaban la dominación del esposo-padre sin profundizar mucho en los roles tradicionales. Otras más incisivas denunciaban la “familia nuclear burguesa” como anticristiana y, aunque advertían en contra de basar la “lucha por la liberación en una negación de las diferencias”, pedían nuevos modelos familiares multinucleares con fluidez de roles, donde se viera a la mujer que “sale y viene” y al hombre “con delantal y escoba”.³⁹⁶ Buscar nuevos tipos de familia o incluso pensar en unidades sociales que las sustituyesen era común en los feminismos de la época.³⁹⁷ Este feminismo de la colaboración entre varones y mujeres desde su respectiva especificidad coexistía en el CIDHAL con discursos que cuestionaban cómo los “mitos” de la mujer “naturalizaban” fenómenos sociales para hacer una esencia de lo “eterno femenino”.³⁹⁸

En la medida en que la primera generación del CIDHAL se mantuvo activa —notablemente, Monteil y Hollants—, el discurso religioso de la complementariedad se sostuvo. El CIDHAL tuvo durante los setenta y ochenta estrecho contacto con la diócesis de Cuernavaca y su obispo. Méndez Arceo fue el referente de la izquierda católica nacional y de los movimientos populares cuernavaquenses hasta su muerte en 1992.³⁹⁹ Hollants estuvo en comunicación con el obispo y sus sacerdotes durante los setenta y ochenta

³⁹⁴ Cfr. CANO, “The Feminist Debate in Mexico”.

³⁹⁵ Cfr. ACIDHAL, *Boletín documental sobre la mujer*, 2:4 (1972).

³⁹⁶ Palabras del teólogo estadounidense Harvey Cox, ACIDHAL, *Boletín documental sobre las mujeres*, 3:1 (1972 [1973]), pp. 45-48.

³⁹⁷ Cfr. MORGAN, “Introduction: The Women’s Revolution”, pp. XXXII-XXXIII.

³⁹⁸ ACIDHAL *Boletín documental sobre la mujer*, 2:3 (1972), p. 27. Cfr. *Boletín documental sobre la mujer*, 1:4 (1971), p. 15.

³⁹⁹ Cfr. PUENTE LUTTEROTH, “Sergio Méndez Arceo”, p. 498.

para establecer distintos proyectos de colaboración.⁴⁰⁰ Con frecuencia, Hollants intercedía a favor de sus contactos internacionales para que Méndez Arceo los apoyara públicamente en una de sus concurridas homilías dominicales⁴⁰¹ o buscaba cartas de recomendación del obispo para que CIDHAL y los grupos que apoyaba obtuvieran recursos de fundaciones internacionales.⁴⁰² En reciprocidad, las asociadas del CIDHAL lo visitaban frecuentemente y le manifestaban su apoyo, especialmente en el contexto de su renuncia (1982). Difundieron ampliamente algunos de los discursos de Méndez Arceo, sobre todo dos: uno donde se declaraba feminista⁴⁰³ y la homilía pronunciada en la Basílica de Guadalupe en 1981 en la llamaba a expurgar a las Escrituras del “antifeminismo [...] [de la] sociedad ambiental, sea romana, helénica, que de cualquier parte”.⁴⁰⁴

Además de los proyectos eclesiales en torno a la ordenación de mujeres, el encuentro del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Puebla (1979) y la participación en los talleres de “Patriarcado e Iglesia” en el seno del III Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe de Lima (1983), quizá el logro más relevante del CIDHAL en la agenda eclesiástica fue visibilizar ante las feministas mexicanas el disenso al interior del catolicismo. Así, en 1982 *Fem* dedicó un número entero a la “Iglesia y la mujer”, con textos de Monteil, Leonor Aída Concha, Rosemary Radford Ruether y María Pilar

⁴⁰⁰ Por ejemplo, la recomendación laboral de una secretaria por parte del Pbro. Rogelio Orozco (ACIDHAL, Caja sin número, Carta de Rogelio Orozco a Hollants, Cuernavaca, 7 de febrero de 1977) o la solicitud de colaboración de Hollants a los párrocos para iniciar grupos de reflexión con los viejos y viejas de cada parroquia. ACIDHAL, Caja sin número, Carta a párrocos de Cuernavaca de Betsie Hollants, Cuernavaca 12 de enero de 1977. Cfr. ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 1, 13 de enero de 1983.

⁴⁰¹ Así, intercedió para que, entre otros, se entrevistaran con él: Rosemary Radford Ruether (CAMENA-SMA caja 117, expediente 41, Carta de Elisabeth Hollants a Sergio Méndez Arceo, 15 de junio de 1975; *ídem* del 17 de agosto de 1983), las directivas de la Unión Mundial de Organizaciones de Mujeres Católicas (*ídem* del 28 de septiembre de 1974) y de Amnistía Internacional (*ídem* del 5 de diciembre de 1976; Carta del CIDHAL a Méndez Arceo, 29 de noviembre de 1976).

⁴⁰² Apoyó por ejemplo la creación de una Caja Popular impulsada por CIDHAL (ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 1, 4 de marzo de 1982),

⁴⁰³ ACIDHAL, *Cidhal Noticias*, (1982, agosto), p. 1.

⁴⁰⁴ MÉNDEZ ARCEO, *Compromiso cristiano*, 1, p. 95. Monteil le escribió para decirle que ella buscaría “dar a conocer” dicha homilía porque “la creo muy importante”. CAMENA-SMA, caja 8, expediente 15, Mensaje de Marie-Noëlle Monteil a Sergio Méndez Arceo, 20 de octubre de 1982.

Aquino.⁴⁰⁵ En dicho número, las editoras, algunas cercanas a Hollants –Urrutia y Foppa, desaparecida desde 1980—, reconocían “los esfuerzos que se realizan en los distintos sectores de las iglesias cristianas para la formulación de teologías no patriarcales”.⁴⁰⁶

3. La tercera fase del CIDHAL: centro del feminismo popular (c. 1975-1990)

Hacia mediados de los setenta, el aumento desordenado de las ciudades del país evidenció las desigualdades sociales del modelo económico. Una tasa de natalidad elevada y la migración del campo a la ciudad provocaron una explosión demográfica urbana. Aunque las administraciones de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) y José López Portillo (1976-1982) incrementaron el gasto social con el fin de compensar una cada vez mayor falta de legitimidad política, los “marginados”, como fueron llamados en la época los sectores poblacionales que no se beneficiaron del crecimiento económico de los años previos, comenzaron a organizarse.⁴⁰⁷ A falta de vivienda asequible, las invasiones de terrenos fueron cada vez más frecuentes, creando en las ciudades más grandes del país asentamientos irregulares sin servicios y sujetos a las redes clientelares del régimen. El proceso de reorganización urbana emprendido hacia mediados de la década, cuyo proyecto insignia fueron los ejes viales del Distrito Federal, generó más desplazamientos. Hacia principios de la década de los ochenta, con el inicio de la administración de Miguel de la Madrid (1982-1988), se agudizó aún más la precarización en las colonias populares como consecuencia de la crisis económica de 1982 y el terremoto de la Ciudad de México de 1985.⁴⁰⁸

Estas tensiones generaron nuevos movimientos sociales que no estaban articulados desde posiciones de clase, sino desde la territorialidad.

⁴⁰⁵ El número estuvo coordinado por Teresita de Barbieri, quien agradeció la “escritura de artículos [...] [la] orientación, información y documentos [...] [de] Leonor Aída Concha, Betsy Holland [sic] e Itziar [sic] Lozano”. *Fem*, 5:20 (1981-1982), p. 10.

⁴⁰⁶ *Fem*, 5:20 (1981-1982), p. 6.

⁴⁰⁷ Cfr. BRACHET-MÁRQUEZ y SHERRARD, “Political Change”, pp. 1297-1298.

⁴⁰⁸ PERLÓ y SCHEINGART, “Movimientos sociales”, pp. 113-115.

Conforme avanzó la década, los grupos populares locales, hasta entonces dispersos, se organizaron para conformar un movimiento nacional popular amplio. En este proceso organizativo, que derivó en la creación de frentes y coordinadoras hacia los ochenta, fue fundamental la participación de militantes de partidos de izquierda, estudiantes y comunidades cristianas populares vinculadas a la teología de la liberación.⁴⁰⁹

Las mujeres ocuparon un lugar destacado en el movimiento popular. La politización de la *territorialidad cotidiana* (Massolo) puso a las madres, trabajadoras domésticas y colonas al frente de la lucha por la subsistencia urbana.⁴¹⁰ Se trata de una movilización que parte de los roles tradicionales de género —las madres que defienden el bienestar de la familia— y, por lo tanto, no puede ser calificada sin más como feminista. Sin embargo, los conflictos de género vividos al interior del movimiento popular posibilitaron que los liderazgos femeninos concibieran las desigualdades entre varones y mujeres como un problema político.⁴¹¹ Por estas razones, los grupos feministas de la época se vincularon al movimiento popular. A mediados de los setenta, el CIDHAL, por su estrecho vínculo con las redes populares de las Comunidades Eclesiales de Base y con liderazgos nacionales de la izquierda popular tenía experiencia y vocación para vincularse con los nuevos movimientos. El interés en la situación de campesinas, obreras, trabajadoras domésticas y colonas hizo incluso que las publicaciones y los talleres del CIDHAL cambiaran de enfoque y privilegieran el discurso del feminismo popular.

Otro suceso clave que marca la transición de fases del CIDHAL es el golpe militar al gobierno socialista de Salvador Allende en Chile en 1973. El gobierno echeverrista condenó el golpe, se solidarizó con el gobierno de la Unidad Popular y recibió en México a los exiliados políticos. Sergio Méndez Arceo, que participaba activamente en el Movimiento de Cristianos por el

⁴⁰⁹ BENNET, "Orígenes del Movimiento Urbano", pp. 89-92; PERLÓ y SCHEINGART, "Movimientos sociales", p. 117; CONCHA *et al.*, *La participación de los cristianos*, pp. 233 y ss.

⁴¹⁰ MASSOLO, "Políticas de barrio", p. 167.

⁴¹¹ Cfr. ALVAREZ, *Engendering democracy*, pp. 68-69.

Socialismo (1971),⁴¹² se encargó de que mujeres ligadas a Allende encontraran refugio y apoyo en Cuernavaca. A instancias de Hollants,⁴¹³ Méndez Arceo se refirió en la homilía del domingo 29 de junio de 1975 a la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer. En ella apoyó la “universalidad y radicalidad” de la liberación de la mujer como uno de los “signos de los tiempos”, pero conminó a las asistentes a solidarizarse con las causas populares, específicamente con las mujeres chilenas torturadas y exiliadas.⁴¹⁴

Por medio de los canales de solidaridad establecidos por el obispo, mujeres allendistas comenzaron a colaborar con el CIDHAL, trayendo consigo la postura del feminismo de inspiración socialista. Destaca Gabriela Videla (1935), quien se incorporó al CIDHAL en 1974.⁴¹⁵ El equipo, dirigido entonces por Aurelia Sánchez y Perla Ortiz Monasterio, se había propuesto desde principios de ese año darle una vocación más popular a la asociación, aclarando sus objetivos e involucrándose por primera vez en proyectos rurales. Aurelia Sánchez advertía a las suscriptoras del *Boletín...* que el CIDHAL no era parte de un “movimiento de liberación femenina” que enfrentara a los sexos y que desligara la emancipación de las mujeres de la del pueblo.⁴¹⁶

⁴¹² Junto con Ymelda Tijerina HSS, Jacqueline Darré OP y José Álvarez Icaza. Cfr. LÓPEZ BUCIO, “Los pasos de don Sergio”, pp. 312-313; CONCHA *et al.*, *La participación de los cristianos*, pp. 112-113.

⁴¹³ CAMENA-SMA, caja 117, expediente 41, Carta de Elisabeth Hollants a Sergio Méndez Arceo, 15 de junio de 1975. “Esperemos que usted tendrá la oportunidad de decir algo que se refiere a las mujeres y la promoción de ellas, durante este ‘Año de la Mujer’, y que no se olvidará en los años siguientes”, le dijo al obispo.

⁴¹⁴ El obispo condenó como “objeción antifeminista” que “algunas participantes han protestado porque se tratan [en la Conferencia] asuntos políticos y no los temas específicamente femeninos” (CIDOC-COLMEX, *El Correo del Sur*, domingo 29 de junio 1975, p. 1).

⁴¹⁵ ACIDHAL, *Boletín Documental sobre las Mujeres*, 4:4 (1974), p. 63. Videla era descrita en 1976 por el obispo auxiliar de Santiago, Enrique Alvear, como “una mujer seria, profundamente, verdaderamente honorable, cristiana sincera”. CAMENA-SMA, caja 18, expediente 2-4, Carta de Enrique Alvear a Sergio Méndez Arceo, 31 de mayo de 1976.

⁴¹⁶ ACIDHAL, *Boletín Documental sobre las Mujeres*, 4:1 (1974), pp. 2-3. Considero que si la directora del CIDHAL tenía que aclarar a los suscriptores del *Boletín* la verdadera vocación del CIDHAL cinco años después de su refundación, es que existían tensiones y debates sobre el papel que debía desempeñar.

Hacia finales de ese año, la asociación feminista sufrió una crisis interna de la que se recuperó sólo hasta 1976. Durante esta crisis, Hollants abandonó temporalmente el CIDHAL. Con una nueva junta directiva y nuevas integrantes, el CIDHAL resurgió en 1976 con una sede en el centro de Cuernavaca⁴¹⁷ y una vocación más popular.⁴¹⁸ Hollants se reincorporó al CIDHAL en 1977 y fue presentada a los suscriptores nacionales e internacionales como el puente entre el viejo y el nuevo CIDHAL y como la única representante oficial de la asociación.⁴¹⁹ Además de las tensiones internas de la asociación, la crisis del CIDHAL (1974-1976) está probablemente relacionada con el clima de hostigamiento institucional al catolicismo crítico de Cuernavaca que tuvo como desenlace el cierre del CIDOC (1976).

3.1. Una nueva política editorial

Como parte de esta conversión a las luchas populares, el CIDHAL decidió cambiar su política editorial y de difusión, para privilegiar ahora materiales para ser usados por líderes de grupos populares y ya no dedicarse exclusivamente a la traducción y difusión de artículos académicos.⁴²⁰ Se decidió, pues, suspender la publicación del *Boletín documental de las mujeres* en 1974 y sustituirlo por tres tipos de materiales.

En primer lugar, publicaciones dirigidas directamente a las mujeres de sectores populares y sus líderes. Destacan cuatro carpetas que incluían artículos de divulgación y propuestas de dinámicas para aterrizar esos temas

⁴¹⁷ ACIDHAL, *Cidhal Noticias* (1976, septiembre), p. 3.

⁴¹⁸ ACIDHAL, *Cidhal noticias*, (1976), p. 1.

⁴¹⁹ ACIDHAL, *Cidhal News* [1] (1977, junio), p. 1.

⁴²⁰ ACIDHAL, *Cidhal noticias*, [2] (1976), p. 1. Una evaluación de 1973 muestra que la mayoría de las y los suscriptores de las publicaciones del CIDHAL consideraban demasiado académicos y elevados los textos. Cfr. ACIDHAL, *Boletín documental sobre las mujeres*, 3:2 (1972 [1973]).

en talleres⁴²¹ y, sobre todo, el periódico *María, liberación del pueblo*. El periódico *María...* fue un proyecto de Gabriela Videla que incluía fotonovelas, caricaturas y contribuciones de colonas, obreras, campesinas y trabajadoras domésticas. Alcanzó una gran difusión, pues en 1977 llegaron a los 2 mil ejemplares, una cobertura que excede por mucho al resto de las publicaciones del CIDHAL. En 1982, cuando comenzaron a predominar temas de salud y sexualidad, hubo desavenencias internas que culminaron con la independencia del periódico popular *María...* respecto a la asociación feminista.⁴²²

En segundo lugar, para mantener un boletín de comunicación entre las asociadas, se creó *CIDHAL Noticias —CIDHAL News* para las suscriptoras internacionales—, un folleto de 10 páginas publicado irregularmente. Aunque en un principio (1976) sólo incluía noticias sobre la actividad del CIDHAL, paulatinamente agregó artículos de reflexión hasta convertirse en un boletín informativo trimestral muy similar al anterior *Boletín Documental*, hasta 1988, año en que desapareció.

En tercer lugar, y quizá más relevante por la proyección hacia el exterior que dio a la organización, las integrantes del CIDHAL decidieron concentrarse en la colaboración con otras publicaciones.⁴²³ Entre 1969, año de la refundación del CIDHAL, y mediados de los setentas, cuando se decidió esta nueva política editorial, el escenario de la prensa mexicana había cambiado radicalmente. El clima autoritario y de censura del régimen echeverrista era resistido por publicaciones críticas. Por un lado, las publicaciones periódicas cercanas al régimen fomentaron el temor a los “radicales” infiltrados en todos

⁴²¹ Las carpetas son “Sobre la liberación de la mujer en América Latina”, “Obispos y Mujeres” (ésta en el contexto del encuentro de la Celam en Puebla), “La condición de la mujer en México” y la “Guía de salud para promotoras”, de 1974, 1978, 1979 y 1979 respectivamente.

⁴²² Cfr. ACIDHAL, *María, Liberación del Pueblo* y ACIDHAL, Caja 7, Carta de la redacción de “María, Liberación del Pueblo” al CIDHAL, 10 de enero de 1983.

⁴²³ La apuesta del CIDHAL, pues, fue por “proporcionar documentación a revistas que lo desean” y no “entrar en competencia con las mismas” y llegar a una “audiencia” más grande, incluyendo a más “varones”. ACIDHAL, *Cidhal News* [1] (1977, junio), p. 2.

los sectores, incluida la Iglesia, y la “conjura internacional” comunista.⁴²⁴ Por otro, surgieron nuevos medios críticos donde colaboraban intelectuales de izquierda de distintos grupos, incluido el catolicismo disidente, como la revista *Proceso* y el periódico *Uno más uno*.⁴²⁵

El caso del jesuita Enrique Maza (1929-2015) es paradigmático de este tipo de periodismo. Formado en Estados Unidos, Maza fue director de varias publicaciones jesuitas mexicanas, como el órgano de comunicación interno de la provincia *Pulgas* (1967-1972) y la revista *Christus* (1969-1973).⁴²⁶ Fue primo de Julio Scherer García, director de *Excélsior* hasta 1976, año en que funda el semanario *Proceso* después de haber sido desplazado del periódico por una operación orquestada desde el gobierno. Maza participó en todos estos medios de comunicación, divulgando la corriente liberacionista del catolicismo y denunciando el autoritarismo del régimen. Fue además cercano al círculo del CIF-CIDOC.

En este lapso (1969-1976), aparecieron diversas publicaciones feministas, la mayoría de corta vida.⁴²⁷ En esta línea, las asociadas del CIDHAL se propusieron colaborar con publicaciones periódicas como *El Correo del Sur*,⁴²⁸ *Diorama de la Cultura de El Excélsior* —antes de la salida de Scherer—⁴²⁹ y, sobre todo, *Fem*. La revista *Fem*, fundada en 1976, fue

⁴²⁴ Cfr. GAMIÑO, *Guerrilla*, p. 163.

⁴²⁵ Cfr. REED, “Los años recientes”, p. 358.

⁴²⁶ CIDOC-COLMEX, *Christus*, 34:403 (1969), pp. 634-637; 38:449 (1973), p. 4. Cfr. ASPE, *Cambiar en tiempos revueltos*, p. 7.

⁴²⁷ Cfr. LOVERA, “Feminismo y medios”, p. 527.

⁴²⁸ ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 1, 4 de marzo de 1982.

⁴²⁹ Desde el principio se reprodujeron en las publicaciones del CIDHAL artículos e ilustraciones que aparecían en *Excélsior*, notablemente las caricaturas de Abel Quezada (cfr. ACIDHAL, *Boletín documental sobre las mujeres*, 3:1 (1972 [1973]) y textos y entrevistas de Rosario Castellanos (cfr. ACIDHAL, *Boletín documental sobre la mujer*, 2:4 (1972)). Hollants en un principio quiso que el CIDHAL colaborara con revistas como *Kena* y *Claudia*, pero a sugerencia de Marilú Chapela, quien consideraba que esas revistas no tenían la “capacidad de valentía y autenticidad para dar a sus lectoras algo digno de leerse”, se buscó al *Excélsior* y Rosario Castellanos. ACIDHAL, Caja sin número, Carta de Marilú Chapela a Elisabeth Hollants, 14 de diciembre de 1970, México DF.

quizá la publicación mexicana que más contribuyó a divulgar el feminismo.⁴³⁰ En el equipo fundador se encontraban escritoras cercanas a Hollants como Alaíde Foppa y Elena Urrutia. Aunque la colaboración entre *Fem* y el CIDHAL rindió sus mejores frutos hacia los ochenta con los temas de salud y derechos reproductivos, desde mediados de los setenta permitió que el CIDHAL fuera reconocido como uno de los pilares del feminismo mexicano. En un perfil de la trayectoria del CIDHAL escrito por las propias integrantes, interesante por constituir una especie de memoria institucional de esta fase, se decía que la asociación había surgido para “la organización de seminarios y de un centro de documentación”, pero que ahora estaban centradas en un “trabajo de organización [en el que] damos prioridad a las mujeres de ambiente popular, tanto en medios rurales como urbanos, y nos proponemos dar también prioridad a aquellos grupos de mujeres ya organizadas a nivel laboral, como son, por ejemplo, las maestras y las enfermeras”.⁴³¹ Los temas eclesiales, que habían ocupado la mayor parte de los espacios hasta entonces, apenas eran mencionados en este recuento.

La agenda popular estuvo presente durante toda la década de los ochenta. Planeada desde los sesenta, la Ciudad Industrial del Valle de Cuernavaca (CIVAC) transformó completamente el escenario laboral de la región. La diócesis de Cuernavaca fomentó el sindicalismo independiente en las fábricas del parque industrial a mediados de los setenta.⁴³² En consonancia con eso, el CIDHAL también se vinculó en los ochenta en la defensa de los derechos laborales de las obreras maquiladoras⁴³³ y de las costureras.⁴³⁴ En general, el trabajo con los sindicatos constaba de asesorías y talleres de

⁴³⁰ Cfr. CANO, “The Feminist Debate in Mexico”. En efecto, hacia 1983 *Fem* constaba de 14 mil ejemplares, 7 veces más que *María, Liberación del Pueblo*, 8 mil de ellos repartidos gratuitamente en la capital a través de *Uno más uno*. Cfr. *Fem*, 8:30 (1983), p. 66.

⁴³¹ *Fem*, 2:5 (1977), pp. 31-32.

⁴³² Cfr. ARIAS y BAZÁN, “La Ciudad Industrial”, p. 240

⁴³³ ACIDHAL, *Cidhal Noticias*, 15 (1986-1987). Aunque desde los sesenta se había fomentado en el norte del país el establecimiento de maquilas, es en el contexto de las reformas de mercado de los ochenta que la maquiladora se convierte en el modelo hegemónico de industrialización en todo el país. Cfr. RIGUZZI y DE LOS RÍOS, *Las relaciones México-Estados Unidos*, p. 387 y ss.

⁴³⁴ ACIDHAL, *Cidhal Noticias*, 14 (1986, agosto-octubre).

derechos de las mujeres, la denuncia del *charrismo* y la organización de mujeres al interior de las organizaciones obreras.⁴³⁵ A mediados de la década, el CIDHAL fomentó la organización de mujeres campesinas morelenses, organizando incluso un encuentro nacional en Ahuatepec en 1985.⁴³⁶

El CIDHAL se volvió parte de las distintas alianzas populares de los ochenta. Participó en la Red Nacional de Mujeres (1982-1985), coordinando un encuentro nacional de esta red junto con el colectivo VenSeremos;⁴³⁷ en la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (CONAMUP),⁴³⁸ y en el Frente Nacional contra la Represión. Esto le permitió solidarizarse con movimientos sociales de todo el país,⁴³⁹ pero también poner en el centro de la agenda de esas organizaciones la violencia contra las mujeres.⁴⁴⁰ En esta etapa, los proyectos del CIDHAL trascendieron el ámbito morelense. Destaca la labor de Monteil, ahora como presidenta de la asociación, y la fundación de una sede del CIDHAL en el Distrito Federal, un centro que cerró a los pocos años en medio de desavenencias con Cuernavaca.⁴⁴¹

⁴³⁵ ACIDHAL, *Cidhal Noticias*, 2 (1982, septiembre-octubre), p. 7.

⁴³⁶ ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 1, 19 de marzo de 1982; 4 de noviembre de 1982; núm. 2, 13 de enero de 1983; 4 de agosto de 1983. ACIDHAL, *Cidhal Noticias*, 13 (1985, mayo-julio), p. 9. En un número anterior se incluían varios reportajes de mujeres campesinas y su pluralidad. La conclusión del texto era la necesidad de buscar enraizar la lucha feminista en el campesinado: “En la medida en que el movimiento feminista impulse la lucha de las mujeres rurales —en donde aún no existen— y fortalezca los brotes ya existentes, estaremos avanzando en el combate para destruir las estructuras de opresión sexista”. ACIDHAL, *Cidhal Noticias*, 12 (1985, febrero-abril), p. 3.

⁴³⁷ ACIDHAL, *Cidhal Noticias*, 5 (1983, marzo-abril), p. 14. Cfr. LUDEC, “La *Boletina* de Morelia”, pp. 9 y ss.

⁴³⁸ ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 2, 23 de junio de 1983.

⁴³⁹ ACIDHAL, *Cidhal Noticias* (1981, junio); (1982, noviembre-diciembre).

⁴⁴⁰ ACIDHAL, *Cidhal Noticias*, 5 (1983, marzo-abril), p. 8.

⁴⁴¹ ACIDHAL, caja sin número, Diagnóstico de Marie-Noëlle Monteil, presidenta; Carola Carbajal de Celis, secretaria; Lourdes Nigenda Vázquez, tesorera; y Berta Palacios, vocal, 25 de septiembre de 1981. Monteil fomentó cooperativas en Valle de Mexicali, Morelos, Ixmiquilpan, Pénjamo, Veracruz y la Huasteca. ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 2, 16 de diciembre de 1982; *Cidhal Noticias*, 4:1 (1976), p. 7. La sede del CIDHAL en el DF fue iniciativa de religiosas que colaboraban con la parroquia de Los Ángeles en la Guerrero, famoso centro del liberacionismo que sufrió la represión gubernamental en 1977. Cfr. SUÁREZ y VAN REMMEN, *Hacia una nueva cultura*, pp. 28-29; CONCHA *et al.*, *La participación*, p. 163; DE LA ROSA, “La Iglesia”, p. 28. Desde un principio, hubo tensiones entre el equipo del DF y el de Cuernavaca. ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 1, 24 de febrero 83

Durante los ochenta, el CIDHAL también comenzó a colaborar con partidos de izquierda. Desde 1976, la izquierda partidista experimentaba un proceso de reorganización que llevó a la formación de nuevas coaliciones y fusiones.⁴⁴² Además, la aprobación en 1977 de la nueva Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procedimientos Electorales (LOPPE), una reforma impulsada por el flamante presidente López Portillo para recuperar legitimidad después de haber sido el único candidato presidencial, permitió el registro del Partido Comunista Mexicano y otras formaciones políticas de izquierda.⁴⁴³ En ese contexto, las integrantes del CIDHAL manifestaron su apoyo a Rosario Ibarra de Piedra, activista que denunció las desapariciones de disidentes hechas por el régimen;⁴⁴⁴ exigieron la liberación de presos políticos⁴⁴⁵ y denunciaron fraudes electorales en Morelos.⁴⁴⁶ Las nuevas integrantes del CIDHAL de principios de los ochenta eran militantes de organizaciones como el Partido Socialista Unificado de México (PSUM) o, como Patricia Mercado (n. 1957), del trotskista Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) que tenía a Ibarra de Piedra como candidata presidencial en 1982.⁴⁴⁷

Entre otras cosas, por el descenso de precios de petróleo, los intereses de los préstamos internacionales y un déficit fiscal, una crisis económica estalló en 1982, agravando aún más las desigualdades sociales. El CIDHAL participó entonces en el Frente Nacional en Defensa del Salario, contra la Austeridad y la Carestía (mejor conocido como Frente contra la Carestía), formado en 1982. Desde ahí contribuyó a organizar el Paro Cívico Nacional de las Mujeres el 18 de octubre de 1983, un acto en el que se buscaba que las amas de casa, obreras, campesinas y demás mujeres interrumpieran sus

⁴⁴² Destaca la conformación del Partido Socialista Unificado de México (PSUM), en 1981. Cfr. CARR, *La izquierda mexicana*, p. 281.

⁴⁴³ Cfr. AGUAYO, *La transición en México*, pp. 211 y ss.

⁴⁴⁴ ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 1, 11 de marzo de 1982.

⁴⁴⁵ ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 1, 9 de diciembre de 1982.

⁴⁴⁶ ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 2, 24 de febrero de 1982.

⁴⁴⁷ ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 2, 10 de febrero de 1982; 7 de abril de 1983; 21 de abril de 1983. A mediados de 1983, Patricia Mercado ya había sido contratada por el CIDHAL. Cfr. ACIDHAL, caja sin número, Recibo de afiliación de Dora Patricia Mercado Castro al Instituto Mexicano del Seguro Social, 15 de junio de 1983.

labores para visibilizar cómo la crisis económica las hacía más vulnerables que a los varones.⁴⁴⁸

Uno de los ejes de la agenda popular durante la década de los ochenta fueron las revoluciones centroamericanas. No se trata de una inquietud exclusiva del CIDHAL ni de México. A partir de la victoria del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua (1979) y hasta finales de los ochenta, con las negociaciones de paz del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional en El Salvador, las revoluciones centroamericanas se volvieron el referente de las luchas populares latinoamericanas e incluso del catolicismo de izquierda global.⁴⁴⁹

Para latinoamericanas y estadounidenses, las revoluciones centroamericanas se erigieron como la lucha paradigmática en la que se intersectaba catolicismo, feminismo y tercermundismo. Cuando en 1980 cuatro misioneras estadounidenses fueron violadas y asesinadas por el régimen salvadoreño, los grupos feministas católicos de Estados Unidos asumieron como una de sus causas la denuncia de las políticas intervencionistas de su gobierno y la solidaridad con las combatientes centroamericanas.⁴⁵⁰ El trabajo pastoral con mujeres centroamericanas fue vital para la ‘radicalización’ de

⁴⁴⁸ ACIDHAL, *Cidhal Noticias* (1983, julio-septiembre).

⁴⁴⁹ PUENTE LUTTEROTH, “Sergio Méndez Arceo”, p. 517.

⁴⁵⁰ Se trata de la religiosa ursulina Dorothy Kazel, la laica Jean Donovan y las hermanas Maryknoll Maura Clarke e Ita Ford. *Following the Star*, c. 1981, WLA-LUC ISASI, caja 3, exp. 3. En una entrevista con Ruether y Tuite a mediados de 1985 queda evidenciado la importancia de este acontecimiento tan trágico para la evolución de los grupos feministas católicos. Cfr. Entrevista a Chittister, Ruether, Tuite y otras, 12 de abril de 1985, WLA-LUC TUIITE, caja 2, exp. 28. Entre los grupos que se involucraron en acciones de solidaridad con Centroamérica, destacan la Coalición Nacional de Monjas Estadounidenses (NCAN) (NCAN, Folleto de historia, pp. 25-26, 49. WLA-LUC ISASI, caja 2, exp. 2), el grupo de Mujeres Católicas de Chicago (CCW) dirigido por la dominica Donna Quinn (WLA-LUC CCW, caja 1, exp. 4), Network, el grupo de cabildeo legislativo en Washington DC de las religiosas católicas (*Network. A Catholic Social Justice Lobby*, 9:5 (1974), WLA-LUC TUIITE, caja 9, exp. 1) y hasta grupos que tenían una agenda más focalizada como la Women’s Ordination Conference (Theology Council, 1977-1978, WOC, WLA-LUC TUIITE, caja 3, exp. 15) y New Ways Ministry, uno de los primeros grupos católicos LGBT (*Probe 12:3* (1984, mayo-junio), WLA-LUC TUIITE, caja 3, exp. 15).

religiosas estadounidenses.⁴⁵¹ Además de continuas manifestaciones y charlas de divulgación, el compromiso de los grupos norteamericanos llevó en 1983 a un grupo de 150 cristianas, incluida Ruether, a intentar una acción de protesta en Tegucigalpa, pero fueron deportadas inmediatamente por el régimen hondureño.⁴⁵² La denuncia de las política exterior de la administración de Ronald Reagan (1981-1989), caracterizada en Latinoamérica por su intervencionismo en países con gobiernos de izquierda y su apoyo a gobiernos autoritarios de derecha, fue común entre todas las activistas feministas católicas estadounidenses.

En el compromiso con las causas centroamericanas destacó la Asamblea Nacional de Religiosas (NAWR) y su cofundadora, la dominica Marjorie Tuite (1922-1986). Para Tuite, “trabajar en sólo un aspecto [de la lucha feminista] es un lujo” inconsecuente con el compromiso cristiano.⁴⁵³ De hecho, NAWR y sus colaboradoras confrontaron a la National Organization of Women (NOW), que en su último encuentro había decidido que las revoluciones centroamericanas sólo tenían una importancia secundaria y relativa para la causa feminista. Con argumentos de interseccionalidad que remitían a la “conexión internacional entre todos los tipos de opresión”, la religiosa Maureen Fiedler postuló el sandinismo como el paradigma del feminismo cristiano debido a que posibilitaba el empoderamiento de las mujeres de sectores populares.⁴⁵⁴ En particular, la figura de la madre

⁴⁵¹Pienso en el caso de Maryagnes Curran, quien antes de establecerse en Oaxaca y fundar un centro para mujeres, trabajó a principios de los ochenta en Nicaragua, tierra que tuvo que abandonar por la persecución y ataques del ejército somocista.

WLA-LUC CURRAN, caja 1, exp. 2.

⁴⁵² *Probe*, 12:1 (1983-1984, dic-ene), Boletín de NAWR, WLA-LUC Tuite, caja 3, exp. 15.

⁴⁵³ Entrevista a Marjorie Tuite, OP, noviembre-diciembre de 1983, WLA-LUC Tuite, caja 2, exp. 28. Traducción mía del inglés. El compromiso de Tuite con las causas centroamericanas la llevó a incluir a ponentes de la región en las conferencias de la NAWR (*Special Probe Issue, NAWR 1987 National Conference*, caja 3, exp. 15) y hasta pedir ser enterrada, una vez muerta, en Nicaragua, donde sus restos fueron recibidos por organizaciones sandinistas. *Probe* 15:2 (1987, abril-mayo), caja 3, exp. 15.

⁴⁵⁴ *Probe* 12:3 (1984, mayo-junio), WLA-LUC TUIITE, caja 3, exp. 15. Traducción mía del inglés.

revolucionaria centroamericana se convirtió en el prototipo de estos grupos feministas.⁴⁵⁵

Medios feministas mexicanos también dedicaron atención al tema.⁴⁵⁶ El CIDHAL participó en Cuernavaca en las manifestaciones y actos públicos de solidaridad con los frentes revolucionarios de Nicaragua, El Salvador y Honduras, y difundió documentos de estas organizaciones en sus medios.⁴⁵⁷ El CIDHAL tomó parte en el II Encuentro Continental de Mujeres Cristianas por la Paz, celebrado en Managua, Nicaragua, del 20 al 25 de mayo. En dicho evento se sostuvo que el sandinismo mostraba cómo “ser más mujeres, más cristianas y más revolucionarias” y se equiparaba la facultad de dar vida de las mujeres con su nuevo rol de dar vida a una “Nueva Sociedad”.⁴⁵⁸ Para las integrantes más jóvenes del CIDHAL, se trató de un encuentro “poco feminista, [con] gran exaltación de la maternidad” y que apostaba por la “integración por las vías del cristianismo y revolución”.⁴⁵⁹ Aunque las luchas populares, incluidas las centroamericanas, eran el eje principal del CIDHAL en la época, ese comentario evidencia la distancia entre los enfoques de la primera generación y segunda generación del CIDHAL; la primera generación celebraba la maternidad y atributos que se derivaban de ella, tales como el cuidado y el compromiso con los otros, mientras que la segunda generación era crítica de los atributos de maternidad como elementos centrales de la identidad femenina.⁴⁶⁰

⁴⁵⁵ Theology Council, 1977-1978, WLA-LUC TUIITE, caja 3, exp. 15. Las feministas estadounidenses incluyeron al sandinismo oficial en sus eventos. Women Church Convergence invitó a la embajadora de Nicaragua en Estados Unidos, Nora Astorga, como ponente magistral de la mesa “Women’s Political Power: Rocking the Boats of Church and State” en la conferencia de 1987. Carta de Diann L. New a Nora Astorga, WLA-LUC WCC, caja 12.

⁴⁵⁶ *Fem*, 7:28 (1983). La editorial de este número está dedicada a apoyar las revoluciones centroamericanas.

⁴⁵⁷ ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 2, 13 de enero de 1983; 24 de febrero de 1983. ACIDHAL, *Cidhal Noticiais*, 2 (1982, septiembre-octubre), p. 12; (1983, mayo-junio), p. 2;

⁴⁵⁸ *Christians in the Struggle for Liberation. Christian Peace Conference, Latin American and Caribbean. Praga, 1985*, p. 56, WLA-LUC ISASI, caja 7, exp. 1, P. 56. Traducción mía del inglés.

⁴⁵⁹ ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 2, 16 de junio de 1983.

⁴⁶⁰ Cfr. Conferencia Cristiana por la Paz, *II Encuentro Continental*, p. 7. La Conferencia contó con la participación de Méndez Arceo. Se invitó al CIDHAL, en específico a su secretaria

4. El CIDHAL y sus actividades internacionales

Para mediados de los setenta, la agenda de los grupos feministas se había transformado. No sólo se había vinculado más a movimientos de izquierda, sino que había adquirido carácter global. Mujeres cosmopolitas con contactos en el Primer Mundo fueron el ímpetu para consolidar un movimiento de carácter global.⁴⁶¹

En la lógica tercermundista que exaltaba la peculiaridad cultural de las sociedades de países subdesarrollados y que permeaba en la época el discurso del régimen priista y el de la Iglesia, el CIDHAL, siguiendo la línea del CIDOC, organizó dos encuentros latinoamericanos en 1973.⁴⁶² El primero, organizado en el monasterio que apenas cinco años antes Lemercier había hecho famoso por la síntesis de psicoanálisis y monasticismo,⁴⁶³ fue fruto de la colaboración entre el CIDHAL y la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), el organismo regional que fue clave para la politización de las consagradas católicas. Es muy probable que Ymelda Tijerina, HSS, haya sido la persona clave para la colaboración entre ambas instituciones. Este evento internacional tuvo el propósito de desmontar los estereotipos de la vida religiosa femenina y propiciar la formación consagradas activas y críticas que

general, Carola Carbajal. ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 2, 13 de enero de 1983. Carola Carbajal (o Carbajal en otros lados) colaboró con el CIDHAL en esta época. Impulsó proyectos de historia oral de mujeres desde el CIDHAL. Cfr. Alberti, "Historia oral y antropología de género", pp. 9 y ss. Un mes antes del encuentro en Nicaragua, se convocó a un foro en la Ciudad de México para preparar un documento de trabajo de la delegación mexicana. "Documento de trabajo. Pre-encuentro realizado los días 23 y 24 de abril en México", en Conferencia Cristiana por la Paz, *II Encuentro Continental*, pp. 205-218. Años después se sistematizarían estas reflexiones diciendo que "el feminismo en la actividad de las mujeres centroamericanas incorporadas en la lucha popular se da a nivel vivencial y no en forma consciente y/o teorizada". ACIDHAL, *Cidhal Noticias. Nueva época*, 1 (1988, enero-marzo), p. 8.

⁴⁶¹ Cfr. OLCOTT, *International*, p. 6.

⁴⁶² Cfr. ARRIOLA, "El presidente Echeverría en Latinoamérica", pp. 113-115; BLANCARTE, *Historia de la Iglesia*, pp. 298-299. Véase capítulo 1 de esta tesis.

⁴⁶³ GONZÁLEZ, *Crisis de fe*, pp. 95-105.

participaran en la inserción comunitaria que promovía la nascente teología de la liberación.⁴⁶⁴

El segundo seminario internacional de 1973 se llevó a cabo en Panamá y fue fruto de la colaboración del CIDHAL y el Centro Interamericano de Recreación Dirigida (CIRDI). Los talleres estuvieron fuertemente influenciados por el vocabulario de la izquierda tercermundista y del análisis de clase marxista. Entre los “asesores expertos”, participó Enrique Dussel (n. 1934), entonces aún académico de la Universidad de Mendoza (Argentina), y entre los 8 asistentes mexicanos figuró una diaconisa metodista del Distrito Federal, un colaborador del CIDOC y Sylvia Marcos.⁴⁶⁵ En las evaluaciones de los asistentes, se criticó que uno de los ponentes tenía una “expresión demasiado verbalista que daba la sensación de querer demostrar su sapiencia”. Marcos recuerda que a las asistentes más jóvenes, incluida ella, les molestó el protagonismo de Dussel y, en especial, que él, como “teólogo de la liberación [y] un hombre”, se presentara como “experto en algo que él llamaba la erótica femenina”. La opinión de Marcos, al parecer compartida con otras de las asistentes más jóvenes, deja ver las percepciones encontradas de dos generaciones. En el *Boletín...* del CIDHAL, por otra parte, la charla de Dussel se presentó elogiosamente.⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ El congreso se llamó “Seminario para la Formación de Dirigentes Latinoamericanas”, celebrado entre el 1 de abril y el 27 de mayo de 1973 en el monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles de los benedictinos de Ahuatepec, Morelos y contó con la participación de 36 religiosas de 27 congregaciones y 11 países latinoamericanos (7 de ellas eran estadounidenses). El seminario tuvo como profesores al P. Manuel Velázquez, del Secretariado Social Mexicano, a varios académicos jesuitas y a Perla Ortiz Monasterio, presidenta del CIDHAL. ACIDHAL. Caja sin número, “Informe final. Seminario para Religiosas de América Latina”, sp.

⁴⁶⁵ El seminario, llamado “Encuentro centroamericano sobre el rol del varón y de la mujer en la familia, la sociedad de consumo y las iglesias”, se llevó a cabo en la ciudad de Panamá entre el 2 y el 15 de diciembre de 1973, gracias al patrocinio de *L'Organisation catholique canadienne pour le développement et la paix*, la ONG de la Iglesia católica canadiense encargada de financiar proyectos internacionales. El CIDHAL becó a 26 personas de Centroamérica, México, Colombia y Venezuela para asistir al seminario. ACIDHAL. Caja sin número, “Seminario Panamá 1973”, “Informe final”, p. 25. Carta de Aurelia Guadalupe Sánchez Morales y Marian Derby a Alberto Palacios Gardy, Cuernavaca, 3 de enero de 1974.

⁴⁶⁶ Entrevista con Sylvia Marcos. Cfr. ACIDHAL. *Boletín documental sobre la mujer*, 4:1 (1974), p. 1.

La filosofía/teología de Dussel, como ha observado agudamente Martha Zapata,⁴⁶⁷ desembocaba en posiciones misóginas y lesbofóbicas. En 1971, Dussel consideraba que el feminismo ‘radical’ era un “caso extremo” que “suprime la diferencia” y desemboca en la “homosexualidad” y el “individualismo indiferenciado propio de la sociedad inglesa y norteamericana”.⁴⁶⁸

El teólogo, filósofo e historiador argentino gozaba de mucha aceptación entre las colaboradoras del CIDHAL de la generación de Betsie Hollants. Lo cierto es que Dussel no era el único teólogo de la liberación que mantenía la complementariedad amorosa y erótica entre el varón y la mujer, que insistía en la búsqueda de la especificidad de lo femenino y que empleaba las categorías marxistas de análisis para deslindarse del feminismo anglosajón. En los círculos liberacionistas católicos se oscilaba entre una concepción del sexo como naturaleza y como construcción cultural. Aunque se denunciaba la dominación del hombre sobre la mujer, no se solía cuestionar todos los atributos considerados naturales de lo femenino. Un tópico constante era el feminismo radical, identificado con Estados Unidos, y cuya posición antivarones era frecuentemente exagerada con fines retóricos. El grupo más representativo era *Redstockings*, fundado el mismo año que CIDHAL (1969), de influencia breve y limitada.⁴⁶⁹ Alrededor de este tópico se desarrolló un discurso católico que temía la disolución de las diferencias sexuales, la masculinización de la mujer y la sustitución de las luchas populares y

⁴⁶⁷ ZAPATA, “Filosofía de la liberación y liberación de la mujer”.

⁴⁶⁸ ACIDHAL. *Boletín documental sobre la mujer*, 2:2 (1971), p. 27. Dos años después, el *Boletín* difundió una conferencia de Dussel pronunciada en 1972 en el CIDHAL, titulada “La liberación de las mujeres vista por un latinoamericano”. En esta conferencia, se sostenía que, “en general, el feminismo, sobre todo el de tipo norteamericano, peca de la equivocación de querer que la mujer no sea igual al varón, sino llegue a la indistinción entre ambos”. Dussel reiteraba que este feminismo desembocaba en ‘homosexualidad’: La mujer homosexual no necesita varón porque ella misma obtiene su placer homosexual, es lesbiana. El unisex [*sic*] hace a todos iguales, y si se logra hacer los hijos en probeta, ni siquiera quedará la mujer encinta”. ACIDHAL. *Boletín documental sobre la mujer*, 3:3 (1973), pp. 41-42.

⁴⁶⁹ En su manifiesto, sostenían: “We identify the agents of our oppression as men [...] All other forms of exploitation and oppression (racism, capitalism, imperialism, etc.) are extensions of male supremacy: men dominate women, a few men dominate the rest [...] All men receive economic, sexual, and psychological benefits from male supremacy. All men have oppressed women”. REDSTOCKINGS, “Manifiesto”, p. 534.

revolucionarias por un feminismo individualista. En contraparte, se enfatizaba constantemente una elíptica especificidad *femenina* y la necesidad de colaboración en la familia y en la sociedad entre los dos sexos, muy en la línea de los feminismos socialistas, tercermundistas y de la propia teología de la liberación.

El financiamiento de este encuentro merece un comentario. La Organización Católica Canadiense por el Desarrollo y la Paz otorgó los fondos para la celebración de este seminario en 1973. Se trataba de la fundación de la Iglesia católica francófona de Canadá.⁴⁷⁰ Un par de años después, esta misma fundación concedió fondos al CIDHAL para un seminario latinoamericano preparatorio sobre la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer (*vide infra*).⁴⁷¹ Estos dos ejemplos permiten visibilizar la importancia que tuvieron las redes norteamericanas católicas para la articulación del feminismo en Latinoamérica. En este caso particular, los recursos canadienses forman parte de la intensa colaboración entre el catolicismo quebequense y el latinoamericano.⁴⁷² Aunque las redes norteamericanas resultan fundamentales para comprender el activismo latinoamericano de la época, lo cierto es que los recursos de fundaciones católicas europeas tuvieron también un papel destacado. Para el caso del feminismo católico, las agencias del episcopado católico alemán *Misereor* y *Adveniat* financiaron algunos de los proyectos más relevantes de los grupos de Cuernavaca.

4.1. La Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer (1975)

La Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer (IWYC, por sus siglas en inglés) fue un parteaguas para el feminismo global. Permitió poner en el centro a las mujeres en los programas de desarrollo, centros de estudio

⁴⁷⁰ ACIDHAL. Caja sin número, "Seminario Panamá 1973", "Informe final", p. 25. Carta de Aurelia Guadalupe Sánchez Morales y Marian Derby a Alberto Palacios Gardy, Cuernavaca, 3 de enero de 1974.

⁴⁷¹ ACIDHAL, caja sin número, Exp. "Seminario Costa Rica abril 1975".

⁴⁷² Cfr. DEMERS, "Promoting a Different Type".

y sentó redes de colaboraciones transnacionales que fructificarían en años posteriores. Fue un espacio *incubador del disenso*, en el que se catalizaron alianzas, visibilizaron tensiones y negociaron agendas.⁴⁷³ Incluso lo que fue retratado como su fracaso, a saber, la colisión entre Primer y Tercer Mundo y la división de las mujeres, puede ser considerado un logro en la medida en que puso en conversación global las agendas.

La Ciudad de México fue la sede la IWYC. Cuando Colombia retiró la oferta de ser el país anfitrión que había lanzado en 1972, Luis Echeverría, interesado en consolidar su liderazgo en el Tercer Mundo con iniciativas como la Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados (CERDS), vio la IWYC como una plataforma global.⁴⁷⁴ El gobierno estadounidense de Richard Nixon (1969-1974) pretendía usar el evento para cortejar a países del Tercer Mundo y mostrar las bondades del desarrollo capitalista para con las mujeres, en comparación al bloque soviético. En esa tónica, la agenda de derechos de las mujeres fue incluida como parte de los discursos de modernización occidental, productividad económica y control poblacional; desde el discurso tercermundista, las mujeres de países subdesarrollados no eran el problema a solucionar, sino las víctimas del modelo.⁴⁷⁵

Esta confrontación típica de la Guerra Fría fue replicada por las organizaciones no gubernamentales en la Tribuna que se organizó de manera paralela a la Conferencia. Aunque en buena medida se trató de una construcción mediática que borraba todos los matices y convergencias, el feminismo liberal del Primer Mundo, representado por Betty Friedan, se enfrentó con el movimiento popular de mujeres del Tercer Mundo, encabezado por Domitila Barrios de Chungara. Ese choque discursivo hizo pasar por incompatibles el libre ejercicio de la sexualidad y los derechos sobre la reproducción con los derechos económicos y culturales.⁴⁷⁶ La insistencia del

⁴⁷³ Cfr. OLCOTT, *International*, p. 251.

⁴⁷⁴ Cfr. OLCOTT, *International*, p. 12.

⁴⁷⁵ Cfr. OLCOTT, *International*, p. 77.

⁴⁷⁶ Cfr. FUENTES, "Entre reivindicaciones", pp. 168 y ss.

caucus feminista por encontrar una agenda universal en el que todas las mujeres pudieran converger y su denuncia a la *politización* con temas ajenos a los *women's issues* de la IWYC, les valió ser acusadas de imperialistas culturales por un sector de las participantes, cercanas a corrientes socialistas.⁴⁷⁷ Mientras las feministas liberales insistían en la equidad y en promover a las mujeres desde sus derechos individuales, el otro sector insistía en las reformas estructurales, la paz, la vinculación con otros movimientos populares y un nacionalismo cultural. Lo cierto es que este retrato esquemático de los dos partidos invisibiliza los matices y, sobre todo, a los grupos que discursivamente se encontraban en medio.

La Tribuna fue una especie de “bautismo universal” que transformó para siempre el movimiento de mujeres católicas, según palabras de una religiosa estadounidense.⁴⁷⁸ Aunque pasaron desapercibidas en los medios de comunicación, centrados en la oposición entre el feminismo liberal y el feminismo tercermundista, la asistencia y participación de católicas estadounidenses y latinoamericanas aceleró el surgimiento de redes que serían vitales en la conformación de un feminismo católico transnacional.

A diferencia de varios grupos feministas mexicanos que decidieron boicotear el evento,⁴⁷⁹ el CIDHAL se integró a las actividades de la IWYC con la generación de materiales, charlas de divulgación y hasta un congreso preparatorio llevado a cabo en Costa Rica. Para el CIDHAL, la Tribuna era el foro ideal para poner en la escena internacional un feminismo centrado en las luchas de las mujeres de clases populares.⁴⁸⁰ Del grupo de CIDHAL, participaron en la Tribuna Patricia Acuña, Vivian Mota, Marta Padilla, Marian Derby, Elena Reyes Vásquez, Carlin Cocherell y el matrimonio de Gabriela Videla y Raymond Plankey.⁴⁸¹ Es muy probable que más integrantes del

⁴⁷⁷ Cfr. OLCOTT, *International*, pp. 169-172.

⁴⁷⁸ Caucus of Roman Catholic Women Religious IWYC Tribune 1975, 30 de junio de 1975. WLA-LUC CROWLEY, caja 10, exp. 9. Traducción mía del inglés.

⁴⁷⁹ Cfr. LAMAS, *Feminismo*, p. 17.

⁴⁸⁰ ACIDHAL, *Boletín documental sobre la mujer*, 2:4 (1972), p. 60.

⁴⁸¹ SCHLESINGER-FRIEDAN, caja 108, exp. 1262, List of Registrants.

CIDHAL —que por entonces vivía una crisis institucional— hayan asistido, incluida Hollants.

En el caso estadounidense, prácticamente todos los grupos católicos relevantes en el movimiento de mujeres enviaron delegaciones a la Tribuna. Algunos de ellos, como la Conferencia de Superioras Religiosas (Leadership Conference of Women Religious, LCWR), distribuyeron en años previos materiales preparatorios que incluían extractos de obras de teólogos de la liberación latinoamericanos y estrategias para acercarse a grupos feministas seculares.⁴⁸²

Según estimaciones, el 2% de todas las estadounidenses y el 1% de todas las asistentes en la IWYC eran mujeres consagradas católicas. La delegación del estado de Illinois, por ejemplo, estuvo organizada y patrocinada en su totalidad por grupos católicos.⁴⁸³ Las católicas estadounidenses destacaron por el nivel de crítica, incluso cuestionando a la delegación oficial de la Santa Sede en la que participaba la madre Teresa de Calcuta.⁴⁸⁴

Las intervenciones de las religiosas en la Tribuna variaron en su grado de crítica. Quizá el discurso más moderado fue el de la hermana Françoise de Laage, representante de la Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM), que llamaba a perder “el rostro masculino de la Iglesia” y reivindicaba el potencial religioso femenino.⁴⁸⁵ La hermana Anne E. Patrick, vocera de la Asociación Nacional de Mujeres Religiosas de Estados Unidos (NAWR), criticó

⁴⁸² En específico, la LCWR nombraba a la National Organization of Women (NOW), la organización cofundada por Betty Friedan y que desde 1966 tenía un Grupo Especial de Trabajo Ecuménico sobre Mujeres y Religión, encabezado por la teóloga católica Elizabeth Farians. LCWR, “Orientation”, WLA-LUC Quinn, caja 3, exp. 14; *The Status and Roles of Women: Another Perspective*, 1973, WLA-LUC ISASI, caja 2, exp. 6. El Center of Concern también publicó materiales preparatorios. Cfr. Mary Burke, Jane Blewett & William Ryan SJ, Documento sobre la IWYC, WLA-LUC CCW, caja 11, exp. 10.

⁴⁸³ Patricia Crowley, cofundadora del Movimiento Familiar Cristiano en Estados Unidos, patrocinó esta delegación. WLA-LUC CROWLEY, caja 11, exp. 7.

⁴⁸⁴ “The Holy See, as ever, maintained an ‘equal-but’ stance. Its press conference was less specific than homiletic”. Frances McGillicuddy, “Mexico City Conference: International Women’s Year”, p. 7, en WLA-LUC MUSCHAL, caja 4, exp. 5. Además de McGillicuddy, Denyse Barbet y Ann Cheetham conformaron la delegación de la SJIA en la Tribuna.

⁴⁸⁵ Caucus of Roman Catholic Women Religious IWYC Tribune 1975, 27 de junio de 1975. WLA-LUC Crowley, caja 10, exp. 9, p. 2. Castellano en el original.

esta visión en un panel sobre Mujeres y Religión que se celebró el 30 de junio en la Tribuna. La hermana Patrick advertía a las presentes que no se podían decir a sí mismas humanistas sin considerarse feministas, posiblemente en respuesta a algunas intervenciones que habían manifestado su repulsión por la categoría *feminista*. También les decía que era muy “peligroso hablar de las mujeres como ‘más espirituales’ o ‘más compasivas’ que los varones, porque es esa forma de pensar la que nos ha relegado en la esfera ‘ultramundana’ y debemos estar involucradas en la acción responsable en este mundo tanto como los varones”. Patrick aprovechó su intervención para invitar a las presentes a la primera Conferencia sobre la Ordenación de Mujeres que se celebraría unos meses después (noviembre de 1975) en Detroit.⁴⁸⁶

En estos dos ejemplos, a saber, el de la representante de la mexicana CIRM y la de la estadounidense NAWR, ya es visible dos formas distintas de comprender el activismo de las católicas. La intervención de la vocera de la CIRM estaba en la línea de la *teología de lo femenino* que procuraba reivindicar a las mujeres sin cuestionar los atributos tradicionales; la de la vocera de la NAWR, permite ver el discurso crítico de género desde donde se construía la teología feminista en ciernes.

La importancia para el feminismo cristiano de la IWYC no sólo se redujo a las intervenciones en la Tribuna y las redes internacionales que ahí se tejieron, sino que también se tradujo en proyectos en varias instituciones que procuraron dar seguimiento al Año Internacional. El Consejo Mundial de Iglesias, una federación que aglutina a prácticamente todas las confesiones cristianas del mundo salvo la Iglesia católica romana, fortaleció la comisión “Mujeres en la Iglesia y la sociedad” y decidió, en seguimiento a la Década de la Mujer declarada por la ONU (1975-1985), celebrar la Década Ecuménica de la Mujer (1988-1998). Como parte de la Década Ecuménica de la Mujer, se enviaron visitantes a los cinco continentes para hacer un diagnóstico de las

⁴⁸⁶ Statement of NAWR Representative in Response to Women & Religion Sessions, IWY Tribune Panel, 30 de junio de 1975. WLA-LUC Crowley, caja 10, exp. 9, p. 2. Traducción mía del inglés.

opresiones a las que se enfrentaban las mujeres en las iglesias y las tareas necesarias para acabar con el sexismo institucional en ellas.⁴⁸⁷

El Center of Concern, un organismo católico estadounidense crítico, organizó a finales de 1976 un encuentro para analizar la relación el impacto de las religiones en las mujeres y su desarrollo. En este encuentro se retomaba mucho de lo dicho en la Tribuna de la IWYC, pero se echaba de menos que no se analizara más explícitamente el vínculo entre religión y desarrollo de mujeres. A partir de la intervención de una “participante del Tercer Mundo” que definió a la religión como “una enfermedad” en términos de sus efectos sobre las mujeres, los congregados en ese encuentro analizaron cómo las instituciones religiosas eran fuente de opresión para las mujeres y cómo las religiones, “debidamente purificadas de sus tendencias corruptas y opresivas”, podían propiciar el desarrollo de las mujeres.⁴⁸⁸

A diferencia del CIDOC, que criticaba la política de los organismos internacionales por perpetuar el desarrollismo, y en contraste con muchos de los grupos feministas mexicanos que asumieron una postura antisistema,⁴⁸⁹ el CIDHAL difundió documentos referentes a la mujer de la Organización de las Naciones Unidas desde principios de la década de los setenta.⁴⁹⁰ En el *Boletín* se difundió con entusiasmo la noticia de que en una reunión de octubre de 1972, la ONU había declarado 1975 como el Año Internacional de la Mujer.⁴⁹¹ También se publicó la noticia de que “se podría también organizar una Conferencia de las Organizaciones No-Gubernamentales [la Tribuna]

⁴⁸⁷ *Living Letters. A Report of Visits to the Churches during the Ecumenical Decade – Churches in Solidarity with Women*, Ginebra, World Council of Churches Publications, 1997, p. 13, en WLA-LUC ISASI, caja 1, exp. 4.

⁴⁸⁸ *New Woman / New Family / New God. Report of a Consultation on the Impact of World Religions on Women and Development. December 1976, Washington DC*, Center of Concern, WLA-LUC ISASI, caja 2, exp. 5, p. 22. Traducción mía del inglés.

⁴⁸⁹ Cfr. CANO, “The Feminist Debate”.

⁴⁹⁰ Por ejemplo, ACIDHAL, *Boletín documental sobre la mujer*, 2:1 (1971).

⁴⁹¹ ACIDHAL, *Boletín documental sobre las mujeres*, 3:1 (1972 [1973]); *Boletín documental sobre la mujer*, 2:4 (1972).

especialmente de las que representan a mujeres rurales, mujeres obreras y las urbanas pobres”.⁴⁹²

En el marco de la IWYC, el CIDHAL organizó una serie de conferencias en Cuernavaca desde enero de 1975. Colaboradoras del CIDHAL como Sylvia Marcos, Gabriela Videla, Lucina Hernández, Aurelia Sánchez y Olga Vázquez, así como la propia Betsie Hollants, ofrecieron charlas sobre la historia de las mujeres en México y Latinoamérica, la historia del movimiento feminista, la “psicología de las mexicanas”, etc.⁴⁹³

El esfuerzo más relevante del CIDHAL en torno a la Conferencia de 1975 fue la organización del “Seminario Latinoamericano Preparatorio a la Reunión Mundial de 1975 ‘Mujeres y varones construyendo una América Latina nueva’”, que se planeó desde octubre de 1974 y se celebró entre el 27 de abril y 3 de mayo de 1975 —un mes antes de la Conferencia Mundial— en San José de Costa Rica.⁴⁹⁴ El CIDHAL consiguió recursos nuevamente de *Développement et Paix*, la ONG católica canadiense y, vía el Centro de Estudios Democráticos para América Latina (CEDAL, Costa Rica), de la Fundación Friedrich Ebert, la ONG del Partido Socialdemócrata de la entonces República Federal de Alemania. Asistieron 27 participantes de 17 países, entre ellos dos colaboradores frecuentes del CIDHAL: Jorge Gissi, académico de la Universidad Católica de Chile, y Enrique Dussel.

Las charlas del encuentro se dedicaron a analizar mayoritariamente la situación de las mujeres latinoamericanas de los sectores populares (amas de casa, obreras, campesinas, empleadas, trabajadoras domésticas, etc.). Fueron frecuentes los términos “consciencia de clase”, “opresión”, “ideologías pequeño-burguesas” y otras categorías marxistas. También se asumió el discurso tercermundista que denunciaba la especificidad latinoamericana por

⁴⁹² ACIDHAL, *Boletín documental sobre la mujer*, 2:4 (1972), p. 60.

⁴⁹³ Cfr. ACIDHAL, caja sin número, “Enfoques sobre la mujer mexicana”, marzo de 1975; “Feminismo en México y América Latina”, marzo de 1975; “Cuarto Ciclo de Conferencias por el Año Internacional”, mayo de 1975, y otros programas.

⁴⁹⁴ ACIDHAL, caja sin número, Exp. “Seminario Costa Rica abril 1975”.

el colonialismo ibérico y el neocolonialismo estadounidense. En línea con los feminismos socialistas, se enfatizaba que la “liberación” más importante era la de la mujer obrera, pues permitía cuestionar la dominación que sufre la región en la lógica centro-periferia, la opresión de los trabajadores por el capital y el propio machismo que padecía de patronos, compañeros obreros y fuerzas represoras del Estado. El machismo fue interpretado como una “mitología” que tenía causas económicas, pero que las trascendía. Se propuso como eslogan la *muerte al ama de casa*, refiriendo con esto el fin del modelo familiar que limitaba a la mujer al ámbito doméstico. En el tema del control natal, se replicaba la línea del CIDHAL: condena de las políticas de natalidad concebidas para eliminar pobreza por otros medios que no fueran la redistribución de la riqueza, pero exigencia de que los métodos anticonceptivos fueran puestos al alcance de las familias con menores recursos. En el tema religioso, se fijaban tres tareas: que las mujeres creyentes contribuyeran al cambio de “contenidos e imágenes” en los discursos religiosos de los ministros, que se revisara la moral sexual y los asistentes se pronunciaban por la “participación plena de la mujer en el ministerio sacerdotal”. En las declaraciones finales, se decía que “como respuesta a la inquietud de algunos participantes” se planearía un seminario sobre la “situación de las religiosas en América Latina”.

El aún CIDAL distribuyó materiales preparatorios en inglés para la IWYC en 1974. Algunas de las mujeres involucradas en el activismo feminista en grupos católicos estaban suscritas a las publicaciones del CIDAL. El verano de 1974, un año antes de que se celebrara la IWYC, recibieron una antología del *Boletín Documental sobre las mujeres*, la publicación emblema del CIDAL, con textos traducidos al inglés de Alaíde Foppa, Enrique Dussel y otros del círculo de la teología de la liberación. En esa antología se anunciaba un

segundo volumen para finales de año que constaría de las ponencias y documentos resultantes del Seminario de Costa Rica.⁴⁹⁵

4.2. El CIDHAL y la National Organization of Women (NOW)

Quizá no hay organización más icónica del feminismo liberal de los sesenta y setenta que la estadounidense National Organization of Women (NOW), fundada en 1966. El CIDHAL tuvo contacto con NOW, lo que llevó a que Hollants fuera considerada en algunos de los proyectos internacionales de la organización.

Como ha mostrado Ann Braude, en la heterogeneidad de los orígenes de NOW, aunque invisibilizado, se encuentra la presencia de religiosas católicas.⁴⁹⁶ La propia Betty Friedan sostenía que el “cambio más radical” propiciado por el feminismo “es teológico”.⁴⁹⁷ Aunque personalmente no tenía un interés particular en la religión, Friedan sabía que las instituciones religiosas eran unos de los bastiones más importantes de la misoginia cultural y, por lo tanto, una de las trincheras más importantes para el feminismo.

El catolicismo ocupaba un lugar especial en esto. En el contexto de la polarización estadounidense en torno al aborto (Roe vs Wade, 1973) y de las propuestas de reformas constitucionales para garantizar igualdad jurídica entre hombres y mujeres (Equal Rights Amendment), Friedan visitó al papa Pablo VI en 1974. La activista asumió su visita como un acto diplomático, siendo ella la representante del feminismo global. Convencida de que “la intransigencia de la aparentemente monolítica Iglesia católica será trascendida o transformada por el nuevo poder del mundo, el poder de las mujeres”,⁴⁹⁸ Friedan tuvo una breve entrevista con el pontífice en la que le pidió la completa igualdad de varones y mujeres en la Iglesia. A dicha petición Pablo VI

⁴⁹⁵ ACIDHAL, “An Antology on Women in Latin America”, junio de 1974. WLA-LUC ISASI, caja 7, exp. 1.

⁴⁹⁶ Cfr. BRAUDE, “A Religious Feminist?”, pp. 559 y ss.

⁴⁹⁷ Cfr. FRIEDAN, *It Changed My Life*, p. 373.

⁴⁹⁸ FRIEDAN, *It Changed My Life*, p. 370. Traducción mía del inglés.

respondió que, aunque agradecía lo que Friedan hacía por las mujeres, no se podían esperar cambios radicales. Friedan evitó abordar temas polémicos como el aborto con el fin de no escandalizar a nadie y de tender puentes de comunicación en medio de una “retórica de odio y de guerra sexual que nadie iba a ganar nunca”.⁴⁹⁹ La visita al Vaticano le ganó a Betty Friedan críticas de derechas (católicas antiabortistas) y de izquierda (p. ej., feministas que le reclamaban haber usado un sombrero en la entrevista para atenerse al protocolo, etc.).⁵⁰⁰

Si Betty Friedan se mostraba consciente de la importancia de las instituciones religiosas y, en específico, del catolicismo, para la lucha feminista, es en buena medida a Elizabeth Farians. Farians era una teóloga católica de la generación de Mary Daly y una de las primeras laicas católicas en doctorarse en teología.⁵⁰¹ En 1966 fundó el Equipo Ecuménico de Trabajo sobre Mujeres y Religión. En ese mismo año, conoció a Friedan en una conferencia que la activista impartió en la Universidad de Bridgeport, y se enteró de la fundación de NOW. A principios de 1967, el Equipo Ecuménico de Trabajo sobre Mujeres y Religión se volvió parte de NOW. El propósito principal era tender puentes, pues “para las feministas en general la religión era irrelevante y para las mujeres religiosas el feminismo era irreverente”.⁵⁰² Aunque tenía una perspectiva ecuménica, los primeros años del Equipo de Trabajo sobre Mujeres y Religión de NOW, bajo el liderazgo de Friedan, se concentraron en el cabildeo y el activismo católico. Además de la visita de Friedan a la Santa Sede, empresa en la que Farians fue vital,⁵⁰³ la red de contactos de la teóloga le permitieron a Friedan y a NOW participar en eventos feministas católicos, como la predicación dominical de protesta que hicieron un grupo de mujeres en Boston en 1970, incluida Daly y Farians.⁵⁰⁴

⁴⁹⁹ SCHLESINGER-FRIEDAN, caja 84, exp. 960, First draft, p. 1. Traducción mía.

⁵⁰⁰ SCHLESINGER-FRIEDAN, caja 84, exp. 968. Cartas de protesta.

⁵⁰¹ SCHLESINGER-FARIANS MC 866, caja 1, exp. 1, Cover page for the nomination. Cfr. Foxworth, “No more silence”, pp. 76 y ss.

⁵⁰² SCHLESINGER-FARIANS MC 866, caja 31, exp. 13, “How NOW got Religion”, p. 1.

⁵⁰³ SCHLESINGER-FRIEDAN, caja 84, exp. 960.

⁵⁰⁴ Cfr. FRIEDAN, *It Changed My Life*, p. 374.

Farians también fue pionera en el activismo católico por la despenalización del aborto. Si bien los primeros años de su participación en NOW se mostró cautelosa con el tema —no porque estuviera en contra, argüía, sino por razones de consenso—,⁵⁰⁵ a mediados de los setenta fue la primera directora de Catholics for Free Choice bajo la presidencia de Patricia Fogarty McQuillan.⁵⁰⁶ Por la misma época, Farians dejó la dirección del Grupo de Trabajo de Mujeres y Religión de NOW. El grupo quedó a cargo de una coordinación bipartita y se concentró mayormente en la promoción de la *Equal Rights Amendment* y la ordenación de mujeres, ahora con una perspectiva más ecuménica.⁵⁰⁷

Un perfil como el de Farians resultaba muy atractivo para Betsie Hollants y el CIDHAL. La primera carta que le escribió Hollants a Farians en el verano de 1973 es muy significativa del proyecto original del CIDHAL. En ella, Hollants le agradece “el trabajo que ha hecho y continúa haciendo a favor de las mujeres en conexión con la religión”. Interesantemente, presenta al entonces CIDAL como una organización primero centrada en el “desarrollo de América Latina” pero cuyo objetivo había cambiado a la “integración social de mujeres y varones”. Hollants advierte constantemente que el CIDAL no promueve guerra de sexos, sino la colaboración y que, aunque “hablamos también de ‘liberación femenina’, [...] estamos en búsqueda de algo latinoamericano, propio de nuestra cultura”.⁵⁰⁸

Además de presentar al CIDHAL y establecer vínculos de colaboración, Hollants solicitaba en la carta permiso para traducir al español y publicar un artículo de Farians llamado “Women in the Church NOW”. El artículo era una defensa de la igualdad de mujeres y varones en el lenguaje de los “derechos

⁵⁰⁵ SCHLESINGER-FARIANS MC 480, caja 1, exp. 5, Carta de Farians a Friedan, 8 de marzo de 1968; Carta de Farians a Friedan, 22 de marzo de 1968.

⁵⁰⁶ SCHLESINGER-FARIANS MC 866, caja 17, exp. 9. Véase capítulo 4 de esta tesis.

⁵⁰⁷ SCHLESINGER-FULLER MC 486, caja 1, exp. 1.

⁵⁰⁸ SCHLESINGER-FARIANS MC 866, caja 27, exp. 18, Carta de Hollants a Farians, 23 de agosto de 1973. Traducción mía del inglés.

bautismales”.⁵⁰⁹ Farians respondió agradeciendo las palabras de Hollants, autorizando la traducción y pidiendo el apoyo de Hollants en un pleito que por entonces sostenía la teóloga con la universidad jesuita Loyola University Chicago.⁵¹⁰

Es posible que, a raíz de ese primer intercambio, Betty Friedan se enterara de la existencia del CIDHAL y las actividades de Hollants. Hacia 1973, Friedan estaba organizando la Conferencia Internacional de Planeación Feminista, a celebrarse en el área de Boston con el apoyo de instituciones teológicas como Harvard Divinity School, el Boston Theological Institute of Women’s Committee y otras universidades.⁵¹¹ El propósito principal era reunir a centenas de invitadas y observadoras con el fin de construir un *caucus* feminista de alcances globales para el Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer de 1975.

Existe constancia documental de que Friedan invitó a dicha conferencia a Hollants. Entre los documentos de la activista estadounidense, se encuentra un ejemplar de *CIDAL News*, la versión anglófona de corta vida de *Cidhal noticias*, de principios de 1973 en el que el nombre de Hollants aparece circulado y una nota manuscrita dice que se le invite a la conferencia.⁵¹² Hollants no fue la única invitada de México. Una mujer llamada Natasha del grupo Mujeres en Acción Solidaria también fue invitada, pero no pudo asistir por falta de fondos. Hollants respondió a la invitación diciendo que enviaría representantes.⁵¹³

La conferencia contó con 150 invitadas internacionales, destacando la presencia de Yoko Ono y representantes soviéticas. Las mexicanas que

⁵⁰⁹ SCHLESINGER-FARIANS MC 866, caja 31, exp. 12, “Women in the Church NOW”. Según este lenguaje, el bautismo facultaba a las mujeres a acceder a los mismos sacramentos que los varones, incluido el sacramento del orden. Véase Capítulo 3 de esta tesis.

⁵¹⁰ SCHLESINGER-FARIANS MC 866, caja 27, exp. 18, Carta de Farians a Hollants, 9 de septiembre de 1973.

⁵¹¹ SCHLESINGER-FRIEDAN, caja 104, exp. 1220, Carta de Xandra Kayden a John Heyman, 1 de mayo de 1973.

⁵¹² SCHLESINGER-FRIEDAN, caja 104, exp. 1221.

⁵¹³ SCHLESINGER-NOW MC 496, caja 26, exp. 57, “Answers to letters sent out for the International Planning Conference”, [c. 1973]

asistieron fueron Refugio Llanas Jiménez, Bambi González, Cecilia López Negrete y Rosa María Trevit de Álvarez.⁵¹⁴ También participó Farians y al menos una religiosa católica de Chicago. Entre otras cosas, el evento fue un catalizador de redes transnacionales feministas. Los capítulos internacionales de NOW se multiplicaron, incluyendo uno mexicano de aparentemente 100 afiliadas lideradas por Trevit de Álvarez.⁵¹⁵ Cecilia López Negrete, quien presentó una ponencia en la Conferencia de 1973, se volvió parte del comité permanente de Planeación Feminista con miras a organizar otro encuentro internacional en 1974 que nunca se concretó.⁵¹⁶ En 1975, cuando Friedan visitó la Ciudad de México para asistir a la Tribuna de la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer, existe constancia de que se reunió con López Negrete.⁵¹⁷

Conclusiones

Contrario a lo que las historiografías tradicionales del feminismo y del catolicismo han retratado, existen intersecciones entre ambas esferas durante las décadas de los setenta y los ochenta. El CIDHAL es un claro ejemplo de esto en la historia mexicana y latinoamericana.

Durante la primera mitad de la década de los setenta, el CIDHAL aplicó la línea discursiva y el modo de operar del conglomerado CIF-CIDOC a los temas de mujeres latinoamericanas. La mayoría de las colaboradoras de la asociación en este periodo estaban vinculadas directamente a instituciones religiosas y orbitaban alrededor de los círculos de la naciente teología de la liberación. El discurso del CIDHAL enfatizó la complementariedad social entre mujeres y varones, muy en la línea de la primera teología feminista latinoamericana que reivindicaba el papel de las mujeres sin cuestionar los

⁵¹⁴ SCHLESINGER-FRIEDAN, caja 104, exp. 1323, "International Feminist Planning Conference Attendees".

⁵¹⁵ SCHLESINGER-NOW MC 496, caja 9, exp. 23, Carta de Patricia Burnett a Jane Plitt, 16 de febrero de 1975.

⁵¹⁶ SCHLESINGER-FRIEDAN, caja 104, exp. 1222, Boletín de prensa, 5 de junio de 1973.

⁵¹⁷ SCHLESINGER-FRIEDAN, caja 107, exp. 1253.

atributos tradicionales de lo femenino y lo masculino. En el caso de lo femenino, sus atributos tradicionales en el discurso católico estaban asociados a los valores del cuidado, las emociones, la renuncia a la violencia y otras cualidades derivadas de la maternidad idealizada. Esto es visible en las publicaciones del CIDHAL del periodo, notablemente en los artículos divulgados en el *Boletín documental...*

A partir de 1976, el CIDHAL estuvo marcado por su involucramiento con los movimientos populares de mujeres. En un contexto de creciente precariedad material derivada de crisis económicas y políticas de ajuste presupuestal, la experiencia del CIDHAL con Comunidades Eclesiales de Base y su línea discursiva cercana a la teología de la liberación facultaron a la asociación cuernavaquense a participar de manera protagónica en el feminismo popular. Como muestra el caso de las redes de refugiadas allendistas y de solidaridad con las revoluciones centroamericanas, esta participación no se limitó al ámbito nacional, sino también al latinoamericano. A tono con las nuevas preocupaciones, la línea editorial y las actividades del CIDHAL cambiaron, volcadas a formatos y contenidos útiles para los movimientos populares, integrados por población urbana con bajos niveles de escolaridad.

Durante la década de los setenta, las actividades internacionales del CIDHAL se multiplicaron. La asociación organizó una serie de encuentros latinoamericanos y latinoamericanistas, es decir, reuniones internacionales que, a tono con el tercermundismo, enfatizaban las particularidades culturales de América Latina, buscando respuestas y soluciones sociales “propias” a las condiciones de la región. Entre los eventos internacionales en los que participó el CIDHAL, destaca la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer de la Organización de las Naciones Unidas, celebrada en la Ciudad de México en 1975. A diferencia de la mayoría de grupos feministas mexicanos, el CIDHAL se involucró con charlas de divulgación y con su participación directa en la Tribuna de Organizaciones No Gubernamentales. La participación del

CIDHAL en dicha Tribuna pone de relieve la invisibilización de activistas católicas en los eventos fundamentales del feminismo de la llamada 'segunda ola'. Finalmente, la importancia de la mirada internacional del CIDHAL es ratificada con su breve pero significativo contacto con la National Organization of Women, una de las instituciones señeras del feminismo de la época. El hecho de que Betsie Hollants haya sido contemplada como representante mexicana en la Conferencia Internacional de Planeación Feminista de 1973 muestra que el CIDHAL era considerado como una organización de alcances globales.

Capítulo 3. El feminismo al interior de la Iglesia

Introducción

Al final de la larga década de los sesenta, grupos de mujeres al interior de la institución eclesiástica cuestionaron el papel de que desempeñaban en la Iglesia católica, particularmente el de las religiosas, y sometieron a revisión la autoridad ministerial jerárquica. La nueva disidencia feminista no sólo criticó la tradicional subordinación de las mujeres a los sacerdotes, sino que se planteó la elaboración de un discurso teológico propio y hasta la inclusión de las mujeres en el ministerio ordenado de la Iglesia.

En este capítulo me propongo analizar el surgimiento y desarrollo de la disidencia feminista al interior de la institución eclesiástica, un proceso en el que considero el CIDHAL fue protagonista fundamental en México. Me concentraré en la agenda de reformas de las consagradas católicas en México y en el movimiento de ordenación de mujeres. Respecto a este último, estudiaré la colaboración entre el CIDHAL y el movimiento estadounidense. Sostengo que la conformación de una disidencia feminista al interior de la Iglesia responde tanto a causas orgánicas de la institución eclesiástica —en específico, el impulso modernizador del Concilio Vaticano II—, como a los ecos del movimiento feminista *secular* que paralelamente se consolidaba en el mundo. Considero que es importante detallar a través de la correspondencia y reportes de los grupos la secuencia de eventos que tenían como objeto crear un movimiento de ordenación de mujeres latinoamericano, todo con el fin de estudiar las tensiones geopolíticas entre Norte y Sur, así como las peculiaridades discursivas del feminismo católico de América Latina.

1. La actualización de la Iglesia

1.1. El *aggiornamento* conciliar

En 1959, el papa Juan XXIII convocó a un concilio cuya misión de *aggiornamento* representó un esfuerzo de actualización de la Iglesia de cara a la modernidad que insistentemente había rechazado desde el siglo XIX.⁵¹⁸ Los padres del Concilio Vaticano II (1962-1965) reconocieron “el deber permanente de escrutar los signos de los tiempos” para que, “adaptándose a cada generación”, pudiera la Iglesia “conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, anhelos y su carácter”.⁵¹⁹ En los textos conciliares, se establecieron los nuevos parámetros para comprender temas tan diversos como el desarrollo, la adaptación y apertura al mundo secular y el nuevo papel de los laicos.⁵²⁰

Las mujeres fueron mencionadas marginalmente en éstos y otros documentos. En todos los casos, se interpretaba la mayor participación social de las mujeres como uno de los *signos de los tiempos* que la Iglesia tenía que incorporar en sus ejes pastorales, si bien se insistía en la especificidad de su misión y apostolado.⁵²¹ Quizá más relevante que las menciones sobre las mujeres, al menos por su eco mediático, fue la participación de auditoras en las últimas sesiones del Concilio, incluida la mexicana Luz María Longoria, entonces copresidenta junto con su esposo, José Álvarez Icaza, del Movimiento Familiar Cristiano de Latinoamérica.⁵²²

Muchas de las reformas eclesiológicas tuvieron un efecto inmediato sobre las condiciones de las mujeres católicas, tales como aquellas que exigían la actualización de la vida de las congregaciones e institutos religiosos. Otras, sin embargo, repercutieron indirectamente. Cuando la Iglesia abrió las puertas a la actualización, muchas preguntas se colaron inevitablemente por

⁵¹⁸ Literalmente, *aggiornamento* es en italiano “puesta en día”. Se trata de una expresión usada por el propio Juan XXIII cuando convocó al concilio el 25 de enero de 1959 (JUAN XXIII, “Allocuzione...”).

⁵¹⁹ *Gaudium et Spes* §4.

⁵²⁰ Cfr. LEVERING, “Pastoral Perspectives”, pp. 171-173; AUBERT, “I testi”, p. 368; OLIVER, “The Decree”, pp. 277-281.

⁵²¹ Cfr. JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, § 41; *Gaudium et spes* §§ 8-9, 60; *Apostolicam actuositatem* § 9; PABLO VI, “Mensaje a las mujeres”.

⁵²² Cfr. FRESQUET, *Le journal*, p. 217; BRACKER, “Vatican”.

las ventanas, incluidas las referentes al papel de la mujer en la institución eclesiástica y a la sexualidad. Si el matrimonio ya no era sólo esa vía para evitar la concupiscencia (cf. 1 Cor 7), sino que, según la cláusula que se incluyó en una de las constituciones por la insistencia de la mexicana Luz María Longoria, los “actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí son honestos y dignos”, entonces, ¿por qué no se actualizaba también la doctrina sexual de la Iglesia que prohibía en toda circunstancia los métodos contraceptivos?⁵²³ Si la liturgia debía ser *inculturada* en las tradiciones de cada pueblo y adecuada a los signos de los tiempos, ¿qué impediría que hubiera por fin mujeres sacerdotes en sociedades que otorgaban cada vez mayor importancia al liderazgo de las mujeres? Si el bautizo bastaba para participar plenamente en la misión de la Iglesia, ¿por qué las religiosas y monjas estaban siempre subordinadas a figuras masculinas?

1.2. Estereotipos católicos sobre las diferencias sexuales

En el campo discursivo, las reformas conciliares incidieron relativamente, pues si bien se criticaron algunos estereotipos, persistió la noción de que hombres y mujeres son dos naturalezas distintas y complementarias.

La definición de la *esencia* femenina tiene una larga tradición en el catolicismo. En los sesenta, época en la que hubo una producción intelectual católica importante sobre la *psicología femenina*, aún estaba presente el bagaje de autores que habían escrito sobre el *alma de la mujer*.⁵²⁴ La diferencia entre mujeres y varones era expuesta en una tensión implícita y no resuelta entre una esencia eterna y condiciones históricas mutables. Los

⁵²³ *Gaudium et spes*, § 49; Entrevista con Luz María Longoria y María Teresa Álvarez Icaza Longoria.

⁵²⁴ Cfr. CIDOC-COLMEX. *Christus*, 33:394 (1968), p. 927; *Christus*, 28:328 (1963), pp. 223-226. Las referencias más comunes eran Gina Lombroso, Getrud von le Fort y Eva Firkel. En *L'anima della donna* (1920), de Lombroso (1872-1944), se definía la esencia de la mujer como *altrocenrista*, es decir, volcada en los demás y no en sí misma. (LOMBROSO, *El alma*, p. 23). Por su parte, Le Fort (1876 – 1971), en *Die weige Frau* (1933) sostenía que la esencia de la mujer estaba cifrada en el *misterio del velo* y su genuina realización estribaba en convertirse en una madre con *virginidad espiritual* o en una virgen con *maternidad espiritual*. VON LE FORT, *La mujer eterna*, p. 166.

discursos que buscaban resarcir la exclusión de las mujeres de la sociedad e Iglesia, al menos durante la larga década de los sesenta, buscaban ponderar la naturaleza de la mujer —y el *rostro femenino* de lo divino— como igual de valioso que el del varón, pero sustancialmente distinto. En el mismo sentido, lo que se cuestionó de la familia, institución asumida como natural y divina, no fueron los roles asignados tradicionalmente, sino la *sumisión* de la mujer y la minusvaloración del *ángel del hogar*.⁵²⁵

María de Nazaret siempre ha sido la piedra de toque para definir la femineidad en el catolicismo. Si bien todas las lecturas convergen en su doble cualidad de virgen y madre, cada interpretación, incluso las de la jerarquía eclesiástica, varía en el tono. En el Concilio Vaticano II, después de diversas discusiones que dejaban ver la variedad de tradiciones discursivas, predominó la interpretación de María como paradigma eclesial, consagrada después por Pablo VI como Madre de la Iglesia.⁵²⁶ La mariología de Pablo VI no sólo enfatizaba el papel de María como arquetipo eclesiológico, sino como el modelo de una “mujer fuerte que conoció la pobreza y el sufrimiento”.⁵²⁷ Por su parte, los discursos mariológicos del obispo Sergio Méndez Arceo se nutrían de dos vetas. Por un lado, tomando imágenes de Pablo VI, Méndez Arceo presentaba a María de Nazaret como el arquetipo de la mujer luchadora “que no dudó en afirmar que Dios es vengador de los humildes y oprimidos.”⁵²⁸ Por otro lado, la mariología del obispo de Cuernavaca era profundamente cristocéntrica, una visión que se tradujo incluso en proyectos arquitectónicos

⁵²⁵ Cfr. PABLO VI, “Discurso di Paolo VI...”. CIDOC-COLMEX, *Christus*, 31:368 (1966), pp. 54-58; *Signo*, 5:17 (1971), p. 84. Los pasajes bíblicos tradicionalmente usados para justificar la sumisión de la mujer (*v. gr.* Ti 2, 4-5; Ef 5, 21-24; Col 3, 18-19) fueron reinterpretado para hablar de una “sumisión recíproca”. CIDOC-COLMEX, *Estudios Ecuménicos*, 1:17 (1973), p. 45. Cfr. BIDEGAÍN, “El cristianismo y el cambio socio político”, p. 164.

⁵²⁶ Cfr. *Lumen Gentium*, cap. 8; DULLES, “Mary Since Vatican II”, pp. 11-12.

⁵²⁷ PABLO VI, “Exhortación apostólica *Mariialis cultus*”, § 37. Este discurso mariológico contrasta con el que promovería Juan Pablo II y que ha sido criticado por teólogas por perpetuar el modelo de pasividad de María. JUAN PABLO II, “Carta apostólica *Mulieris...*”, §19-21; BØRRESEN, “Imagen actualizada...”, p. 194.

⁵²⁸ *Ap.* Méndez Arceo, *Compromiso y liberación*, II, p. 406. El obispo de Cuernavaca citó extensamente a Pablo VI en una homilía con motivo de los 405 años de la aparición de la Virgen en el Tepeyac.

que restaban centralidad al culto mariano.⁵²⁹ En 1963 publicó en su diócesis un documento donde, frente a la imagen de María como ser pasivo y sumiso, resaltaba a María como “Madre activa y solícita [...] [que] no sólo encarna el ideal de santidad, belleza y gloria [...] sino que, dentro del plan de salvación, desempeña una activa maternidad en favor de los hombres”⁵³⁰. Sin embargo, llamaba a los fieles y a los sacerdotes a poner en el centro de su fe a Jesús y no a María, pues “la misericordia de María” es “por cuanto sublime, una participación lejana, por ser finita, de la misericordia infinita de Dios”.⁵³¹ Estas imágenes de María como el arquetipo de una mujer fuerte pero subordinada a la figura de Jesús y el de María como principio divino de lo femenino fueron frecuentes en la primera teología de la liberación. Posteriormente, teólogas feministas criticaron estos discursos por la forma en que reproducían una visión meramente devocional de María y una antropología *descorporizada* de las mujeres.⁵³²

La esencia femenina articulada en el discurso tradicional católico que pervivió durante los setenta —y que se mantiene vivo en algunas teologías feministas— tiene como centro los atributos de la *maternidad*, aunque sea en formas sublimadas. Si definir en qué consistía la *verdadera* maternidad de las mujeres fue polémico desde los cincuenta, en general se coincidió en que cualidades como la ternura, la paciencia, la afectividad y todas las características del cuidado eran propias de la naturaleza de las mujeres.⁵³³ Estos criterios eran aplicados por igual a las mujeres laicas y a las religiosas, de quienes se esperaba el ejercicio de una *maternidad espiritual*.⁵³⁴

⁵²⁹ Cfr. RODRÍGUEZ KURI, “La proscripción del aura”, p. 1329. CIDOC-COLMEX, Méndez Arceo, “Exhortación Pastoral sobre la Virgen María”, 7 de diciembre de 1963, en LÓPEZ, *Cuernavaca*, I, pp. 55-58.

⁵³⁰ Méndez Arceo, “Exhortación pastoral sobre la Virgen María”, 7 de diciembre de 1963, *ap.* López, *Cuernavaca*, I, pp. 56-57.

⁵³¹ Méndez Arceo, “Exhortación pastoral sobre la Virgen...”, *ap.* LÓPEZ, *Cuernavaca*, p. 58.

⁵³² Cfr. VUOLA, *Teología feminista*, p. 184.

⁵³³ Cfr. CIDOC-COLMEX, *Christus*, 21:246 (1956), pp. 413-414; *Christus*, 21:249 (1956), pp. 683-684; *Christus*, 22:254 (1957), pp. 45-46.

⁵³⁴ CIDOC-COLMEX, *Christus*, 37:437 (1972), pp. 37-38. En la revista de los jesuitas chilenos, se decía que “toda mujer está destinada a ser madre, madre en el sentido físico (biológico) de

El paradigma de la *monjita* fue severamente cuestionado en esta época. Muy a tono con los discursos revolucionarios de la época,⁵³⁵ las consagradas de América Latina construyeron la imagen de la *nueva religiosa* en oposición al modelo de las “beneméritas monjitas” de “caridad abnegada”, “piedad infantil” y natural atracción hacia “la vida interior” y la contemplación.⁵³⁶ La *monjita* era una imagen llena de condescendencia y paternalismo que tendía a reducir a la mujer religiosa a un estado de pasividad.⁵³⁷

Hacia 1970 se hablaba de la *nueva religiosa* en franca oposición a la imagen de la *monjita*. Entre los rasgos básicos del nuevo paradigma estaban la capacidad de agencia y el espíritu de apertura, justo lo contrario de la pasividad y ensimismamiento del estereotipo de la monja.⁵³⁸ La figura de la *nueva religiosa*, por lo tanto, condensaba, en el mundo de las representaciones, el proyecto de hacer de las consagradas mujeres modernas y en contacto con el mundo secular. Algunos de los sacerdotes jóvenes también adujeron que la idea de “la inferioridad del sexo débil” era propia de los curas viejos.⁵³⁹ Las tensiones entre las dos generaciones por la *Renovationis causam*, como se le llamó con no pocas caricaturizaciones, se traslucían en la literatura católica de la época.⁵⁴⁰ Era ésta la versión católica de la revolución juvenil de los sesenta, representada por los movimientos estudiantiles, la influencia cultural de los medios de comunicación, en especial la televisión, y el *relajo*.⁵⁴¹ Incluso entre las religiosas de vida contemplativa, se intentó promover una imagen juvenil y *relajada* en la que novicias desenvueltas jugaban basquetbol y aprendían mecánica automotriz.⁵⁴² No

la palabra, o en su sentido más espiritual”, *Mensaje*, 9:88 (1960), p. 132. Cfr. *Sponsa*, 15 (1961), pp. 494-495.

⁵³⁵ Pienso en el *hombre nuevo* del guevarismo (1965): “Nos forjaremos en la acción cotidiana, creando un hombre nuevo con una nueva técnica”. GUEVARA, “El socialismo”.

⁵³⁶ CIDOC-COLMEX, *Christus*, 17:205 (1952), p. 103, *Christus*, 22:260 (1957), p. 594.

⁵³⁷ Cfr. CIDOC-COLMEX, *Mensaje*, 134 (1964), p. 574; *Mensaje*, 15:148 (1966), p. 187.

⁵³⁸ Cfr. CIDOC-COLMEX, *Christus*, 34:398 (1969), p. 48; *Christus*, 36:426 (1971), p. 52; *Boletín informativo...* suplemento 3 (1970), p. 13; *Boletín informativo...*, suplemento 5 (1971, febrero), p. 18.

⁵³⁹ Cfr. *Christus*, 28:328 (1963), p. 225.

⁵⁴⁰ Cfr. *Boletín informativo...*, suplemento 5 (1971, febrero), p. 8.

⁵⁴¹ Cfr. PENSADO, *Rebel Mexico*, p. 79.

⁵⁴² Cfr. CIDOC-COLMEX, *Signo*, 3:7 (1969), pp. 50-54.

obstante, incluso la *nueva religiosa* comprometida socialmente era interpretada en el marco de la *maternidad espiritual* a la que estaban llamadas todas las mujeres católicas.⁵⁴³

1.3. Las nuevas religiosas en México: el caso de las *hermanas inquietas*

A finales de los cincuenta y principios de los sesenta, se crearon dos instituciones que fueron fundamentales para la conformación de discursos críticos en el catolicismo. Se trata de Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM) y su par regional, la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR). El objetivo de ambos era ser el órgano coordinador y representativo de las órdenes, congregaciones e institutos de religiosos ante el episcopado.⁵⁴⁴

A diferencia de otros espacios, la CIRM y la CLAR no estaban segmentadas por sexos y, por lo tanto, desde fechas tempranas posibilitaron que mujeres ocuparan puestos de decisión e influencia a la par que los hombres. Un vistazo a los puestos directivos de la CIRM permite corroborar una presencia femenina que era considerable comparada con otros organismos católicos.⁵⁴⁵ Muchas de sus comisiones estaban dirigidas por religiosas, destacando la de Enfermería, donde las religiosas ocupaban todos los puestos directivos y dispusieron de cuantiosos recursos económicos e influencia social derivada de su profesión y sindicalización en la Federación de Religiosas Enfermeras de México. La CLAR, por su parte, fue el foro en el cual las religiosas establecieron redes internacionales de cooperación que les permitieron acceder a recursos económicos de agencias católicas.⁵⁴⁶

⁵⁴³ Cfr. CIDOC-COLMEX, *Boletín informativo...*, suplemento 15 (1973, febrero), p. 10.

⁵⁴⁴ Cfr. CIDOC-COLMEX, *Revista CIRM*, número especial, 1960, p. 12; *Christus*, 24:285 (1959), p. 704; NEGRETE, *La vida detrás del hábito*, pp. 43-44.

⁵⁴⁵ Cfr. CIDOC-COLMEX, *Signo*, 3:8 (1969), p. 3; *Signo*, 5:18 (1972), p. 7. Compárese con el caso de la Acción Católica: *Christus*, 18:207 (1953), p. 173.

⁵⁴⁶ Cfr. *Signo*, 3:8 (1969), p. 43.

En sus primeros años como asociación civil independiente, el CIDHAL mantuvo una estrecha colaboración con ambas instituciones. En abril y mayo de 1973, el CIDHAL organizó para la CLAR el “Seminario para la Formación de Dirigentes Latinoamericanas”, realizado en Morelos. A dicho seminario asistieron 36 religiosas de 27 congregaciones y 11 países latinoamericanos (7 de ellas eran estadounidenses). Entre la planta docente de dicho seminario, destaca la presencia de la entonces directora del CIDHAL, la mexicana Perla Ortiz Monasterio. A través de sus minutas e informe final se puede apreciar el interés en romper los estereotipos de la vida religiosa femenina y formar consagradas activas y críticas.⁵⁴⁷ Unos años después, en el marco del Año Internacional de la Mujer de la Organización de las Naciones Unidas, el CIDHAL participaría nuevamente con la CLAR para la celebración de un seminario preparatorio para la Conferencia Mundial en 1975 en Bogotá.⁵⁴⁸

La colaboración más estrecha del CIDHAL con la CLAR fue a través de dos religiosas que eran conocidas en los documentos internos de la CIRM como las *hermanas inquietas*. Se trata de Jacqueline Darré, OP e Ymelda (o Imelda) Tijerina, HSS. Sus textos fueron frecuentemente reproducidos en las publicaciones del CIDHAL.⁵⁴⁹

Darré, religiosa de origen francés de la congregación de Dominicas del Verbo Encarnado, había escalado a partir de la influyente Comisión de Enfermería de la CIRM. Fue pionera en la disciplina del Trabajo Social en México, fundando la Escuela Vasco de Quiroga sobre la materia y desempeñándose como directora del Departamento del Servicio Médico-Social del Instituto Nacional de Cardiología. En los sesenta, Darré fue parte de la junta directiva de la CIRM y hacia principios de los setenta, fue nombrada presidenta de la Comisión de Formación y Acción Social de la CIRM. No

⁵⁴⁷ ACIDHAL. Caja sin número, “Informe final. Seminario para Religiosas de América Latina”, sp.

⁵⁴⁸ ACIDHAL, *Boletín Documental sobre las mujeres*, 6:1 “La mujer en la Religión. Pasado, presente y futuro” (sf), pp. 51 y ss.

⁵⁴⁹ ACIDHAL “Vida religiosa y situación sociopolítica en América Latina”, *Boletín documental sobre la mujer*, 2:4 (1972).

obstante, dicha comisión no se concretó por no recibir el apoyo suficiente de la junta directiva, por lo que Darré renunció y, para proyectos sociales, vinculó a la CIRM con el Secretariado Social Mexicano (SSM). Fue colaboradora de todas las publicaciones católicas críticas de la época en México.⁵⁵⁰

Ymelda Tijerina Tristayn era una religiosa regiomontana que había fundado en 1945 la Pía Unión de las Misioneras de la Santa Esperanza. La Pía Unión cambió de nombre en 1949 por el de Hermanas del Servicio Social, una congregación de derecho diocesano. El carisma del instituto y su organización permitió que anidaran en él audaces proyectos de inserción comunitaria durante finales de los sesenta, en buena medida patrocinados por la propia fundadora, medida que la llevó a tener roces con el episcopado. En la CIRM, Tijerina comenzó coordinando los Juniorados Interreligiosos, institutos de educación vocacional preparatoria, y formó parte de diversas comisiones, convirtiéndose en miembro de la junta directiva hacia finales de los sesenta. Como Darré, fundó una escuela de Trabajo Social en Monterrey llamada Instituto Cervantes.⁵⁵¹

Darré y Tijerina impulsaron en el seno de la CLAR Y la CIRM proyectos que pueden ser considerados feministas en tanto planteaban una crítica a la subordinación de las mujeres en la Iglesia, especialmente las religiosas, y reivindicaban su agencia social y política. El proyecto *Promoción de la religiosa* (1969-1971), un esfuerzo que fue fruto de la colaboración entre CIRM y CLAR, se trataba de que las religiosas latinoamericanas analizaran su situación de subordinación y rezago. Después de encuestas por toda la región, Tijerina coordinó un seminario para analizar y discutir los resultados en Bogotá. En México, el proyecto estuvo coordinado por Darré. Ambas religiosas viajaron por el país organizando grupos de reflexión de religiosas⁵⁵² con el fin de acabar

⁵⁵⁰ Cfr. CIDOC-COLMEX, *Revista CIRM* (1961, septiembre-diciembre), pp. 6-9; *Signo* 3:9 (1969), pp. 17 y 94; *Signo* 4:13 (1970), p. 25; *Signo* 5:18 (1972), p. 27; *Dvc in Altivm*, 1 (1969), pp. 31-36.

⁵⁵¹ CAMENA-SMA, caja 43, exp. 16, Carta de Adolfo Suárez Rivera a Ymelda Tijerina, 23 de diciembre de 1988; caja 44, exp. 27, Leonor Aída Concha, "Ymelda, una mujer profeta".

⁵⁵² *Boletín informativo...*, suplemento 8 (1971, septiembre), pp. 15-16. En ese mismo año y probablemente como parte de la misma campaña, se hacía un llamado desde la CIRM a "que

con la “sumisión” y reconocer a las “organizaciones feministas” como interlocutoras de los tiempos, incluso invitando a reapropiarse de la sexualidad femenina desde una nueva concepción.⁵⁵³ Tijerina y Darré estaban, además, vinculadas a movimientos católicos como Cristianos por el Socialismo.⁵⁵⁴

Las juntas directivas de la CLAR y la CIRM comenzaron a ver con suspicacias las actividades de “las hermanas inquietas”. Bajo la excusa de que habían “estado en contacto con otros organismos”, aludiendo a Cristianos por el Socialismo, la Junta Directiva de la CIRM les hizo saber que ya no hablaban a nombre de la institución, que “estaba[n] insistiendo en cosas muy secundarias”, y que algunos pensaban que “hay crisis en la vida femenina, y que esto [el proyecto de Promoción de la Religiosa] puede ser uno de los medios para que se precipite”. Con este propósito, la CIRM y su Junta Directiva intervinieron el proyecto con el fin de que todo “proceda de una actitud de prudencia y de respeto, para no aventurarse en experiencias demasiado peligrosas”.⁵⁵⁵

los Institutos Masculinos” cooperasen en este proyecto de *promoción* de la religiosa “en su papel de complementariedad, no de tutela, con la caballerosidad que les corresponde”. *Signo*, 5:17 (1971), p. 89.

⁵⁵³ CLAR, *La religiosa*, pp. 16-32. Al final del documento se incluye un glosario en el que se define a las organizaciones feministas como “movimientos que buscan la liberación de la mujer, reivindicando sus derechos”. Se reconoce que “feminismo” puede “tener sentido peyorativo en algunos medios”, debido sobre todo a los “excesos” de algunos grupos; las autoras, sin embargo, reivindican “un auténtico feminismo” que le permita a la mujer “cumplir su deber como miembro de la sociedad y así ocupar el puesto que le corresponde”. CLAR, *La religiosa*, p. 64.

⁵⁵⁴ La primera reunión preparatoria de Cristianos por el Socialismo a nivel Latinoamérica se llevó a cabo en Santiago de Chile a finales de 1971, en la efervescencia del gobierno de la Unidad Popular de Salvador Allende. Desde el principio participaron religiosos (Luis del Valle, SJ; Alex Morelli, OP; Martín de la Rosa, SJ) y laicos (José Álvarez Icaza) mexicanos, además de una *task force* de religiosas latinoamericanas que incluía a Leonor Aída Concha, HSS, religiosa de la congregación de Tijerina y cercana a su fundadora. Al año siguiente, Cristianos por el Socialismo se inauguró formalmente con la celebración de reuniones entre sus dirigentes y el gobierno allendista, sobresaliendo la participación de Sergio Méndez Arceo ENAH-CENCOS, caja 55, exps. 2, 11 y 22.

⁵⁵⁵ Ap. URIBE, *La vida consagrada*, pp. 275 y 277.

1.4. El mundo moderno y las religiosas: secularización y educación

La clave del espíritu conciliar era la apertura a los *signos de los tiempos*. Entre éstos, estaba el proceso de secularización. En la década anterior, los cincuenta, cada vez que se refería a la secularización era generalmente para destacar sus aspectos amenazantes, especialmente el descenso de vocaciones y el aumento de las deserciones.⁵⁵⁶ En el caso mexicano, las cifras disponibles para el periodo entre 1959 y 1975 permiten hablar de un claro descenso.⁵⁵⁷ En 1966, según la CIRM, había en el país 21,176 religiosas, casi 3 por cada sacerdote,⁵⁵⁸ en 1972, la cifra había descendido a 20,282 religiosas.⁵⁵⁹ Siguiendo los datos de los *Anuario Pontificio*, y observando sólo lo concerniente a la Arquidiócesis de México, las cifras de religiosas en la larga década de los sesenta disminuyeron en 73%.⁵⁶⁰ Los críticos conservadores del Vaticano II aducían que el espíritu de apertura al mundo secular había ocasionado una dilución de la identidad religiosa y, por lo tanto, la disminución de vocaciones.⁵⁶¹

Por el contrario, algunas religiosas mexicanas comenzaron a aceptar las 'bondades' de la secularización. Ya en el Vaticano II se reconocía el poder *purificador* que la secularización podía tener en la Iglesia.⁵⁶² En la VI Asamblea de la CIRM de 1971, las religiosas asumían la secularización como un "hecho" que, al confrontar el mundo consagrado con el mundo temporal, les permitía establecer una "identidad como mujer, cristiana y consagrada" con las mujeres seculares.⁵⁶³ Darré veía la secularización como una oportunidad de romper

⁵⁵⁶ Cfr. CIDOC-COLMEX, *Christus*, 18:206 (1953), pp. 21-22.

⁵⁵⁷ Cfr. CÁRDENAS, "America Latina", pp. 508-509, 530. (). Además, el promedio de edad de las religiosas se elevó y las vocaciones se concentraron geográficamente en el Centro y Occidente del país. Cfr. CIDOC-COLMEX, *Boletín informativo...*, 4:59 (1965, julio), pp. 1-2; BIDEGAÍN, *Participación y protagonismo*, p. 147.

⁵⁵⁸ Cfr. ENAH-CENCOS, *El catolicismo en cifras...*, sp.

⁵⁵⁹ Cfr. CIDOC-COLMEX, *Servir* 10:50-51 (1972), p. 132.

⁵⁶⁰ Cfr. *Anuario Pontificio* 1965, p. 275; 1970, p. 299; 1975, p. 335. El descenso de las religiosas contrasta con un ascenso en el número de sacerdotes diocesanos y religiosos en la Arquidiócesis en el mismo periodo.

⁵⁶¹ Cfr. ALLEN Y O'BRIEN, "The Decree", p. 251; ASPE, *Cambiar en tiempos revueltos*, p. 219.

⁵⁶² Cfr. *Gaudium et Spes*, §7, ap. Piénsese también en la naciente *teología de la secularización*, especialmente en COX, *The Secular City*, de 1965, recomendado como lectura por el MIEC-JECI. Cfr. CIDOC-COLMEX, *Servicio de Documentación*, 1.

⁵⁶³ Cfr. CIDOC-COLMEX, *Signo*, 5:17 (1971), p. 84.

con el “angelismo” y que las consagradas se reconocieran como “agente de cambio y liberación”; Tijerina argumentaba que la disminución de vocaciones no era debido a las reformas, sino a la falta de profundización en ellas.⁵⁶⁴

El modelo tradicional de vida religiosa, basado en el paradigma de *fuga mundi* (huida del mundo), fue sustituido por un compromiso radical evangélico con las luchas justas de la sociedad.⁵⁶⁵ Al abrazar el mundo y reconocerse como ‘mujeres de su tiempo’, las religiosas se percataron de sus enormes desventajas. Un solo dato permite hacerse una idea de su condición: en 1970 el 40% de las monjas mexicanas no sabían escribir ni leer.⁵⁶⁶ Esto era especialmente alarmante puesto que buena parte de las religiosas trabajaban como en colegios privados.⁵⁶⁷ No extraña, pues, que uno de los puntos fundamentales de su nueva agenda haya sido mejorar su preparación. Además de una formación profesional, exigían una educación filosófica y teológica tan sólida como la del clero. Además, se insistió en una educación que estuviera basada en “la libertad de conciencia”.⁵⁶⁸

Cuando se pensaba en mejorar la educación de las religiosas, generalmente se consideraban profesiones que las capacitaran para el apostolado en el que ya se encontraban: enfermería, docencia, psicología, contaduría, etc., es decir, profesiones que en el mundo secular también contaban —y cuentan— con un alto índice de mujeres.⁵⁶⁹ La teología

⁵⁶⁴ Cfr. CIDOC-COLMEX, *Christus*, 37:437 (1972), pp. 24-33. Véase también *Servir* 10:50-51 (sa), p. 145.

⁵⁶⁵ Cfr. BIDEGAÍN, “Una historia silenciada”, p. 56.

⁵⁶⁶ Cfr. URIBE, *La vida consagrada*, p. 179.

⁵⁶⁷ En el caso de la congregación anónima cuyas estadísticas decidió publicar la CIRM en 1965, se destaca que, aunque sólo el 6% no tenía primaria, el 75% no tenía ninguna educación secundaria. De entre las que contaban con estudios superiores, el 30% tenían títulos comerciales o normalistas, el 15% en “artes domésticas o decorativas” y el 2% en enfermería. Cfr. CIDOC-COLMEX *Boletín informativo...*, 4:59 (1965, julio), p. 2. El estudio de Bernadette L’Hoëst, publicado por CIDOC, aunque está basado en el caso del nordeste brasileño, es representativo del escenario latinoamericano: casi un tercio de las religiosas se dedicaban al trabajo doméstico, menos de un cuarto a la docencia y una de cada diez a la enfermería; sólo la mitad tenía primaria y, cuando tenían educación superior, la mayoría eran enfermeras o maestras. CIDOC-COLMEX, L’Hoëst, *O apostolado*, pp. 14-21. Cfr. BIDEGAÍN, *Participación y protagonismo*, p. 142.

⁵⁶⁸ Cfr. CIDOC-COLMEX, *CIF Reports*, 4:12 (1965), p. 19.

⁵⁶⁹ DE GARAY, “Una mirada”, p. 8.

profesional parecía un coto reservado exclusivamente para los varones. Impulsadas por la declaración de Pablo VI de las primeras mujeres Doctoras de la Iglesia,⁵⁷⁰ algunas reclamaron para sí la posibilidad de tener preparación teológica más allá de los “cursos diluidos [y] fáciles” que se les ofrecían.⁵⁷¹ Sin embargo, fueron pocas las voces que apoyaron la inclusión plena de las mujeres en las facultades teológicas.⁵⁷²

Se consideró que los estereotipos entre sacerdotes y religiosas se debía a la educación segregada que ambos habían recibido, donde no había comunicación ni colaboración.⁵⁷³ Para romper con la segregación homosocial católica, se sugirió imponer la “coeducación”, es decir, la posibilidad de que las alumnas religiosas tuvieran maestros varones y, aún más audaz, seminaristas y novicios tuvieran maestras, amén de que convivieran estudiantes de ambos sexos.⁵⁷⁴

1.5. La autoridad en la Iglesia

El clima cultural de la época exigía espacios sociales horizontales. El discurso de los movimientos, especialmente el estudiantil, desconfiaba de las autoridades instituidas, fueran las del Estado o las de la Iglesia. En el feminismo también se cuestionaron las relaciones jerárquicas entre hombres y mujeres.⁵⁷⁵ En el caso de las católicas, las figuras femeninas de autoridad eran la norma sólo en los espacios exclusivamente femeninos. En la larga década de los sesenta, la figura de la abadesa, superiora o priora fue sometida a crítica y se buscó sustituir ese tipo de autoridad por formas colegiales.⁵⁷⁶

⁵⁷⁰ Cfr. PABLO VI, “Lettera apostolica *Multiformis sapientia Dei*”; PABLO VI, “Lettera apostolica *Mirabilis in Ecclesia Deus*”.

⁵⁷¹ Cfr. CIDOC-COLMEX, *Christus*, 37:437 (1972), pp. 34-36.

⁵⁷² Cfr. CIDOC-COLMEX, *CIP Documenta*, s. n. (1970, febrero), p. 5

⁵⁷³ Cfr. BIDEGAÍN, *Participación y protagonismo*, p. 97.

⁵⁷⁴ *CIF Reports*, 4:12 (1965), pp. 18-24.

⁵⁷⁵ Cfr. ESPINOSA, *Cuatro vertientes*, p. 61.

⁵⁷⁶ Cfr. CIDOC-COLMEX, *Christus*, 36:426 (1971), p. 52; *Christus*, 37:438 (1972), p. 24.

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), emblema eclesial del catolicismo liberacionista, ofrecían nuevos modelos organizativos. Se expandieron en la década sesenta con una pedagogía política que implicaba el análisis de la realidad social y su transformación.⁵⁷⁷ Bidegaín las define como “pequeños grupos integrados por cristianos que tienen un conocimiento y relación interpersonal profunda, con objetos e intereses comunes, organizados en torno a parroquias rurales o urbanas [...] [cuyo] criterio de reunión puede ser residencial, de trabajo, edad” y que son iniciados y coordinados por agentes pastorales, mayoritariamente laicos.⁵⁷⁸ Su método, basado en la secuencia *ver, juzgar y actuar*, parte de una experiencia concreta que se analiza y bajo cuya luz se lee la Biblia —no al revés—, buscando inspiración para la acción. Aunque la participación de sacerdotes y religiosos no puede ser ignorada, las religiosas y laicas se desempeñaron comúnmente como animadoras, organizadoras y cabezas de las Comunidades en toda Latinoamérica.⁵⁷⁹ En otras palabras, las CEBs fueron espacios eclesiales que reconfiguraron la autoridad pastoral y que posibilitaron el liderazgo de mujeres católicas.

No obstante, cuestionar la autoridad en la institución eclesiástica derivaba indefectiblemente en replantearse la relación con los sacerdotes y la jerarquía. En la época en la que dentro del propio catolicismo se reconocía el carácter histórico y cultural de la estructura jerárquica de la Iglesia, las religiosas exigieron mayor participación en los espacios eclesiásticos de autoridad y decisión.⁵⁸⁰ Su capacidad para asumir puestos de autoridad en la

⁵⁷⁷ Cfr. ASPE, *Cambiar en tiempos revueltos*, pp. 152-153.

⁵⁷⁸ BIDEGAÍN, “Las Comunidades Eclesiales de Base”, p. 2.

⁵⁷⁹ Al respecto, véanse los siguientes estudios sobre distintos casos latinoamericanos: SWEENEY, “Some Aspects of Church Authority”; PINEDA GONZÁLEZ, “Mujeres y teología de la liberación”; BURTON, “Women, Religion and Social Change”; CHAPARRO ESCALANTE, “El protagonismo de la mujer en la Iglesia”; GALLAGHER, “Compañeras in the Peruvian Feminist Movement”; DROGUS, “No Land of Milk and Honey”; DROGUS, “Reconstructing the Feminine”; BAPTISTA CAMPOS, “A leitura popular da Bíblia”; DOS SANTOS ALVES, “Mulheres contra o arbítrio”.

⁵⁸⁰ Cfr. DUPUY, “Teología de los ministerios”, p. 499.

Iglesia había sido cuestionada y limitada sistemáticamente.⁵⁸¹ Las religiosas pedían sobre todo ser parte de los programas y órganos que planeaban la pastoral de cada diócesis.⁵⁸² Además, se pronunciaban por una educación que acabara con los mutuos estereotipos, pues los sacerdotes solían considerar a las religiosas como infantiles, aunque devotas, y las religiosas a los sacerdotes como frívolos, aunque envueltos en un aura mágico-sagrada.⁵⁸³

Uno de los obstáculos para la plena integración en todas las líneas pastorales era la segregación por sexos. En los sesenta se hicieron experimentos pastorales de comunidades mixtas en distintos niveles.⁵⁸⁴ En general, esta pastoral experimental de *inserción comunitaria*, por sus mismas características de secularización, fisuraba el orden de segregación de sexos que caracterizaba el espacio congregacional. Es importante destacar, además, que la colaboración entre religiosos de ambos sexos se establecía desde la premisa que ambos estaban dedicados a la misión; en otras palabras, no se asumía que la labor de las religiosas debía ser “auxiliar” y, por lo tanto, confinada a tareas domésticas y de asistencia a los sacerdotes.⁵⁸⁵

El caso de la liturgia es significativo por ser el lenguaje simbólico de la comunión eclesial. En esa medida, cualquier reforma o modificación de la liturgia deriva en la reforma de la organización institucional de la Iglesia y una

⁵⁸¹ Seis años antes de la convocatoria para el Concilio Vaticano II, el papa Pío XII, por ejemplo, decía que “la Psicología” había probado que “la mujer revestida de autoridad no logra tan fácilmente como el hombre dosificar exactamente la severidad y la bondad de modo de equilibrarlos”. CIDOC-COLMEX, *Christus*, 18:206 (1953), p. 23.

⁵⁸² *CIF Reports*, 4:12 (1965), p. 15; *Signo*, 5:18 (1972), pp. 105-107. Esto se concretó en algunos espacios latinoamericanos. Por ejemplo, en el Sínodo de Santiago en Chile, las mujeres, laicas y religiosas, constituyeron el 30% de los asistentes y por primera vez pudieron tomar la palabra. *Mensaje*, 16:164 (1967), p. 589.

⁵⁸³ Esto fue evidente en un seminario-taller celebrado en agosto de 1965 en el Centro de Formación Intercultural (Center of Intercultural Formation, CIF), uno de los centros satélites del CIDOC de Iván Illich en Cuernavaca que, como se verá en el siguiente capítulo, fue un nodo de experimentación del catolicismo de la época. Cfr. *CIF Reports*, 4:12 (1965), pp. 23-24.

⁵⁸⁴ *Christus*, 37:438 (1972), p. 24. No me fue posible averiguar dónde estaba esta casa. El reportaje de *Christus* no lo explicita y el directorio de la CIRM que he consultado sólo especifica su apartado postal, no su dirección. CIDOC-COLMEX Comisión de Estadística, *Directorio*, p. 55.

⁵⁸⁵ Entrevista con Olivia Vargas, OP; Marta Mendieta, OP; Elizabeth Flores, OP.

reinterpretación de su misión en el mundo.⁵⁸⁶ Después del Concilio, la mayor inclusión de los laicos benefició también a las consagradas. Noticias como la de “una señorita, [que] vuelta hacia el pueblo [asistente a la misa], leyó la Epístola y lo que sigue”, cosa que se “practica también en una casa de religiosas de la [misma] ciudad”, causaban recelos entre algunos grupos.⁵⁸⁷ No obstante, a mediados de los sesenta, por ejemplo, fueron más frecuentes los permisos especiales de la Santa Sede para que religiosas latinoamericanas que desempeñaban trabajos en barrios pobres pudieran impartir la comunión entre los fieles.⁵⁸⁸

2. El movimiento de ordenación de mujeres

2.1. La discusión sobre el celibato

El Concilio Vaticano II emprendió una moderada transición de un modelo eclesial jerárquico y jurídico a uno de comunión y colegialidad.⁵⁸⁹ Con esto, se abrió puerta a discusiones para la redefinición de las características del ministerio ordenado en la Iglesia católica de rito latino, desde los obispos hasta los diáconos, pasando, evidentemente por los presbíteros, comúnmente conocidos como sacerdotes.

Ante el problema de la deserción y disminución de vocaciones, y en el marco de la liberación sexual de la época, una pregunta básica surgió: ¿por qué sólo se ordenan varones célibes en el rito latino católico?⁵⁹⁰ El Concilio abordó indirectamente esta cuestión al restaurar el diaconado permanente, es decir, como un ministerio ordenado en sí y no sólo como una fase de la

⁵⁸⁶ Cfr. HAMMOND, “A Radical Approach...”, p. 17.

⁵⁸⁷ Cfr. *Christus*, 30:358 (1965), p. 785; *Sponsa...*, 13 (1959), p. 294.

⁵⁸⁸ *Boletín informativo...*, 4:61 (1965, septiembre), p. 1. Esas noticias, así como aquellas concesiones en otras latitudes, se difundían con entusiasmo en México. Cfr. *Christus*, 35:420 (1970), pp. 612-619.

⁵⁸⁹ Cfr. LEGORRETA, *Cambio e identidad*, p. 58.

⁵⁹⁰ Era una de las preguntas más frecuentes en ambientes progresistas católicos. Cfr. FRANCK, *La Iglesia en explosión*, p. 115.

formación sacerdotal,⁵⁹¹ y al permitir que fueran ordenados varones casados como diáconos.⁵⁹² El celibato obligatorio para el sacerdocio, sin embargo, no se abordó en el Concilio. El papa Juan XXIII, aunque reconocía que no era un dogma irrevocable, se oponía a su cancelación y el papa Pablo VI confirmó su vigencia en el verano de 1967, si bien reconocía que “la Iglesia [...] es consciente de la dramática escasez del número de sacerdotes”.⁵⁹³ Aún así, la discusión de por qué no se podían ordenar varones casados, tal y cómo sí se podía hacer en otras confesiones cristianas o incluso en otros ritos de la propia Iglesia católica, permanece hasta el día de hoy.

Si la carencia de sacerdotes no se podía suplir con la ordenación de varones casados, la siguiente pregunta inevitable era por qué tampoco se acudía a la ordenación de mujeres, incluso célibes. Esta pregunta se volvió más acuciante conforme la lucha por la ordenación de mujeres avanzaba en denominaciones protestantes, y se volvió impostergable cuando la Iglesia Episcopal estadounidense comenzó a ordenar diaconisas en los sesenta y después con ordenaciones sacerdotales *de facto* a partir de 1974.⁵⁹⁴

La cuestión de la ordenación de mujeres debe ser comprendida en el marco contextual del feminismo de la época. La lucha por incluir a mujeres en puestos de decisión que antes les estaban vedados no es exclusiva a los ambientes eclesiásticos. Por la misma época, en el ejército estadounidense, por dar un ejemplo, se conseguían avances sustantivos de igualdad entre las mujeres militares y sus compañeros varones.⁵⁹⁵

⁵⁹¹ El diaconado es la primera de las escalas del Sacramento del Orden, siendo el presbiterio el segundo y el obispado el tercero.

⁵⁹² Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “El diaconado”.

⁵⁹³ PABLO VI, *Sacerdotalis Caelibatus* § 99. Cfr. MEYER, *El celibato*, p. 247.

⁵⁹⁴ SCHLESINGER-MURRAY, exp. 1161. Cfr. RAAB, *When Women Become Priests*, pp.221-223; CHAVES y CAVENDISH, “Recent Changes”, p. 575.

⁵⁹⁵ Cfr. CAMPBELL, “Almost Integrated?”, pp. 293 – 294.

2.2. Sacerdotes casados y mujeres: la postura de Méndez Arceo e Iván Illich

En general, los círculos críticos católicos aceptaban con mayor facilidad las críticas al celibato sacerdotal obligatorio que la idea de ordenar mujeres. Es el caso del obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, quien durante el Concilio se pronunció explícitamente a favor de que la dispensa del celibato para los sacerdotes fuese común y no un proceso extraordinario, de tal forma que el celibato permaneciera sólo como una vocación.⁵⁹⁶ Méndez Arceo y el obispo de Ciudad Juárez apoyaron la iniciativa de ordenar como diáconos a hombres casados. En sus reportes a Cuernavaca se muestra desilusionado de que “ni siquiera se ha considerado el caso de dar el presbiterado a hombres casados, como se hace en la Iglesia Oriental aún entre católicos”.⁵⁹⁷

Méndez Arceo se oponía explícitamente a la ordenación de mujeres. Incluso después de su autodeclarada conversión al feminismo, sostenía que le daba “miedo” que se ordenasen las mujeres católicas, pues se convertiría “no [en] una iglesia feminista, sino más bien femenina”. Con ello, aludía a que, de tener oportunidad, las mujeres se ordenarían en mucho mayor número que los varones.⁵⁹⁸

El caso de Iván Illich es más complejo. Sin embargo, es necesario exponerlo con cuidado porque su postura servirá de base para la crítica que Hollants desarrollará posteriormente respecto a la ordenación de mujeres. Sostener sin más que Illich estaba a favor de la abolición del celibato obligatorio es simplificar su postura.⁵⁹⁹ Illich se oponía a que sacerdotes se casaran, no a que varones casados fueran ordenados. “No quisiera un clero casado, sino que desaparezca el clero para que puedan celebrar misa los

⁵⁹⁶ “Les travaux du Concile. Mgr. Mendez Arceo intervient...”, *Le Monde*, 19 de noviembre de 1964, *ap.* López, *Cuernavaca*, I, pp. 180-181.

⁵⁹⁷ Carta de Méndez Arceo a Heladio Camacho, 27 de octubre de 1963, *ap.* LÓPEZ, *Cuernavaca*, I, p. 120.

⁵⁹⁸ *Ap.* VIDELA, *Sergio Méndez*, p. 109.

⁵⁹⁹ Cfr. MEYER, *El celibato*, p. 254.

casados”, resumió en una entrevista para *Siempre* en 1967.⁶⁰⁰ Su crítica estaba sistematizada en “The Vanishing Clergyman”, el polémico artículo de finales de los sesenta que, junto con “The Seamy Side of Charity”,⁶⁰¹ había agudizado su persecución por parte de la curia romana y el sector más conservador de la Iglesia mexicana. En un ejercicio de imaginación utópica, Illich pensaba que el futuro del ministerio ordenado pasaba no por un estamento clerical de tiempo completo, sino por laicos con familia y trabajo secular que fueran ordenados por su liderazgo y reconocimiento comunitario y que oficiaran en su tiempo libre y no como trabajo.⁶⁰² Reconocía que el celibato era un carisma vigente y quizá necesario para el estamento episcopal, pero no para el resto.⁶⁰³ Ésas y otras críticas llevaron incluso al obispo de Cuernavaca, su protector y amigo, a describir la publicación de dicho artículo, reproducido en *Siempre*, como un “grave error” de Illich en el legítimo derecho de su libertad de expresión y pensamiento.⁶⁰⁴

En ese sentido, para Illich cualquier ordenación clerical, en el esquema vigente, sólo cebaba más una burocracia obsoleta. Luchar por la abolición del celibato —o por la ordenación de mujeres— no eran más que “pusilánimes intentos de rejuvenecer una estructura moribunda”.⁶⁰⁵

2.3. El movimiento de ordenación estadounidense

Para la época de la publicación del artículo de Illich, ya existía un boyante movimiento feminista católico en Estados Unidos. Como en el caso mexicano, en los medios católicos críticos —como la revista de los jesuitas

⁶⁰⁰ Ap. SUÁREZ, *Cuernavaca ante el Vaticano*, p. 155.

⁶⁰¹ Ver capítulo 1.

⁶⁰² Cfr. ILLICH, “The Vanishing”, p. 70. El artículo, bosquejado desde finales de los cincuenta, escrito un par de años después en Europa y sistematizado como una conferencia para sacerdotes en crisis vocacional de Nueva York, fue reproducido por el CIF-CIDOC. Cfr. CIDOC-COLMEX, *CIF Reports*, 4:12 (1967), pp. 30 y ss. Traducción mía.

⁶⁰³ Cfr. ILLICH, “The Vanishing”, p. 65.

⁶⁰⁴ Carta de Méndez a Arceo, *El Correo del Sur*, 16 de julio de 1967, ap. LÓPEZ, *Cuernavaca*, I, p. 10.

⁶⁰⁵ ILLICH, “The Vanishing”, p. 78. Traducción mía.

estadounidenses *America*, equivalente a *Christus* en México— se comenzó a reivindicar el papel público de la mujer, a criticar los estereotipos y la sumisión, pero a la vez se perpetuaba la retórica de la complementariedad de dos sexos por naturaleza distintos, en el que la mujer era caracterizada con atributos maternales y el varón en su papel de proveedor.⁶⁰⁶ Al igual que en Latinoamérica, las primeras en organizarse fueron las religiosas y una de las sus demandas más acuciantes era mejorar la educación. De hecho, de manera paralela al Concilio Vaticano II, también se comenzó a hablar de *the new nuns*, tal y como en México se celebraba a la *nueva religiosa*.⁶⁰⁷

Sin embargo, en lo que sí difirió sustantivamente el feminismo católico estadounidense del mexicano y latinoamericano fue en su temprana articulación teológica y organizacional. Durante la década de los sesenta, teólogas como Mary Daly, Rosemary Radford Ruether y Elisabeth Schüssler Fiorenza, de origen alemán, comenzaron a publicar los primeros textos de teología feminista, abordando incluso el tema de la ordenación de mujeres en el marco de un sacerdocio renovado y actualizado a las condiciones de la época.⁶⁰⁸ Según recordaría años después Schüssler Fiorenza, ella no tenía “interés en la clericalización de las mujeres, sino en la declericalización de la Iglesia”.⁶⁰⁹ Ruether comenzó a profundizar en sus reflexiones feministas fuertemente influida por la teología de la liberación latinoamericana y el movimiento de los derechos civiles afroamericano.⁶¹⁰ Daly, por otra parte, estuvo bajo el influjo de Simone de Beauvoir, lo que es visible en el título de su primer libro *La Iglesia y el Segundo Sexo*.⁶¹¹ Las tres estaban activas y publicando desde principios de los sesenta, lo que lleva a pensar que el

⁶⁰⁶ Cfr. HENOLD, *Catholic and Feminist*, p. 54.

⁶⁰⁷ Cfr. HENOLD, *Catholic*, p. 20.

⁶⁰⁸ Cfr. HENOLD, *Catholic*, pp. 38-49. “No tenía interés en la clericalización de las mujeres, sino en la declericalización de la Iglesia”.

⁶⁰⁹ Ap. BRAUDE, *Transforming the Faiths*, p. 142. Traducción mía. Fiorenza escribe siempre “wo/men” como un juego de palabras en inglés que refiere la inclusión de varones marginados por raza, clase, preferencia sexual, etc. en el colectivo de mujeres.

⁶¹⁰ Cfr. BRAUDE, *Transforming*, pp. 73-76.

⁶¹¹ DALY, *The Church*.

feminismo tuvo su propio desarrollo orgánico en el catolicismo y no fue una importación posterior.⁶¹²

Salvo Mary Daly, quien para principios de los setenta ya había abandonado el cristianismo, Ruether y Fiorenza participaron activamente en las redes y organizaciones feministas católicas que se conformaron durante los setenta y ochenta, muchas de las cuales siguen activas hoy en día. Antes de la década de los setenta, las organizaciones más representativas eran de religiosas, como la compacta y muy activa Coalición Nacional de Monjas Estadounidenses (National Coalition of American Nuns, NCAN), encabezada por Margaret Traxler, y la más amplia Asamblea Nacional de Religiosas (National Assembly of Women Religious, NAWR), ambas funcionando como una ‘oposición leal’ al episcopado, combinando las protestas con el cabildeo y el diálogo.⁶¹³ Otras que habían surgido por motivos de discriminación racial, tales como *Las Hermanas* (1971) y la Conferencia Nacional de Hermanas Negras (National Black Sisters Conference, 1968), fueron incorporando el discurso feminista a su agenda antirracista a mediados de los setenta.⁶¹⁴

Si bien la primera demanda pública de una mujer exigiendo el acceso al sacerdocio se debe a la abogada suiza Gertrud Heinzelmann (1964), lo cierto es que el movimiento se consolidó entre las activistas estadounidenses.⁶¹⁵ Su primera fase fue *The Deaconess Movement*, una publicación impulsada por Jeanne Barnes a principios de los setenta y que

⁶¹² Es la tesis de Mary Henold. Cfr. HENOLD, *Catholic*, pp. 3-4.

⁶¹³ WLA-ISASI, caja 2, exp. 2, “If anyone can, NCAN”; WLA-CCW, Ruether, “Spirituality and Justice”, p. 20. Cfr. Henold, *Catholic*, pp. 94-97.

⁶¹⁴ Cfr. HENOLD, *Catholic*, p. 132; MEDINA, “Transformative Struggle”, pp. 108 y ss.; KOEHLINGER, “Race Relations”.

⁶¹⁵ En el manifiesto “Ya no estamos dispuestas a callar”, Heinzelmann argumenta que el bautismo habilitaba al varón para recibir siete sacramentos y a la mujer sólo seis (el orden sagrado excluido); por lo tanto, habría que concluir una de dos cosas: la ineficacia o peculiaridad sacramental del bautismo en el caso de las mujeres o, por otro lado, que a las mujeres se les está coartando un “derecho eclesial” para el que están habilitadas por la gracia del bautismo”. Cfr. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, p. 446. En las audiograbaciones de WOC 1978 quedó registrado un homenaje a Heinzelmann, quien al parecer asistió a algunas de las sesiones del congreso. Cfr. WLA-QUINN, serie 4, caja 11, carpetas 8-11.

estaba centrada exclusivamente en la ordenación de mujeres, sin otras preocupaciones feministas o de justicia social.⁶¹⁶

Influenciadas por la reflexión teológica feminista, así como por los esfuerzos realizados en otras denominaciones cristianas —especialmente entre las episcopales—, una treintena de mujeres se reunieron a finales de 1974 convocadas por Mary B. Lynch para discutir la ordenación.⁶¹⁷ Un año después, en noviembre de 1975, se llevó a cabo en Detroit el primer encuentro de la Conferencia para la Ordenación de Mujeres (Women's Ordination Conference, WOC).⁶¹⁸ Contó con más de mil asistentes de Europa y Estados Unidos.⁶¹⁹ La elección del año 1975 respondía al Año Internacional de la Mujer de la ONU, pero sobre todo a la intención de incidir en la preparación de una conferencia que el episcopado estadounidense había convocado para conmemorar el bicentenario de la independencia del país, planeada también en Detroit en 1976 bajo el nombre “Call to Action”.⁶²⁰ Después del primer encuentro, WOC se estableció como organización permanente para cabildear e impulsar la causa de la ordenación de las mujeres católicas.⁶²¹

La respuesta de la curia romana fue veloz. A finales de 1976, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el nuevo dicasterio que sustituía al antiguo Santo Oficio, publicó una declaración en la que estipulaba que “la Iglesia, por fidelidad al ejemplo de su Señor, no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal”. En un matiz que es bastante significativo de la época en que estaba siendo publicada, la Congregación admitía que esta declaración “posiblemente sea dolorosa”, pero afirmaba que su “valor positivo aparecerá a la larga, dado que podría ayudar a profundizar más la misión respectiva del hombre y de la mujer”.⁶²² En cierta medida, la

⁶¹⁶ Cfr. HENOLD, *Catholic*, p. 110.

⁶¹⁷ Cfr. GARRY, “The Women’s”, p. 13.

⁶¹⁸ Cfr. MARQUETTE-WOC, serie 1, caja 2, exp. 2.

⁶¹⁹ Cfr. MARQUETTE-WOC, serie 3, caja 1, exp. 1, “An open letter from the Ordination Conference Taskforce to Each Member of the American Hierarchy”, 7 de noviembre de 1975.

⁶²⁰ Cfr. DEPAUL-CTA, Subject files “CTA Background”.

⁶²¹ Cfr. MARQUETTE-WOC, serie 1, caja 1, exp. 7, Comunicado de prensa, septiembre 1976.

⁶²² CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Inter insigniores*,

declaración *Inter insigniores* era una respuesta directa a la reunión de WOC en 1975 y su intento de incidir y presionar a los obispos estadounidenses reunidos en 1976.

2.4. El CIDHAL y el movimiento para la ordenación de mujeres

En México, el CIDHAL abordó en varias ocasiones el tema de la ordenación de mujeres en sus publicaciones, incluso antes de la conformación de WOC. La primera vez fue cuando se tradujo un texto de Mary Daly en 1970, “El antifeminismo de la Iglesia”.⁶²³ Se trata de un artículo que circuló en varios medios católicos críticos del mundo, llegando incluso a ser parte de la icónica antología feminista de Robin Morgan, *Sisterhood is Powerful* (1970).⁶²⁴ En este texto, Daly, aún catedrática del jesuita Boston College, sostenía que la ordenación de mujeres no era un “asunto marginal”, sino que “refleja y simboliza la profunda distorsión existente en todos los niveles de las relaciones entre el hombre y la mujer en el seno de la Iglesia”.⁶²⁵ La frase de Daly sintetiza por qué el movimiento de ordenación de mujeres se convirtió en la causa fundamental del feminismo católico estadounidense.

El CIDHAL también tradujo y publicó textos de René van Eyden, teólogo holandés que era amigo de Betsie Hollants y que era uno de los principales defensores de la ordenación de mujeres. En un primer texto, traducido como “¿Sacerdotisas [*sic*] en la Iglesia católica?”, argumentaba citando la tesis alemana de Schüssler Fiorenza de principios de los sesenta y de alumnos del teólogo jesuita Karl Rahner, que el rechazo de la Iglesia católica a la ordenación de mujeres no podía ser considerado asunto de doctrina, sino de normativa eclesial y, por lo tanto, mutable. Hay que enfatizar que todas estas discusiones de principios de los setenta antecedían al pronunciamiento unilateral de la curia romana al respecto. Van Eyden, desde su contexto

⁶²³ ACIDHAL, *Boletín Documental...*, 1:2 (1970 [1971]), pp. 31-47.

⁶²⁴ Daly, “Women and the Catholic Church”, en MORGAN, *Sisterhood*, pp. 124-138.

⁶²⁵ ACIDHAL, *Boletín Documental...*, 1:2 (1970 [1971]), p. 39.

holandés, mostraba cómo progresistas católicos y conservadores protestantes construían sus argumentos sobre la ordenación desde el ecumenismo: los primeros, los progresistas, ponían como ejemplo el caso de las iglesias protestantes que ya permitían la ordenación o la estaban discutiendo para impulsar la causa en la Iglesia católica; los conservadores, sobre todo en las iglesias anglicanas, decían que aprobar la ordenación dificultaría el diálogo ecuménico con la Iglesia católica, institución que la rechazaba.⁶²⁶ En los siguientes años, el CIDHAL tradujo textos de Van Eyden en los que se criticaba a la jerarquía por la exclusión de las mujeres del sacerdocio. Van Eyden criticó al Comité de Estudios sobre la Función de la Mujer en la Sociedad y en la Iglesia, instancia que la curia romana fundó en el verano de 1973, pues desde el principio excluyó la posibilidad de discutir su acceso a las órdenes sagradas y propuso soluciones insuficientes como instituir ritos especiales para conferir a católicas sus ministerios como enfermeras, maestras y trabajadores sociales.⁶²⁷

No obstante, el verdadero interés del CIDHAL en el tema de la ordenación de mujeres fue a partir de su contacto con WOC. Después de su primera conferencia en Detroit en 1975, WOC se propuso organizar un segundo encuentro internacional, esta vez con la participación de representantes del Tercer Mundo. Ada María Isasi Díaz (1943-2012), parte de la primera comisión central de WOC, fue la figura clave en esta expansión. Isasi era originaria de Cuba y, junto con su familia, había migrado a Estados Unidos cuando tenía 17 años huyendo de la Revolución cubana. Ahí ingresó a la Orden de Santa Úrsula y, mientras hacía el postulante, fue enviada a Lima para coadyuvar en la adecuación conciliar de las ursulinas peruanas. Al final, las ursulinas no aceptaron que profesara votos y esto la dejó en una situación vulnerable puesto que no era aún ciudadana estadounidense, ni podía regresar a la isla.⁶²⁸ Después de una estancia en España, regresó a

⁶²⁶ Cfr. ACIDHAL, *Boletín documental...*, 2:2 (1972), p. 9.

⁶²⁷ Cfr. ACIDHAL, *Boletín documental...*, 3:4 (1973), pp. 42-43; 4:1 (1974), p. 53.

⁶²⁸ Cfr. HENOLD, *Catholic*, pp. 174 y ss; Vitello, "Ada María Isasi-Díaz".

Estados Unidos, donde asistió a la primera conferencia de WOC de 1975 en Detroit y, según recordaría después, se convirtió al feminismo al reconocer su llamado al sacerdocio.⁶²⁹ Isasi Díaz tenía como cometido principal formar capítulos locales de WOC y expandir su membresía.⁶³⁰ Visto el interés de WOC por ampliarse hacia el Tercer Mundo, y la efervescente teología de la liberación latinoamericana, feministas católicas hispanas como Isasi Díaz parecían el puente cultural ideal para expandir el movimiento de ordenación de mujeres hacia América Latina.

El primer contacto entre WOC y CIDHAL fue una carta de Betsie Hollants a Isasi-Díaz en septiembre de 1976. Como solía hacer con todas las agrupaciones católicas críticas de todo el mundo, Hollants escribía para promocionar las actividades y publicaciones del CIDHAL y para intentar establecer un intercambio de materiales. En especial, le ofrecía a WOC folletos y materiales en español para que se repartieran entre la comunidad hispana estadounidense en el siguiente encuentro que tuvieran.⁶³¹ Dos años después, y probablemente después de más intercambio epistolar entre ambas, se conocieron personalmente en un seminario en el verano de 1978 en Nueva York. La primera impresión que Hollants le causó a Isasi-Díaz era la de “una mujer que combina un sentido de justicia y compromiso [social] con alegría, humor y una inquebrantable perseverancia”.⁶³² En ese primer encuentro, Hollants invitó a Isasi-Díaz al proyecto que entonces denominaba “The Femenine Presence at Puebla”, un esfuerzo por incidir en la reunión del episcopado latinoamericano en la capital poblana en 1979, y que a la postre se convertiría en el grupo Mujeres para el Diálogo. Hollants sugirió que de ahí se podría derivar una especie de “WOC Latinoamericano” con sede en

⁶²⁹ Cfr. BRAUDE, *Transforming*, p. 85.

⁶³⁰ Cfr. GARRY, “The Women’s”, p. 108. Para Muschal-Reinhardt, coordinadora general de WOC, “el corazón hispano [de Isasi-Díaz] la hace la mejor persona para hacer Desarrollo Regional [de WOC] en América Latina”. Carta de Rosalie Muschal-Reinhardt a Marjorie Tuite, 13 de agosto de 1979, MARQUETTE-WOC, serie 1, cajá 1, carpeta 2. Traducción mía.

⁶³¹ COLUMBIA-ISASI, Carta de Betsie Hollants, 23 de septiembre de 1976, serie 1, caja 2, exp. 4.

⁶³² COLUMBIA-ISASI, Carta de Ada María Isasi-Díaz a WOC Core Comission, 25 de agosto de 1978, p. 1. Traducción mía.

Cuernavaca. Hollants se proponía con este proyecto sumar la ayuda de teólogas estadounidenses para “convertir al feminismo” a los teólogos de la liberación latinoamericanos; Isasi-Díaz, por su parte, buscaba inculturar en Latinoamérica el movimiento de ordenación.⁶³³

Después de conocerse en persona en el verano de 1978, Hollants escribió a Isasi-Díaz dándole más detalles de su plan para incidir en el encuentro del Consejo Episcopal Latinoamericano en la ciudad mexicana de Puebla. De hecho, pidió la cooperación de Isasi-Díaz no sólo para que WOC la mandara como representante, sino para explorar la posibilidad de que, a través de sus contactos con la orden de ursulinas, Isasi-Díaz pudiera conseguir más hospedaje para todas las visitantes que llegaran al evento de Puebla que ella estaba coordinando.⁶³⁴

Es probable que por las mismas fechas Hollants haya establecido contacto con Rosemary Radford Ruether, quien participaba en muchas de las organizaciones feministas católicas estadounidenses. El CIDHAL había publicado la traducción de uno de sus artículos en 1971, sobre la probable extinción de las congregaciones y órdenes y el surgimiento de nuevas formas comunitarias de vivir el cristianismo.⁶³⁵ Con estos dos contactos, y visto el interés de WOC por expandirse hacia el Tercer Mundo, Hollants fue invitada a participar en la segunda conferencia planeada para 1978 en la ciudad de Baltimore. En palabras de Mary E. Hunt, entonces una joven teóloga estudiante de Berkeley que participó en el encuentro de Baltimore, Hollants era “la persona clave para internacionalizar la conversación de la ordenación” de mujeres.⁶³⁶ En general, las feministas católicas estadounidenses, estaban conscientes de que la ordenación de mujeres era una agenda primordialmente norteamericana que podía ser percibida por sus colegas del Tercer Mundo

⁶³³ MARQUETTE-WOC, serie 1, caja 1, carpeta 2. Memo de Ada María Isasi-Díaz a la Comisión Central de WOC, 5 de enero de 1979. Traducción mía del inglés.

⁶³⁴ COLUMBIA-ISASI, Carta de Hollants a “Ida Izaza-Días” [sic], 29 de julio de 1978, serie 1, caja 2, carpeta 12; Carta de Isasi-Díaz a la Comisión Central de WOC, 25 de agosto de 1978, serie 1, caja 2, carpeta 12.

⁶³⁵ Cfr. ACIDHAL, *Boletín documental...*, 2:1 (1971).

⁶³⁶ Entrevista con Mary E. HUNT.

como secundaria frente a otros puntos en apariencia más urgentes. Incluso sentían que era una agenda secundaria en lugares como Europa.⁶³⁷ Quienes se preciaban de tener un contacto más directo con América Latina sugerían a las integrantes de WOC que “no mezclaran la teología de la liberación con el asunto” de la ordenación, pues “la teología de la liberación no siempre conecta con las causas de las mujeres y podía diluir el tema de la ordenación”. La dominica Marjorie Tuite, que conocía bien la región, advertía que la teología de la liberación es ante todo “política” y que “los conceptos norteamericanos podían diferir de los de otros países”.⁶³⁸

En los reportes posteriores de su viaje a México, Isasi-Díaz percibió las tensiones y diferencias entre los movimientos feministas católicos de Estados Unidos y aquellos de América Latina. Para Isasi-Díaz, las estadounidenses “vamos adelante en comparación al resto del mundo no sólo en lo que respecta a organización sino en desarrollo de ideas de vanguardia”. Proponía que WOC desarrollara congresos en colaboración con grupos latinoamericanos para hacer comprender la importancia de las “estructuras sexistas que sostienen al capitalismo”, pues, se infiere, a los grupos latinoamericanos de mujeres católicas les interesaba más combatir el capitalismo que el sexismo. Además, Isasi-Díaz señalaba agudamente que el “sacerdocio no es atractivo” para las latinoamericanas porque “la Iglesia en general ha sido muy distante de las luchas del pueblo” y, por lo tanto, ideas claves para WOC como la “renovación del ministerio sacerdotal” no eran prioridad para los grupos latinoamericanos. Proponía obtener de Hollants una lista de “obispos amigables” en la región para cabildear el asunto de la ordenación de mujeres.⁶³⁹

Poco antes de la celebración de la segunda reunión de WOC en Baltimore en 1978, cundieron rumores de que la conferencia del CELAM en

⁶³⁷ MARQUETTE-WOC, serie 1, caja 1, carpeta 9. Rosalie Muschal-Reinhardt a la Comisión Central de WOC, mayo de 1978, p. 10.

⁶³⁸ MARQUETTE-WOC, serie 1, caja 1, carpeta 9. Rosalie Muschal-Reinhardt a la Comisión Central de WOC, mayo de 1978, p. 10. Traducción mía del inglés.

⁶³⁹ COLUMBIA-ISASI. Reporte de Ada María Isasi-Díaz a la Comisión Central de WOC, mayo de 1979, serie 1, caja 2, carpeta 1. Traducción mía del inglés.

Puebla sería adelantada a finales de ese año. Hollants, concentrada en su proyecto de incidir en el episcopado latinoamericano, avisó a Isasi-Díaz que, en dado caso, se vería forzada a cancelar su participación en Baltimore contra su voluntad. En su lugar, Hollants recomendaba que invitaran a Yolanda Lallande, a quien describe como una “teóloga que ha terminado sus sólidos estudios recién y quien está haciendo un trabajo ministerial muy innovador”, participando en una Comunidad Eclesial de Base y además oficiando de ministra para una comunidad de leprosos. Hollants dice que en caso de que no se empalmen las fechas, podrían asistir Lallande y ella, pues ambas tienen “muchos proyectos en común” y podrían impulsar el WOC de América Latina.⁶⁴⁰

Finalmente, ambas asistieron a la reunión de Baltimore a finales de 1978. La ponencia que ofreció Hollants cuestionaba tanto la pertinencia como la eficacia de la ordenación de mujeres en América Latina. Hollants estaba a favor de la ordenación de mujeres, pero la condicionaba a una reforma que desclericalizara la Iglesia y quitara el rol mágico-alienante del sacerdocio, haciéndolo un servicio a la causa de los oprimidos. Advertía, además, que tal y como estaba estructurada la Iglesia, con la aparición de mujeres sacerdotes no se solucionaba el sexismo de fondo. Según ella, el tema de la ordenación sólo era relevante en un sector muy minoritario de las católicas mexicanas: las mujeres letradas urbanas, no pocas de ellas consagradas, que estaban al tanto de los debates internacionales y teológicos. Sin embargo, el liderazgo realmente transformador de las mujeres en la Iglesia mexicana no estaba sucediendo ahí, sino en las Comunidades Eclesiales de Base y en las zonas rurales y marginadas, donde consagradas y laicas ocupaban *de facto* un ministerio de servicio completo donde lo único que les faltaba era la consagración del pan y el vino.⁶⁴¹ Hollants combinaba el agradecimiento a las católicas norteamericanas por el apoyo al CIDHAL con críticas muy severas a

⁶⁴⁰ COLUMBIA-ISASI, serie 1, caja 2, carpeta 12, Carta de Hollants a Isasi-Díaz, 8 de octubre de 1978.

⁶⁴¹ MARQUETTE-WOC, serie 8, caja 1, folder 9: *New Woman, New Church*, p. 64.

su actitud respecto a América Latina. Particularmente, criticaba, muy en la línea de Illich, la política misionera norteamericana y europea en América Latina que perpetuaba el colonialismo, y la costumbre estadounidense de creer que los problemas al sur de la frontera eran los mismos que los de las comunidades hispana y chicana que conocían.⁶⁴²

Los periódicos católicos que cubrieron el encuentro destacaron la participación crítica de Hollants y Lallande. En las entrevistas publicadas, Hollants ratifica lo dicho en su charla, y sólo hace más énfasis en que está a favor de la ordenación de las mujeres.⁶⁴³ Es gracias a estas entrevistas que podemos conocer la postura de Lallande, pues sus participaciones no fueron incluidas en las memorias del encuentro.⁶⁴⁴ En dos entrevistas publicadas en Estados Unidos, Lallande sostuvo un discurso aún más crítico que Hollants con el movimiento estadounidense de ordenación de mujeres. Presentándose como una “teóloga actualizada” que llevaba a cabo ministerios ‘osados’ en comunidades que ningún sacerdote quería atender,⁶⁴⁵ Lallande sostenía que el discurso de ordenación era propio de una élite, particularmente estadounidense, que “no tenía cosas más serias de las que ocuparse” y, aunque consideraba que era una “herejía” que las mujeres no se pudieran

⁶⁴² MARQUETTE-WOC, serie 8, caja 1, folder 9: *New Woman, New Church*, p. 63.

⁶⁴³ Mary BADER PAPA, reportera del *National Catholic Reporter*, describe que Hollants fue discreta y reservada a lo largo del Congreso: “[she] watched quietly the sometimes militant proceedings”. MARQUETTE-WOC, serie 3, caja 2, carpeta 1, Bader Papa, Mary, “Lallande: ‘First, serve oppressed’; Hollants: ‘No women mentioned’”, *National Catholic Reporter*, 22 de diciembre de 1978.

⁶⁴⁴ Hollants y Lallande tenían un intercambio epistolar y diversas colaboraciones. ACIDHAL, Caja sin número, Carta de Yolanda LALLANDE a Elisabeth Hollants, c. septiembre de 1978.

⁶⁴⁵ En las dos entrevistas, Lallande repitió la misma historia de estas dos comunidades. Se trataba, en primer lugar, de una comunidad —presumiblemente en Cuernavaca— que ningún sacerdote quería atender. Ella lideraba una ceremonia litúrgica semanal donde se leía el Evangelio, se predicaba y hasta se comulgaba con hostias consagradas que algún sacerdote le daba —violando las reglas— o que ella robaba de la catedral. Que la clandestinidad de la comunidad y sus acciones están claramente exageradas, lo muestra el hecho de que en la segunda entrevista reconoce que cuenta con el apoyo del obispo —Méndez Arceo—, quien a veces asiste a las ceremonias organizadas por ella. La segunda comunidad se trata un leproso, donde ella imparte, en ausencia de sacerdotes y de acuerdo a todos los cánones, todos los sacramentos y sólo se abstiene de consagrar las especies. Cfr. ACIDHAL, caja sin número, Texto mecanografiado “Why insist on ordination of women, now?”, *The Catholic Connection*; ACIDHAL, caja sin número, BADER PAPA, Mary, “Lallande: ‘First, serve oppressed’; Hollants: ‘No women mentioned’”, *National Catholic Reporter*, 22 de diciembre de 1978).

ordenar, ella se sentía más libre sin ser sacerdote, pudiendo llegar a donde la “Iglesia ordenada” no llegaba.⁶⁴⁶

Al inicio de su intervención en WOC 1978, Hollants ejemplificaba la exclusión de que era objeto la mujer en la Iglesia latinoamericana con el caso de los preparativos para la reunión del CELAM en Puebla en 1979. En ese foro replicó lo que el CIDHAL estaba denunciando en sus propias publicaciones y en colaboraciones en periódicos morelenses como *El Correo del Sur*:⁶⁴⁷ que el documento preparatorio de la asamblea del CELAM no mencionaba ni elípticamente a las mujeres. Sin duda, esas denuncias le permitieron conseguir visibilidad internacional para el proyecto de incidencia y cabildeo que estaba organizando.⁶⁴⁸

Como en el caso de la Tribuna de la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer, los debates de WOC 1978, tomados desde sólo uno sector, invisibilizan los matices de la discusión. Sería demasiado esquemático pensar que el debate se dividía entre tercermundistas que consideraban secundaria la ordenación y primermundistas que querían la ordenación sin más. En realidad, buena parte de las intervenciones de WOC Baltimore iban en la línea de la crítica de Hollants y Lallande, planteándose el problema de cómo el hecho de insistir en la ordenación podría fortalecer la estructura

⁶⁴⁶ MARQUETTE-WOC, serie 3, caja 2, carpeta 1, BADER PAPA, Mary, “Lallande: ‘First, serve oppressed’; Hollants: ‘No women mentioned’”, *National Catholic Reporter*, 22 de diciembre de 1978. Traducción mía del inglés.

⁶⁴⁷ Cfr. ACIDHAL, Caja 5, “A nosotras las mujeres, ¿qué nos importa el CELAM?”, borrador de colaboración para *El Correo del Sur*, 2 de julio de 1978; “El feminismo, las mujeres y el futuro de la Iglesia”, borrador de colaboración para *El Correo del Sur*, julio 1978; “El feminismo, las mujeres y el futuro de la Iglesia”, borrador de colaboración para *El Correo del Sur*, julio 1978. Este último borrador, firmado por Hollants, contiene la única crítica explícita al régimen priista que he encontrado entre los textos de su autoría: “El mismo día: JPL [*sic* por JLP, José López Portillo], presidente del país que acogió el Año Internacional de la Mujer a gran gasto de dinero y de recursos, de visita en un país donde la represión es violenta, hizo la propuesta a su colega de Pilipinas [*sic*], de intercambiar petróleo mexicano por mangos pilipinos (mangos: mujeres bellas). Este tipo de chiste era por esperar de parte de alguien que puso todo el centro de documentación y la casa de las mujeres, destruyendo su trabajo”.

⁶⁴⁸ En las audiograbaciones del evento de WOC 1978 que se conservan en el Gannon Center de Loyola University Chicago (WLA-LUC, *Donna Quinn OP Papers*, serie 4, caja 11, carpetas 8-11), se escucha que en el momento de preguntas y respuestas del panel en el que participó Hollants (y que no fue publicado en las memorias), una mujer pide el micrófono y solicita que todas las presentes secunden la denuncia de Hollants y escriban una carta dirigida a los obispos latinoamericanos que se reunirían en Puebla.

vertical de la Iglesia. Según habían señalado ya las propias teólogas feministas desde la década anterior, el movimiento de la ordenación sólo resultaba pertinente si se planteaba con un ministerio renovado desde la colegialidad.⁶⁴⁹

Las tensiones geopolíticas entre Tercer Mundo y Primer Mundo no eran las únicas que permeaban al movimiento de ordenación de mujeres. De hecho, los conflictos derivados del racismo estadounidense eran aún más fuertes. Si ante los ojos de las tercermundistas Isasi-Díaz era el rostro del feminismo igualitarista del Primer Mundo que privilegiaba la agenda de la ordenación, la activista hispana se sentía marginada entre sus colegas estadounidenses. Según recordaría años después, “mientras más y más hablo como latina y desde esa perspectiva específica, y mientras más pretendo vincular el sexismo al prejuicio racista y étnico, más me vuelvo invisible para el movimiento [de ordenación]”.⁶⁵⁰ Desde fechas tempranas, Isasi-Díaz había insistido en que era necesario reflexionar sin condescendencia sobre las condiciones de las mujeres de grupos minoritarios, sin asumir que tenían los mismos retos que las mujeres blancas estadounidenses.⁶⁵¹

Estas tensiones se agravaron cuando el movimiento de ordenación se coaligó con otros grupos feministas católicos para crear una organización paraguas conocida como Coalición de Mujeres de la Iglesia (Women of the Church Coalition, 1977), y después como Convergencia Mujeres Iglesia (Women Church Convergence).⁶⁵² La federación de distintos grupos implicaba que los participantes asumían indirectamente la agenda de todos los involucrados. Conforme los derechos sexuales y reproductivos se volvieron acuciantes, las tensiones se incrementaron y algunos grupos se desligaron. En palabras de Mary E. Hunt, refiriendo a la salida de un grupo de católicas negras por la ampliación de la agenda, “es una historia triste: [tener que] perder

⁶⁴⁹ Cf. GARRY, “The Women’s”, p. 93.

⁶⁵⁰ Ap. BRAUDE, *Transforming*, p. 93. Traducción mía.

⁶⁵¹ Cfr. COLUMBIA-ISASI, serie 1, caja 2, exp. 2, Carta de Isasi-Díaz a *ad hoc group* de WOC, 3 de noviembre de 1976. Traducciones mías.

⁶⁵² WLA-QUINN, Quinn, *Chicago Catholic*, pp. 107 y ss.

mujeres negras, para añadir mujeres lesbianas; perder algunos grupos de monjas, para unirse con Católicas por el Derecho a Decidir, pero es así.”⁶⁵³

3. La articulación de una disidencia a través de los encuentros

3.1. La importancia de los encuentros

El evento que Hollants estaba organizando en Puebla pretendía ser, ante todo, un foro para incidir, cabildear y presionar a los obispos latinoamericanos con el fin de que incluyeran en sus documentos resolutivos puntos de la agenda del movimiento de las mujeres. No obstante, el hecho de que también Hollants lo planteara como la posibilidad de crear un capítulo latinoamericano de WOC muestra su amplitud de miras y la importancia que tuvieron los encuentros regionales para articular el feminismo católico como un discurso transnacional.

Los encuentros regionales y la fundación de organizaciones no gubernamentales son fundamentales tanto en la historia del feminismo latinoamericano como en la de la teología de la liberación. Se trata de eventos en los que se materializan y consolidan los intercambios entre los grupos y personas que conforman las redes. Las organizaciones que los convocan y coordinan son puntos nodales que permiten articular lo que de otra forma se presentaría como un discurso fragmentado y como un movimiento social sin comunicación con otras luchas.⁶⁵⁴

En la narrativa de los protagonistas de la teología de la liberación, el encuentro de los obispos latinoamericanos que antecedió a Puebla, el de Medellín en 1968, se considera el nacimiento de la corriente liberacionista.⁶⁵⁵ Más allá de la memoria de sus participantes, se puede rastrear la importancia que tuvieron encuentros internacionales pequeños y medianos para consolidar la teología de la liberación. Destaco tres de los convocados por el equipo del CIF-CIDOC: el primero en Petrópolis en 1964, el

⁶⁵³ Entrevista con Mary E. Hunt.

⁶⁵⁴ Cfr. ALVAREZ, “Feminismos latinoamericanos”, p. 2.

⁶⁵⁵ DUSSEL, *De Medellín a Puebla*, p. 68.

segundo en Cuernavaca en 1965 y el tercero en Santiago de Chile en el verano de 1966.⁶⁵⁶ En varios de esos eventos, además de ser parte del equipo coordinador, Hollants era ponente y enlace con otros organismos.⁶⁵⁷ La teología de la liberación sería incomprensible sin espacios de transnacionalización incluso fuera de América Latina.⁶⁵⁸

En el caso de la memoria del feminismo, la importancia de los encuentros regionales es aún más explícita. Los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe (EFLAC), desde su primera edición en 1981, se constituyeron en los foros fundamentales donde el feminismo latinoamericano se articuló como movimiento regional. En ellos, es posible percibir el pulso de los debates del momento y también las características peculiares del feminismo latinoamericano, tales como el énfasis de clase derivado del marxismo, la tensión con la militancia simultánea con partidos de izquierda, el recelo de algunos grupos por la categoría ‘feminista’ y el latinoamericanismo que insiste en que las condiciones de la región son distintas a las del Norte y por lo tanto requieren un feminismo distinto.⁶⁵⁹

3.2. El encuentro de Puebla: Mujeres para el Diálogo

La Doctrina de Seguridad Nacional propició golpes de Estado militares en Sudamérica —Brasil (1964), Bolivia (1971), Uruguay (1972), Chile (1973) y Argentina (1976)— que intensificaron la polarización de la sociedad y la persecución de todo aquello que fuera percibido como comunista, incluido el catolicismo liberacionista.⁶⁶⁰ En consonancia con esto, la Iglesia jerárquica había cambiado de discursos y liderazgo. En primer lugar, destaca la elección

⁶⁵⁶ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1. “Informe de la reunión teológica de Cuernavaca”, 19 al 23 de julio de 1965.

⁶⁵⁷ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 25, exp. 1, Memorandum de Illich a CIF-CIDOC, 2 de mayo de 1964.

⁶⁵⁸ Cfr. CORTEN, “El establecimiento”, p. 294; CHAOUCH, “Religión y modernidad”, p. 401.

⁶⁵⁹ Cfr. LAMAS, *Feminismo*, p. 21; STERNBACH *et al.*, “Feminisms”, pp. 394-403.

⁶⁶⁰ MCSHERRY, *Los Estados*, p. 28; HALPERÍN DONGHI, *Historia contemporánea de América latina*, p. 530; BRANDS, *Latin America's*, p. 71.

como papa de un cardenal que era reputado por su anticomunismo (Juan Pablo II, 1978). A nivel regional, la conferencia del CELAM celebrada en Puebla (1979) representó un legado ambiguo para la Iglesia latinoamericana. Después de la conferencia de Medellín, los obispos conservadores de la región se agruparon y comenzaron a promover la necesidad de “corregir los errores y volver a las cosas a su lugar”.⁶⁶¹ Por lo tanto, los resultados de Puebla son diversos y hasta contradictorios: por un lado, se profundizó y explicitó la “opción por los pobres”;⁶⁶² por otro, las tensiones al interior de la jerarquía episcopal latinoamericana quedaron evidenciadas, más en el proceso de negociación que en los documentos.⁶⁶³

Con la visita del flamante papa Juan Pablo II, los obispos latinoamericanos celebraron la reunión de Puebla en el Seminario Palafoxiano a puerta cerrada a principios de 1979. El Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS), un órgano fundado por José Álvarez Icaza que desde finales de los sesenta se había independizado del episcopado mexicano, organizó una serie de “contraconferencias” donde los teólogos, activistas e intelectuales católicos críticos impartían charlas con gran repercusión mediática.⁶⁶⁴

Al conocer el documento preparatorio de la conferencia del CELAM, Hollants vio la necesidad de cabildear para que las mujeres latinoamericanas fueran consideradas en los textos pastorales que resultaran del encuentro de los obispos. Para ello convocó a un seminario al que asistieron aproximadamente una docena de estadounidenses y otra docena de latinoamericanas. Entre las participantes, se encontraban, además de Hollants, Ruether e Isasi-Díaz, las colaboradoras del CIDHAL Marie-Nöelle Monteil e Itziar Lozano Urbieta, las religiosas del Servicio Social Leonor Aída Concha e Ymelda Tijerina, y la líder de comunidades Yolanda Lallande.

⁶⁶¹ DUSSEL, *De Medellín...*, p. 469.

⁶⁶² OLIVEROS, “Historia, metodología y especificidad de la teología de la liberación”, p. 42.

⁶⁶³ CFR. LEGORRETA, *CAMBIO E IDENTIDAD*, PP. 1999 Y SS.

⁶⁶⁴ BLANCARTE, *Historia de la Iglesia*, p. 213; DUSSEL, *Los últimos 50 años*, p. 56.

La primera parte del seminario fue un taller en la sede de Cuernavaca del CIDHAL. La segunda, una serie de conferencias matutinas y vespertinas en Puebla, en un inicio en el Museo de Antropología local, pero después en el contraforo de CENCOS.⁶⁶⁵ Las conferencias matutinas eran públicas y en español sobre temas relacionados a la situación de las mujeres latinoamericanas y las Iglesias cristianas. Por la tarde, Ruether ofreció un seminario en inglés que, de hecho, era parte de un curso que ofrecía en el Seminario Teológico Evangélico de Garrett llamado “Teología de la Liberación y las relaciones entre Estados Unidos y Latinoamérica”. El curso estaba pensado para estudiar la teología de la liberación desde el trasfondo del diálogo cristiano-marxista y en la tensión geopolítica de la Guerra Fría, en buena parte documentado con el caso de Cuernavaca. La asistencia a Puebla era una práctica optativa para el curso.⁶⁶⁶ La intención era que los documentos generados en estos dos seminarios pudieran servir como insumos para obispos aliados —notablemente Méndez Arceo y Hélder Câmara, arzobispo de Olinda y Recife, amigo de Illich y uno de los líderes de la teología de la liberación— a la hora de la redacción del documento final de Puebla. En un comunicado de prensa, denunciaron que algunos medios hayan difundido una versión estridente del encuentro y reclaman, entre otras cosas, “el reconocimiento de las mujeres a su derecho a participar en el liderazgo de la Iglesia en todos los niveles”.⁶⁶⁷

En el encuentro se revivieron las mismas tensiones que en Baltimore. Como sostiene una de las asistentes, McDonough Fitzpatrick, coordinadora de WOC, aunque “las norteamericanas éramos más de las que se esperaban, no estábamos ahí para imponer nuestra visión como católicas norteamericanas. Habíamos llegado en solidaridad a escuchar y aprender y a unirnos en

⁶⁶⁵ Entrevista con Luz María Longoria y María Teresa Álvarez Icaza. Cfr. ISASI-DÍAZ, “Silent woman”, p. 298; RUETHER, “Consciousness-Raising at Puebla”, p. 178.

⁶⁶⁶ Cfr. COLUMBIA-RUETHER, serie 3, caja 1, exp. 5, “Liberation Theology and Latin American-US relations”; serie 5, caja 1, exp. 4.

⁶⁶⁷ COLUMBIA-ISASI, serie 2, caja 1, exp. 5, *Women in Dialogue*, p. 128. Traducción mía del inglés.

diálogo”.⁶⁶⁸ Yolanda Lallande insistió en que el verdadero problema no era que las mujeres fueran excluidas del sacerdocio, sino “el sistema clerical de organización piramidal, patriarcal, elitista y burocrático” que condiciona al ministerio.⁶⁶⁹ A su vez, Isasi-Díaz recalcó que ellas abogaban por un “ministerio sacerdotal renovado. Quiero ser bien clara en esto, por favor. No pretendemos entrar en la presente casta. [...] Algunas querrán ser ordenadas inmediatamente con la idea de hacer los cambios desde dentro de la estructura. Otras más no lo querrán hasta que haya claros indicios y señales por parte de la Iglesia de que el sacerdocio será renovado”.⁶⁷⁰

Al terminar su intervención, Isasi-Díaz concluyó diciendo que este encuentro debía ser “la base para un diálogo fructífero”.⁶⁷¹ La palabra *diálogo* se volvió clave para definir al grupo, incluidas sus tensiones internas: diálogo con la jerarquía a la que pretendían incidir, diálogo con los teólogos progresistas pero ajenos a la “liberación de la mujer” y diálogo entre el Primer y Tercer Mundo. Contextualmente, se entiende el énfasis en este concepto por la pedagogía freiriana y la dialéctica liberacionista.⁶⁷² La dinámica del grupo llevó al nombre: Mujeres para el Diálogo / Women in Dialogue.

El resultado fue inesperado. Por un lado, respecto al objetivo inicial, a saber, incidir en los documentos pastorales emanados del encuentro episcopal, el éxito fue, aunque pequeño, significativo. El documento final sostuvo que “las aspiraciones de liberación en nuestros pueblos incorporan la promoción humana de la mujer como auténtico ‘signo de los tiempos’ que se

⁶⁶⁸ COLUMBIA-ISASI, serie 2, caja 1, exp. 5, *Women in Dialogue*, p. II. Traducción mía del inglés.

⁶⁶⁹ COLUMBIA-ISASI, serie 2, caja 1, exp. 5, *Women in Dialogue*, p. 45. Traducción mía del inglés.

⁶⁷⁰ COLUMBIA-ISASI, serie 2, caja 1, exp. 5, *Women in Dialogue*, p. 119. Traducción mía del inglés. El enfrentamiento discursivo entre una postura que apostaba por cambiarlo todo de raíz y una posición más reformista no era exclusivo del movimiento de ordenación. El movimiento de liberación de las mujeres también se dividía en un campo revolucionario y en un campo reformista.

⁶⁷¹ COLUMBIA-ISASI, serie 2, caja 1, exp. 5, *Women in Dialogue*, p. 119. Traducción mía del inglés.

⁶⁷² La dialogicidad es central en la pedagogía de Paulo Freire, para quien el “diálogo es [...] el encuentro que solidariza la reflexión y la acción de sus sujetos encauzados hacia el mundo que debe ser transformado y humanizado”. FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, p. 101.

fortalece” y que la Iglesia debe apoyar.⁶⁷³ Entre las explotaciones denunciadas, los obispos se concentraron en las temáticas de sexualidad —la pornografía y la prostitución— y laboral, especialmente la situación de las trabajadoras del hogar. En esas denuncias se mantenía el discurso tradicional católico que consideraba a las mujeres como víctimas de la modernidad industrial. Como aspecto novedoso, los obispos latinoamericanos denunciaron los “atavismos culturales” que la excluían de la participación política y social. Introdujeron también una tenue autocrítica cuando sostuvieron que la propia Iglesia ha dado “insuficiente valorización de la mujer y una escasa participación suya a nivel de las iniciativas pastorales”.⁶⁷⁴ Sin embargo, los límites de la *promoción* a la que se referían los obispos quedaron explicitados cuando sostuvieron repetidamente que la mujer debe participar con “sus aptitudes propias”, desde “ministerios no ordenados” y subrayando su “papel fundamental [...] como madre, defensora de la vida y educadora del hogar”.⁶⁷⁵

El segundo fruto más inmediato de Mujeres para el Diálogo fueron las publicaciones. Poco antes de la reunión en Puebla, el CIDHAL había publicado la carpeta *Mujeres & obispos*.⁶⁷⁶ En ella se recopilaban materiales que probablemente fueron repartidos a las asistentes al encuentro de Puebla, incluida una entrevista de Itziar Lozano a Ruether sobre las relaciones entre socialismo y feminismo. En EEUU, se tradujeron las ponencias del español y se publicaron⁶⁷⁷ y Ruether e Isasi-Díaz publicaron sendas crónicas de su experiencia.⁶⁷⁸ Itziar Lozano publicó “La presencia de las no invitadas”, una crónica de lo acontecido en Puebla, en la revista *Fem*.⁶⁷⁹ En ese texto, Lozano recuperaba las intervenciones de las latinoamericanas, incluida la discusión sobre el “bloqueo a su [de la mujer] liderato en el culto oficial”, es decir, la

⁶⁷³ CELAM, “Mensaje a los pueblos de América Latina”, § 847.

⁶⁷⁴ CELAM, “Mensaje a los pueblos de América Latina”, § 839.

⁶⁷⁵ CELAM, “Mensaje a los pueblos de América Latina”, §§ 845-846.

⁶⁷⁶ ACIDHAL, Carpeta *Mujeres & obispos* [c. 1978].

⁶⁷⁷ COLUMBIA-ISASI, serie 2, caja 1, exp. 5, *Women in Dialogue*.

⁶⁷⁸ RUETHER, “Consciousness-Raising at Puebla”; ISASI-DÍAZ, “Silent Women”.

⁶⁷⁹ *Fem*, 2:8 (1978), pp. 44 y ss.

ordenación de mujeres.⁶⁸⁰ A su regreso a Estados Unidos, Isasi-Díaz escribió en una carta que “Puebla fue una maravillosa experiencia [...] y espero poder analizar todo para realmente aprender y compartir”.⁶⁸¹ También comenzó a enviar materiales de WOC a los contactos de Hollants en Bélgica, Países Bajos y Latinoamérica.⁶⁸² En la correspondencia de Isasi-Díaz, existe constancia de que mujeres estadounidenses y europeas se mostraban entusiasmadas con el proyecto de Mujeres para el Diálogo y querían más información sobre su futuro.⁶⁸³

3.3. Los siguientes encuentros

El primer proyecto de Mujeres para el Diálogo fue organizar, en coordinación con la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (o EATWOT por sus siglas en inglés) —una red fundada a mediados de los setenta y en cuyo comité latinoamericano participaban el teólogo y filósofo Enrique Dussel y Beatriz Melano Couch, teóloga argentina metodista doctorada en Estrasburgo, ambos colaboradores frecuentes del CIDHAL—,⁶⁸⁴ un encuentro de teología sobre mujeres en el Tepeyac. Entre las coordinadoras de dicho evento, se encontraban Itziar Lozano y Marie-Noëlle Monteil.⁶⁸⁵ El programa se detalló en conversación con miembros mexicanos de EATWOT, pero las coordinadoras dijeron que, “respecto a la participación de las mujeres de Estados Unidos, las compañeras piensan que sería bueno que algunas asistieran al seminario, pero no más de dos. Piensan que si vienen más, se podrían hacer las discusiones más lentas y difíciles por las posibles diferencias tanto en

⁶⁸⁰ *Fem*, 2:8 (1978), p. 45.

⁶⁸¹ COLUMBIA-ISASI, serie 1, caja 3, exp. 1, Carta de Isasi-Díaz a Rose Colley SL, 8 de marzo de 1979. Traducción mía del inglés.

⁶⁸² COLUMBIA-ISASI, serie 1, caja 2, exp. 2, Cartas a varios, 9 de julio de 1979.

⁶⁸³ COLUMBIA-ISASI, serie 1, caja 3, exp. 3, Carta de Kate Cusick Easterday a Isasi-Díaz, 2 de junio de 1980; serie 1, caja 3, exp. 4, Carta de Andrés Mendoza a Isasi-Díaz, 4 de junio de 1980.

⁶⁸⁴ COLUMBIA-EATWOT, caja 1, exp. 1.

⁶⁸⁵ COLUMBIA-EATWOT, caja 9, exp. 4, Carta de Itziar Lozano a Sergio Torres, 28 de abril [de 1979].

planteamientos como en el conocimiento de la realidad de América Latina”.⁶⁸⁶ Con esto quedó abortado el proyecto de Mujeres para el Diálogo como una iniciativa bicultural y fue encaminándose hacia una red de teólogas de la liberación latinoamericanas.

Mujeres para el Diálogo trabajaba entonces en una oficina prestada por CENCOS bajo la coordinación de Itziar Lozano, Leonor Aída Concha, Marie-Noëlle Monteil y la entonces estudiante de teología en el ITES, María Pilar Aquino.⁶⁸⁷ Según confesaba Hollants a Isasi-Díaz en el verano de 1980, “el viejo ‘Mujeres para el Diálogo’ ya está fuera de mis manos. Ya sabes cómo fueron las cosas en el Tepeyac, en octubre, donde apenas asistí como observadora. Todo lo que siguió me resulta vago. Tengo la impresión de que ‘Mujeres’ se ha apartado de su dirección original”.⁶⁸⁸ Isasi-Díaz quería que Hollants, por sus contactos y experiencia, liderara un proyecto similar al de Mujeres para el Diálogo, pero esta vez para incidir en el Sínodo de los Obispos que se reuniría en Roma para discutir la familia en 1980.⁶⁸⁹ Sin embargo, Hollants se había fracturado la cadera a principios del año, y se había alejado tanto de Mujeres para el Diálogo como del CIDHAL mientras se recuperaba. Unos años después, sin embargo, Hollants recordaba la iniciativa como un triunfo relativo: “¡Qué éxito tuvimos! El éxito lo consideramos en la medida que ha crecido la convicción de la necesidad de la perseverancia”.⁶⁹⁰

El encuentro de Mujeres para el Diálogo planeado por Itziar Lozano se llevó a cabo en el Convento de las Hermanas Auxiliadoras, cerca del Tepeyac en octubre de 1979.⁶⁹¹ Del grupo original, sólo permanecieron Monteil, Leonor Aída Concha y la propia Lozano. El tema de la ordenación de mujeres se

⁶⁸⁶ COLUMBIA-EATWOT, caja 9, exp. 4, carta de Itziar Lozano a Sergio Torres, 27 de julio de 1979.

⁶⁸⁷ COLUMBIA-EATWOT, Carta de Itziar Lozano a Sergio Torres, 1979.

⁶⁸⁸ COLUMBIA-ISASI, serie 1, caja 3, exp. 4, carta de Hollants a Isasi-Díaz, 6 de junio de 1980.

⁶⁸⁹ COLUMBIA-ISASI, serie 1, caja 3, exp. 4, carta de Isasi-Díaz a Hollants, 8 de mayo de 1980.

⁶⁹⁰ *Fem*, 4:24 (1982), p. 45.

⁶⁹¹ COLUMBIA-EATWOT, caja 9, exp. 4, Comunicado de Mujeres para el Diálogo, 20 de agosto de 1979.

abandonó y la mayoría de las intervenciones se centraron en el contexto popular y eclesial de las mujeres como sujetos teológicos. En las memorias del encuentro, las coordinadoras sostenían que “las dificultades más pronunciadas en el seminario se dieron, sin lugar a dudas, al intentar profundizar en el tema de la sexualidad. No es de extrañar”.⁶⁹² Quizá las dificultades aludidas se refieran a la polémica que suscitó que algunos participantes concibieran la sexualidad como un producto cultural, no natural, y por lo tanto relativo, en el que “no existe ninguna norma universal de comportamiento ni condena”.⁶⁹³ Aunque no es posible señalar a quiénes escandalizaron estas afirmaciones, es probable que se tratara de generaciones mayores que estaban más interesadas en la reivindicación de los atributos tradicionales de las mujeres que en la relativización de las normas sexuales.

Las asistentes al encuentro se propusieron fundar una red llamada Mujeres para la Construcción de la Iglesia Popular. Según Lozano, el nuevo grupo no “duplicaría Mujeres para el Diálogo, sino que sería una especie de organización-sombrilla que aglutinaría a los distintos países de América Latina”.⁶⁹⁴ Sin embargo, dicha red nunca fue creada y el grupo Mujeres para el Diálogo se transformó en una de las organizaciones señeras de lo que Espinosa denomina el *feminismo popular* de México, gracias a la iniciativa de Concha, Monteil y Tijerina.⁶⁹⁵

La correspondencia que siguió entre Hollants e Isasi-Díaz es la continuación del diálogo entre Primer y Tercer Mundo que fue interrumpido abruptamente en el proyecto Mujeres para el Diálogo. Isasi-Díaz encontraba “opresivas” las reuniones y foros donde sus colegas latinoamericanas apoyaban cualquier movimiento revolucionario independientemente del

⁶⁹² WLA-ISASI, Caja 9, carpeta 7, *Mujer latinoamericana*, p. V.

⁶⁹³ WLA-ISASI, Caja 9, carpeta 7, *Mujer latinoamericana*, p. 66.

⁶⁹⁴ COLUMBIA-EATWOT, Carta de Itziar Lozano a Sergio Torres, 1979.

⁶⁹⁵ Cfr. ESPINOSA, *Cuatro vertientes*, p. 245.

sexismo.⁶⁹⁶ También parece que estaba insatisfecha con el estereotipo del feminismo estadounidense que las latinoamericanas tenían. En una carta, reconocía que el feminismo estadounidense había carecido en los sesenta y setenta de un “análisis de clase”, pero afirmaba que desde entonces las cosas habían cambiado. “Muchas de las mujeres que conozco llegan al movimiento de mujeres desde su involucramiento con movimientos de justicia... Creo que el Tercer Mundo tiene mucho que aprender de nosotras en los Estados Unidos en temas feministas como el lesbianismo, el derecho de la mujer a decidir sobre su propio cuerpo, otros arreglos familiares distintos a padre-madre, etc. [...] Siento y sé que estas cuestiones no están siendo planteadas por las feministas latinoamericanas”.⁶⁹⁷

A los encuentros de Mujeres para el Diálogo siguieron una serie de encuentros de teología feminista latinoamericana en la década de los ochenta. El primero, en Buenos Aires en 1985, fue el primer encuentro regional en el que cada una de las ramas de la teología es revisada sistemáticamente “desde la perspectiva de la mujer”. Con ello, se cuestionaba la universalidad de la experiencia masculina y se insertaba a las mujeres como sujetos teológicos. En todas las ponencias se hizo énfasis en la experiencia personal como punto de partida para el quehacer teológico de las mujeres. Las memorias del encuentro fueron publicadas por el Departamento Ecuménico de Investigaciones de San José de Costa Rica bajo el auspicio del Consejo Mundial de las Iglesias.⁶⁹⁸

El segundo se celebró nuevamente en México, esta vez en Oaxtepec a finales de 1986. Ahí se habló de “espiritualidades emergentes” en el Tercer Mundo y de hacer teología como un “derecho a la vida” de todos los oprimidos.⁶⁹⁹ Todas las ponencias estuvieron aún muy marcadas por la línea

⁶⁹⁶ COLUMBIA-ISASI, serie 1, caja 3, exp. 4, carta de Isasi-Díaz a Hollants, 22 de diciembre de 1980. Traducción mía del inglés.

⁶⁹⁷ COLUMBIA-ISASI, serie 1, caja 3, exp. 4, carta de Isasi-Díaz a Hollants, 28 de mayo de 1980. Traducción mía del inglés.

⁶⁹⁸ Cf. TAMEZ, *El rostro femenino de la teología*, p. 10.

⁶⁹⁹ AQUINO, *Aportes*, p. 147.

clásica de la teología de la liberación. Respecto al tercermundismo, se intenta delimitar la peculiaridad latinoamericana frente a las teologías asiáticas y africanas que surgían, diciendo que la teología latinoamericana está enraizada “en torno a estrategias de supervivencia”, en una referencia indirecta a los movimientos de sectores populares obreros, campesinos, de colonos y otros que sucedían en toda la región frente a las incipientes reformas neoliberales.⁷⁰⁰

Estos encuentros se celebraron en la misma época en que se llevaron a cabo los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe (EFLAC). Los EFLAC fueron vitales para que se consolidara el feminismo latinoamericano como un movimiento articulado, aunque diverso.⁷⁰¹ Si bien está prácticamente invisibilizada, tal y como sucede con otros foros, todos los EFLAC contaron con participación de feministas católicas y de otras denominaciones.

El primer EFLAC se llevó a cabo en Bogotá en julio de 1981. Estuvo caracterizado por el surgimiento de una tensión que permanecería en el resto de la década, a saber, el llamado conflicto entre *militantes*, mujeres que participaban en algún partido político de izquierda y abordaban el feminismo desde esa óptica, e *independientes*, activistas que privilegiaban la lucha feminista como una causa en sí misma.⁷⁰² Como fuera, el denominador común de las asistentes era su compromiso compartido con el cambio social y la lucha antimperialista.⁷⁰³ No tengo constancia directa de que feministas católicas hayan participado en el encuentro de Bogotá, aunque Gladys Parentelli sostiene que mujeres de Comunidades Eclesiales de Base estuvieron presentes desde entonces.⁷⁰⁴ Lo que cierto es que el Encuentro tuvo eco en los círculos católicos feministas. Por ejemplo, las memorias fueron coeditadas por el grupo colombiano Mujeres en la Lucha y una de sus integrantes viajó a Roma con el financiamiento de una fundación del episcopado holandés con el

⁷⁰⁰ AQUINO, *Aportes*, p. 147.

⁷⁰¹ Cfr. LAMAS, *Feminismo*, p. 21.

⁷⁰² Cfr. STERNBACH *et al.*, “Feminisms”, pp. 406-408.

⁷⁰³ Cfr. OLCOTT, *International*, p. 242.

⁷⁰⁴ *Fem* 17:130 (1993), p. 10.

fin de participar en la traducción al inglés del encuentro junto con ISIS, una agencia internacional de comunicación feminista con sede en Ginebra y Roma, y posteriormente en Santiago de Chile.⁷⁰⁵ ISIS después colaboraría con el CIDHAL en otros proyectos. El CIDHAL, mientras tanto, dedicó un número de *Cidhal Noticias* al tema de la violencia en el primer aniversario del encuentro, haciendo eco al Día Internacional de No Violencia contra las Mujeres.⁷⁰⁶

El segundo EFLAC se llevó a cabo en Lima en 1983. El tema central fue el *Patriarcado* y se llevaron a cabo decenas de talleres, algunos con temas muy novedosos en la región como lesbianismo. La discusión principal era cómo hacer del feminismo una causa transversal.⁷⁰⁷ Hubo un taller llamado “Patriarcado e Iglesia”, coordinado por Costa Ferro, y que agudamente advirtió que el feminismo no sería exitoso sino “se profundizaba críticamente en la influencia de la religión en las estructuras patriarcales” y, viceversa, la teología de la liberación sería infecunda sino integra al feminismo.⁷⁰⁸ Quizá como parte de las actividades del taller, Rose Dominic (o Rosa Dominga) Trapasso, una religiosa de Maryknoll de origen estadounidense que, junto con Rose Timothy (o Rosa Timotea) Galvin, había llegado a Lima en los sesenta para trabajar con mujeres en sectores marginados, ofreció una ponencia titulada “Iglesia, Mujer y Feminismo”.⁷⁰⁹ El documento que resultó del taller fue publicado en la revista mexicana *Fem*. Entre otras denuncias, se condenaba cómo “se excluye a las mujeres de todas las instancias jerárquicas y de las decisiones de poder, especialmente de las ‘sacerdotales’”.⁷¹⁰

El cuarto EFLAC se llevó a cabo en México, en la ciudad de Taxco en 1987. Fue un evento multitudinario en el que participaron grupos y agendas

⁷⁰⁵ SCHLESINGER-BWHBC MC 503, caja 48, exp. 3. Reporte anual de actividades de ISIS, 1982.

⁷⁰⁶ ACIDHAL, *Cidhal Noticias*, 3 (1982), p. 1.

⁷⁰⁷ Cfr. STERNBACH *et al.*, “Feminisms”, pp. 410-413.

⁷⁰⁸ WLA-ISASI, Caja 7, ISIS International, *Women’s Journal 1. Second Latin American and Caribbean Feminist Meeting. Lima, Peru*, Roma, 1984, p. 15.

⁷⁰⁹ WLA-ISASI, Caja 7, ISIS International, *Women’s Journal 1. Second Latin American and Caribbean Feminist Meeting. Lima, Peru*, Roma, 1984, p. 70.

⁷¹⁰ *Fem*, 8:32 (1984), p. 11.

muy diversas. Asistieron mayoritariamente activistas del llamado *movimiento de mujeres*, es decir, mujeres involucradas en movimientos de sectores populares como colonas, campesinas, obreras, trabajadoras del hogar, etc. Novedosamente, la dimensión espiritual y religiosa cobró visibilidad, pues se hicieron ceremonias místicas *new age* y, por primera vez, muchas feministas notaron la presencia de feministas católicas.⁷¹¹ Para el encuentro de Taxco, Hollants, entonces fuera de CIDHAL y ya participando en la asociación civil VEMEA, organizó un taller sobre vejez.⁷¹² También, por primera vez, Catholics for Free Choice, que fomentaba la incipiente red de Católicas por el Derecho a Decidir —primero llamada Católicas por el Derecho a Elegir—, organizó el taller “Mujer, aborto e Iglesia católica” que tuvo mucho éxito.⁷¹³ En un reporte, el CIDHAL registró que participó en Taxco en temas de salud y para asesorar a otros grupos sobre centros de documentación.⁷¹⁴ En el encuentro de Taxco también se organizó un taller sobre “Feminismo e Iglesias”. Participaron Leonor Aída Concha, Ymelda Tijerina, Ada María Isasi-Díaz, Rose Dominic Trapasso y Rose Timothy Galvin. Al parecer, WOC aprovechó para repartir folletos y caricaturas hechas originalmente por el CIDHAL pero traducidas al inglés.⁷¹⁵

Conclusiones

De manera paralela a la consolidación del feminismo *secular*, al interior de la Iglesia católica comenzó a gestarse una agenda feminista que buscaba reformar la institución para que las mujeres tuvieran condiciones de igualdad respecto de los varones. Ya fuera en las reformas institucionales y discursivas impulsadas por las religiosas, ya fuera por el movimiento de ordenación, las

⁷¹¹ Cfr. STERNBACH *et al.*, “Feminisms”, pp. 417-423.

⁷¹² *Fem*, 11:57 (1987), p. 41.

⁷¹³ SCHLESINGER, *Conscience*, 8:5-6 (1987), p. 47.

⁷¹⁴ SCHLESINGER-BWHBC MC 667, caja 65, exp. 7, p. 22.

⁷¹⁵ COLUMBIA-ISASI, serie 2, caja 2, exp. 4.

feministas católicas buscaron ocupar mayores espacios de autoridad e influencia al interior de la institución eclesiástica.

Las religiosas católicas en México se vieron impulsadas por el esfuerzo modernizador derivado del Concilio Vaticano II. No obstante, como muestra el caso de Tijerina y Darré, las dos *hermanas inquietas* cercanas al CIDHAL, sus iniciativas encontraron muy pronto los límites institucionales.

Por otro lado, el movimiento de ordenación de mujeres surgió desde un discurso igualitarista y de derechos cuyo presupuesto era que todos los bautizados y todas las bautizadas estaban llamados a todas las vocaciones y ministerios. El movimiento se nutrió del replanteamiento que el Concilio hizo del ministerio pastoral, pero se encontró también muy pronto con el dique de la curia romana. Organizado como movimiento disidente que buscaba cabildear y presionar, el movimiento intentó expandirse más allá de Estados Unidos. En ese proceso de expansión resultan claves Betsie Hollants y el CIDHAL como interlocutores latinoamericanos. Las tensiones retóricas del tercermundismo que planteaban dos tipos culturales de feminismo se hicieron presentes en el movimiento de ordenación y son perceptibles en la correspondencia de Hollants e Isasi-Díaz, así como en los encuentros. Frente al discurso igualitarista estadounidense de la ordenación de mujeres, se erigió el latinoamericano que cuestionaba la pertinencia de la causa y enfatizaba poner fin al clericalismo de la institución eclesiástica.

Respecto a la historia de Hollants, la época de finales de los setenta y principios de los ochenta es el punto clave en el que se comienza a alejar de los grupos que había fundado, tanto del CIDHAL como del nuevo Mujeres para el Diálogo que creó a sus 74 años. Itziar Lozano, exreligiosa ella misma, emerge en esta etapa como la protagonista central de ambos grupos y será la figura clave para que el CIDHAL transite hacia agendas más desligadas del ámbito eclesial.

Capítulo 4. Disidencia católica en materia reproductiva

Introducción

Quizá no existe demanda más emblemática del movimiento feminista en México desde los setenta que la maternidad voluntaria. Conforme se fue gestando la agenda de los derechos reproductivos, al interior de la Iglesia católica surgió una disidencia que se separó de la doctrina oficial influida por el movimiento feminista, por las políticas demográficas de control de natalidad y por procesos internos del catolicismo.

En este capítulo me propongo estudiar la conformación de una disidencia católica en sexualidad y reproducción. Para ello, repaso la historia de la política demográfica de control de natalidad impulsada por el gobierno de Luis Echeverría Álvarez en los setenta, así como la reacción de la Iglesia católica mexicana. También profundizo en la conformación de una disidencia interna en el tema de la contracepción y el aborto provocada por la publicación de la encíclica *Humanae Vitae* en 1968. Considero que son claves en este proceso tanto Iván Illich como el CIDHAL. Aunque me centro en lo acontecido en México, vinculo lo sucedido en Cuernavaca con grupos estadounidenses como Catholics for a Free Choice. Mi intención no es sólo poner en relieve las semejanzas discursivas, sino también las trayectorias de personas vinculadas a los grupos estudiados.

1. La nueva política demográfica echeverrista

El llamado milagro económico de la posguerra transformó radicalmente el perfil sociodemográfico de México. Las clases medias, beneficiadas por el gasto público, experimentaron un crecimiento sin precedentes, y la migración a las ciudades cambió el perfil de un país hasta entonces eminentemente rural. Como casi en toda Latinoamérica, en este periodo la población prácticamente

se duplicó.⁷¹⁶ La relativa prosperidad que permitió esta expansión se agotó hacia el final de la década, cuando las condiciones económicas, fuertemente influidas por el contexto global, derivaron en una aguda inflación. El crecimiento de unas clases medias urbanas y escolarizadas, combinada con una lacerante desigualdad y malogrados intentos de apertura “desde dentro”, resultaron en movilizaciones sociales de todo tipo que incrementaban la presión política sobre el régimen. La política pronatalista del Estado mexicano, plasmada en la fórmula “cumplir la Revolución mexicana es poblar”, se volvió insostenible.⁷¹⁷

En este contexto, el gobierno de Luis Echeverría presentó una nueva política demográfica que calificó de “moderna y humanista”.⁷¹⁸ El primer paso fue reformar la antigua Ley General de Población de 1947, diseñada para organizar la inmigración y urbanización de un extenso país escasamente poblado.⁷¹⁹ En el breve lapso de 25 años, las prioridades del Estado habían cambiado radicalmente. “Triunfamos sobre la muerte, poblamos nuestro territorio”, decía el secretario de Gobernación, Mario Moya Palencia, pero “ahora debemos planear el crecimiento demográfico de tal manera que no actúe como diluyente de nuestro esfuerzo transformador”.⁷²⁰ La nueva Ley General de Población, aprobada en 1973 pero publicada hasta meses después, en enero del año siguiente, creó el Consejo Nacional de Población, un órgano intersecretarial encabezado por la Secretaría de Gobernación que tenía como principal cometido coordinar las acciones del Estado en la materia, especialmente la promoción de la planeación familiar a través de los servicios educativos y de salud pública.⁷²¹ Al ritmo de eslóganes como “¡Vámonos

⁷¹⁶ Cfr. BRANDS, *Latin America's*, p. 21.

⁷¹⁷ La frase es Gilberto Loyo González, secretario de Economía y demógrafo del régimen. Ap. GARCÍA GUERRERO, *Proyecciones y políticas*, p. 115.

⁷¹⁸ ECHEVERRÍA, *Informes...*, p. 177.

⁷¹⁹ Cfr. KURCZYN y ARENAS, “La población en México”, pp. 60-61.

⁷²⁰ MOYA PALENCIA, “Texto del discurso”, p. 112.

⁷²¹ Cfr. “Ley General de Población”.

haciendo menos!” y “La familia pequeña vive mejor”, el Estado se afanó en la transformación demográfica del país.⁷²²

El núcleo de la nueva política era el control de la natalidad. Por ello, se reformó el Código Sanitario federal de 1955 para eliminar la prohibición de publicidad que “aconseje al público prácticas anticoncepcionales”, una medida que resultaba anacrónica en el nuevo paradigma demográfico.⁷²³ El Código reformado sólo mantuvo la prohibición de publicidad de “prácticas abortivas”.⁷²⁴ Los servicios de salud del Estado proveyeron orientación sobre el espaciamiento de hijos, métodos anticonceptivos y brindaron varios de ellos tales como preservativos masculinos, dispositivos intrauterinos, la llamada píldora anticonceptiva sintetizada en la década anterior, entre otros.

A las iniciativas legislativas que actualizaron el Código Sanitario y la Ley General de Población, se sumaron reformas constitucionales que reconocieron la igualdad jurídica de las mujeres respecto a los varones. Más allá de las consecuencias prácticas de las reformas, estos cambios consolidaban el perfil progresista que el régimen quería mostrar ante el mundo, sobre todo cuando estaba cabildeando en la Organización de Naciones Unidas para albergar en 1975 la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer.⁷²⁵ Como en otros países, en México la igualdad de la mujer entró como política de Estado de la mano de las reformas demográficas. “La integración de la mujer”, como sostenía el priista Carlos Sansores Pérez, presidente de la Mesa Directiva de la Cámara de Diputados en 1975, dependía “en gran parte de que ella misma se libere, por decisión concertada con su pareja, de los sacrificios de la maternidad perpetua”.⁷²⁶

⁷²² Ap. ORDORICA-MELLADO, “1974”, p., 13.

⁷²³ “Código Sanitario de los Estados Unidos Mexicanos” (1955), p. 4.

⁷²⁴ Cfr. “Código Sanitario de los Estados Unidos Mexicanos”, (1973), p. 20.

⁷²⁵ Cfr. OLCOTT, *International Women’s Year*, p. 53. Las reformas fueron publicitadas por el régimen nacional e internacionalmente, representadas como una causa personal del presidente Luis Echeverría y su esposa, la “compañera” María Esther Zuno. Cfr. *Los derechos de la mujer*.

⁷²⁶ SANSORES, “Contestación”, pp. 337-338. Cfr. “Decreto que reforma y adiciona los artículos 4º, 5o., 3o y 123”.

Paternidad responsable fue uno de los conceptos más recurridos para justificar la nueva campaña. Según recordaba décadas después Víctor Urquidí, uno de los autores intelectuales de la política demográfica echeverrista, era la manera de llamar “con cierta timidez” al control de natalidad.⁷²⁷ El polisémico término era usado lo mismo por los partidarios del control de natalidad que por los que se oponían a los métodos anticonceptivos y sólo admitían el recurso del *ritmo biológico*. En el caso mexicano, lo mismo si era usado por el gobierno federal que por la jerarquía católica, se refería al espaciamiento racional de la progenie, al respeto a la libertad de la pareja para decidir sobre su reproducción y a una visión integral que incluía la generación de vida y la formación de los hijos. Tanto en el gobierno mexicano como en la Iglesia, la paternidad responsable era un discurso invariablemente moralizante.

Uno de los primeros documentos sobre planificación familiar del gobierno federal, elaborado por la Secretaría de Salubridad y Asistencia Pública, definía la “mística de la paternidad responsable” no como el mero espaciamiento de hijos, sino como “la más pura realización en la perspectiva de nuestra especie sublimada” a través de la procreación y educación de “hijos sanos, fuertes, aptos para la vida, productivos, optimistas, esforzados y generosos”. Refrendaba, además, la autonomía de los cónyuges a decidir libremente el número de hijos, sin que el Estado pudiese “obligar a los matrimonios a tener muchos hijos, pocos o ninguno”.⁷²⁸ Entre las convicciones a respetar que se enlistaban, se encontraban las “éticas o religiosas”. Tan encendido discurso mereció la aprobación del episcopado mexicano.⁷²⁹

La gran justificación para regular el crecimiento poblacional a través del control de la natalidad era el desarrollo del país. El paradigma del desarrollo, establecido globalmente en la posguerra, planteaba la existencia de países

⁷²⁷ Ap. TUIRÁN, *La política de población*, p. 40.

⁷²⁸ DIRECCIÓN DE ATENCIÓN MÉDICA MATERNO-INFANTIL DE LA SECRETARÍA DE SALUBRIDAD Y ASISTENCIA PÚBLICA, “Planificación familiar”, pp. 119-120.

⁷²⁹ “Esperamos que las autoridades civiles defiendan siempre estos principios, y los responsables de la aplicación del Programa Oficial se ajusten —en la práctica— a los criterios enunciados”. CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, “Mensaje del Episcopado”, p. 127.

desarrollados y países *en vías* de serlo. El subdesarrollo se convirtió en sinónimo de baja productividad, estructuras sociales rígidas y mentalidades colectivas obsoletas que era necesario reformar para salvaguardar la paz internacional, amenazada por la inestabilidad política y la explosión demográfica de las sociedades atrasadas.

A pesar de la retórica nacionalista que insistía en que la nueva política demográfica era una decisión soberana “imbuida de los principios de la Revolución”, hecha sin la “intromisión de gobiernos extranjeros o de empresas transnacionales”,⁷³⁰ lo cierto es que se trataba de una tendencia global que pretendía agilizar el desarrollo capitalista del Tercer Mundo. Instancias gubernamentales como la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), y fundaciones privadas como la Ford, la Mellon y la Rockefeller, habían destinado desde las décadas anteriores abundantes recursos para financiar iniciativas de planeación familiar.⁷³¹ Los organismos intergubernamentales se convirtieron en los principales foros de promoción del nuevo esquema. Como sostenía el delegado estadounidense en la Conferencia Mundial del Año Internacional de Población, convocada en Bucarest por la Organización de las Naciones Unidas en 1974, para alcanzar el desarrollo “probablemente lo más importante de todo sea reducir el crecimiento del número de personas para quienes una mejor calidad de vida debe ser asegurada”.⁷³²

No obstante, la mayoría de los documentos emanados de los organismos multilaterales enfatizaban que la planificación familiar y el control de la natalidad no eran sustitutos del desarrollo socioeconómico, sino factores que lo facilitaban.⁷³³ Incluso antes de la promulgación de la nueva Ley General

⁷³⁰ ECHEVERRÍA, “Cuarto informe de gobierno”, *Informes*, p. 177.

⁷³¹ HARTMANN, *Reproductive Rights and Wrongs*, p. 59; MEYER y SEIMS, “The Unique Role”, pp. 2125 y ss.

⁷³² UNITED STATES DEPARTMENT OF STATE, *United Nations World Population Conference*, p. 7. Traducción mía del inglés.

⁷³³ “Policies whose aim is to affect population trends must not be considered substitutes for socio-economic development policies but as being integrated with those policies in order to facilitate the solution of certain problems facing both developing and developed countries and

de Población, en México los especialistas advertían algo similar.⁷³⁴ Y aunque el gobierno federal se cuidaba de incluir estos matices en los discursos oficiales,⁷³⁵ lo cierto es que la guerra contra el subdesarrollo parecía, por momentos, guerra contra la reproducción de los subdesarrollados.

No es difícil comprender por qué muchos movimientos revolucionarios de izquierda interpretaron estas políticas demográficas como un neomaltusianismo apenas maquillado.⁷³⁶ En la época en que la política exterior estadounidense en Latinoamérica promovía con tanto entusiasmo la planificación familiar como los golpes de Estado y las juntas militares, las nuevas políticas demográficas fueron percibidas como un esfuerzo por diezmar a los pueblos tercermundistas. Una caricatura de la época retrata perfectamente esta crítica: ante unos cuantos militares, el *Tío Sam* confiesa que es más práctico dividir las ganancias entre una docena de generales que entre todos los millones de latinoamericanos.⁷³⁷ Por lo tanto, quienes impulsaran el control de la natalidad se volvían en comparsas e instrumentos del “imperialismo yanqui”, tal y como acusaron integrantes del Partido Comunista Mexicano a los colectivos feministas.⁷³⁸

Las críticas al nuevo modelo demográfico terminaron forjando alianzas peculiares. El control poblacional era denunciado a nivel global no sólo por la izquierda revolucionaria, sino por la Iglesia católica. Pablo VI coincidía con los revolucionarios en el diagnóstico: el problema del desarrollo no era el crecimiento poblacional, sino una injusta redistribución de la riqueza entre las

to promote a more balanced and rational development”. *Report of the United Nations World Population Conference*, p.4.

⁷³⁴ Cfr. URQUIDI, “Población y desarrollo”, p. 413.

⁷³⁵ En su último informe de gobierno, Echeverría sostenía que “la política demográfica no [es] como [un] sustituto del desarrollo, sino como uno de sus instrumentos”. ECHEVERRÍA, *Informes*, p. 346.

⁷³⁶ Neomaltusianismo se le llamó a la corriente que, basada en la premisa de Thomas R. Malthus (1766-1834) —la población crece exponencialmente mientras el suministro de alimentos sólo aritméticamente—, combinó la eugenesia con las políticas demográficas en el siglo XX. Cfr. BRIGGS, *Reproducing Empire*, p. 82.

⁷³⁷ “It’s more practical to divide the profits among 2000 generals than among 10 million Brazilians”. SCHLESINGER-BWHBC, caja 96, exp. 4, Health Research Group, “A Paper on Population Control”, 1975, p. 11.

⁷³⁸ Ap. LAMAS, *La interrupción legal del embarazo*, p. 13.

naciones y al interior de cada sociedad. Tal y como había advertido a mandatarios de todo el mundo en la Asamblea General de la ONU de 1965: “vuestra tarea es hacer de modo que abunde el pan en la mesa de la humanidad y no auspiciar un control artificial de los nacimientos”.⁷³⁹ En la década anterior habían estallado escándalos políticos sobre esterilizaciones forzadas y masivas.⁷⁴⁰ En ese contexto, el Magisterio de la Iglesia, tanto en el Concilio Vaticano II como en la encíclica *Populorum Progressio*, había enfatizado que la decisión del número de hijos correspondía a la pareja y no a los Estados.⁷⁴¹

2. Feminismo y maternidad voluntaria

De manera paralela a la nueva política demográfica, el movimiento feminista (re)nació en México. Varios colectivos se formaron entre mujeres de clase media urbana, con acceso a educación superior, al tanto de acontecimientos globales y en su mayoría relacionadas con grupos político de izquierda. Entre las diversas demandas que articularon el discurso político del feminismo, destacó la *maternidad voluntaria*, entendida como una agenda integral que reclamaba el acceso a anticonceptivos, educación sexual en el sistema escolar, el rechazo de la esterilización forzada y la despenalización del aborto.⁷⁴² En una relación dialógica, el movimiento feminista fue a la vez precursor y corolario del nuevo paradigma demográfico.

Después de que los anticonceptivos se hubieran legalizado y se promovieran campañas de planificación familiar, la crítica a la penalización del aborto fue uno de los ejes principales del movimiento feminista mexicano. Como se vio, el Código de Salud reformado mantenía la prohibición a la

⁷³⁹ PABLO VI, “Visita del Sumo Pontífice”.

⁷⁴⁰ Al parecer, algunos de ellos, como el de Puerto Rico, eran producto de la propaganda anticontrolista y no de una verdadera campaña de esterilización masiva. Cfr. BRIGGS, *Reproducing Empire*, pp. 152-156.

⁷⁴¹ Cfr. *Gaudium et Spes*; PABLO VI, *Populorum Progressio*.

⁷⁴² Cfr. CANO, “The Feminist Debate”.

publicitación de prácticas abortivas, y el Código Penal del Distrito Federal y Territorios Federales sólo lo decriminalizaba cuando la vida de la madre corriera riesgo, cuando fuese un aborto involuntario y cuando el embarazo fuese consecuencia de una violación.⁷⁴³ Desde la década de los treinta hubo voces que públicamente exigían su despenalización por causas sociales y económicas —v. gr. Ofelia Domínguez Navarro—,⁷⁴⁴ pero no fue sino hasta los setenta cuando se convirtió en una demanda central del movimiento.

La nueva política demográfica echeverrista fue un parteaguas para la causa a pesar de que se mantuvo la penalización del aborto. Antes de las reformas jurídicas, el grupo Mujeres en Acción Solidaria, formado hacia 1971, realizó una serie de conferencias públicas sobre el tema. Sin embargo, es hasta 1976 cuando el Movimiento Nacional de Mujeres hizo la Primera Jornada Nacional sobre el Aborto. Al mismo tiempo, suplementos culturales como *La cultura en México*, dirigido por Carlos Monsiváis, alentaron la discusión sobre el tema con la publicación de un manifiesto firmado por notables a favor de la despenalización.⁷⁴⁵

Las instancias que eran producto de la nueva política demográfica, como el Consejo Nacional de Población (CONAPO), se volvieron fundamentales. En pleno año electoral de 1976, la secretaria del CONAPO, Luisa María Leal, formó el Grupo Interdisciplinario para el Estudio del Aborto en México, que se reunió en Querétaro. Dicho Grupo resulta relevante para la historia de la disidencia de la religiosa en temas de sexualidad y reproducción porque entre sus 62 integrantes tenía representantes de instituciones religiosas. Si bien no es posible saber los argumentos de cada integrante y es muy probable que el representante católico se abstuviera, el grupo en conjunto se pronunció por la despenalización del aborto y su legalización para que el Estado garantizara condiciones sanitarias indispensables.⁷⁴⁶

⁷⁴³ Cfr. LAMAS, *La interrupción legal*, p. 11.

⁷⁴⁴ Cfr. CANO, "Una perspectiva del aborto", p. 372.

⁷⁴⁵ Cfr. LAMAS, *La interrupción legal*, pp. 13-14.

⁷⁴⁶ Cfr. TARRÉS, "La liberalización del aborto", p. 374.

Un año después, la Coalición de Mujeres Feministas entregó a los diputados priistas una propuesta de Ley de Maternidad Voluntaria que no prosperó. Dicha ley sirvió de insumo para la iniciativa que presentó en 1979 el Partido Comunista Mexicano a instancias del Frente Nacional de Lucha por la Liberación y los Derechos de las Mujeres.⁷⁴⁷ A principios de los ochenta, la campaña llamada *provida* de sectores conservadores católicos arreció, lo que hizo que incluso la promesa de despenalización del nuevo presidente, Miguel de la Madrid, no fructificara.⁷⁴⁸

Para entonces, la *maternidad voluntaria* comenzó a ser sustituida en el discurso por el nuevo concepto de los *derechos reproductivos*, parte del movimiento de salud de las mujeres. A finales de la década de los setenta, casos de esterilización forzada en el Tercer Mundo suscitaron escándalos mediáticos que representaron un punto de quiebre en la lucha por la legalización del aborto. A partir de entonces, activistas adicionaron a la causa del aborto la del derecho a criar hijos sanos y a tener acceso a servicios de salud sin discriminación ni abusos.⁷⁴⁹ El término *derechos sexuales y reproductivos* fue acuñado en el seno del movimiento de salud de las mujeres, principalmente en el mundo anglosajón. En un primer momento, se habló de *reproductive health* como una manera de marcar distancia respecto de los enfoques maternalistas de salud de las mujeres. La 4ta Reunión Internacional de Mujeres y Salud que se celebró en Ámsterdam en 1984 es considerada como el evento histórico en el que el término *reproductive rights* fue consensado entre activistas de distintas partes del mundo, como una estrategia política y discursiva que vinculaba estrechamente las agendas de legalización del aborto y salud reproductiva.⁷⁵⁰ Los *sexual rights*, por otra parte, hacían referencia en un primer momento a las prácticas sexuales no procreativas y las preferencias no heterosexuales. Es hasta la siguiente década que esta agenda quedó fusionada con la salud reproductiva y la

⁷⁴⁷ Cfr. LAMAS, *La interrupción*, p. 17.

⁷⁴⁸ Cfr. LAMAS, *La interrupción*, pp. 17-18.

⁷⁴⁹ Cfr. NELSON, *More than Medicine*, pp. 21 y 30.

⁷⁵⁰ Cfr. CORRÊA, "From Reproductive Health to Sexual Rights", p. 108.

legalización del aborto en el compuesto *derechos sexuales y reproductivos*, donde frecuentemente el enfoque original de los derechos sexuales es opacado por el énfasis en la parte reproductiva.⁷⁵¹

En el caso del CIDHAL, el término *derechos sexuales* aparece desde 1979 para referirse a la capacidad de las esposas a negarse a tener relaciones sexuales con el marido.⁷⁵² El término *derechos reproductivos* es mencionado cuando se reporta un encuentro internacional convocado por International Contraception, Abortion and Sterilization Campaign (ICASC) en 1983.⁷⁵³ Sin embargo, desde 1970 el CIDHAL difundió textos en los que se hablaba del derecho a “controlar la función procreadora” como parte de los *derechos de la mujer*.⁷⁵⁴

3. La *Humanae Vitae* y la disidencia religiosa

En el escenario católico, un parteaguas es el convulso verano de 1968, fecha en que fue publicada la encíclica *Humanae Vitae*. Ahí se condenaba cualquier decisión que, en el “acto conyugal”, hiciera “imposible la procreación”. El único método para evitar los embarazos que se autorizaba era el de los “ritmos biológicos”. La *paternidad responsable* era reinterpretada aquí no sólo como la facultad de decidir el número de hijos de acuerdo a las circunstancias familiares, sino también como el respeto al matrimonio como institución que, ante todo, está a cargo de la transmisión de la vida.⁷⁵⁵

El desconcierto e inconformidad fue grande en buena parte del mundo católico. La nueva encíclica, de hecho, no añadía prohibiciones, sino que ratificaba lo dicho por los otros papas.⁷⁵⁶ No obstante, en los tres años que mediaron entre la clausura del Concilio Vaticano II y la publicación de la

⁷⁵¹ Cfr. MILLER, “Sexual but not Reproductive”, p. 70.

⁷⁵² ACIDHAL, Carpeta “Guía para promotoras de salud”, p. 11.

⁷⁵³ ACIDHAL, *Cidhal Noticias*, 4 (1983), p. 13.

⁷⁵⁴ ACIDHAL, *Boletín Documental sobre las Mujeres*, 1:1 (1970), p. 17.

⁷⁵⁵ PABLO VI, *Humanae Vitae*.

⁷⁵⁶ Cfr. Pío XI, *Casti Connubii*.

Humanae Vitae, se habían despertado enormes expectativas de cambio. La gran frustración que muchos católicos sentían con la encíclica era directamente proporcional a la esperanza que tenían de que Pablo VI pondría al día también la doctrina sobre moral sexual y reproductiva.

La revista *Time*, en un número cuya portada mostraba a un dubitativo Pablo VI con las llaves de San Pedro cuarteadas, hablaba de un “silencioso cisma” en la Iglesia.⁷⁵⁷ La realidad, sin embargo, es que el disenso fue estruendoso. Poco antes de la publicación de la encíclica, se había filtrado a la prensa el reporte de la comisión interdisciplinaria creada *ex profeso* por Juan XXIII y ratificada por el mismo Pablo VI. La mayoría de la comisión sostenía que, exceptuando el aborto y la esterilización permanente, los métodos anticonceptivos eran adecuados en la medida en que podían fortalecer la familia y permitieran “alcanzar una paternidad responsable, abierta y razonable en las circunstancias de hoy”.⁷⁵⁸ La minoría de la comisión discutía que la contracepción era intrínseca e invariablemente mala, en tanto que entorpecía voluntariamente el propósito de la unión conyugal y el matrimonio (*i. e.* la procreación). Aún más grave, la minoría conservadora advertía que contradecir en una nueva encíclica lo dicho anteriormente por otros pontífices sobre la materia (*i. e.* Pío XI), significaba fisurar gravemente la autoridad del Magisterio.⁷⁵⁹ Paradójicamente, al desplazar el debate del campo de la moral sexual al de la autoridad pontificia, la minoría conservadora sentaba las bases para la futura disidencia.

La filtración de estos dos documentos fortalecía las expectativas de quienes esperaban que Pablo VI actualizaría la doctrina sobre sexualidad y reproducción. Finalmente, era la mayoría de la comisión la que aceptaba, bajo ciertas circunstancias, el uso de la contracepción artificial. Por ello, la

⁷⁵⁷ “Catholic Freedom v. Authority”, *Time*, 92 (11 de noviembre de 1968). Traducción mía del inglés.

⁷⁵⁸ SCHLESINGER-FARIANS, caja 25, exp. 16. “Schema Documenti de Responsabili Paternitate”, *National Catholic Reporter*, 19 de abril de 1967; “Rebuttal to conservatives”, *National Catholic Reporter*, 19 de abril de 1967. Traducción mía del inglés.

⁷⁵⁹ SCHLESINGER-FARIANS, caja 25, exp. 16. Cfr. “Conservative Position”, *National Catholic Reporter*, 19 de abril de 1967.

desilusión de teólogos y el desconcierto de conferencias episcopales y movimientos de laicos con el tono conservador de la *Humanae Vitae* fue grande. Teólogos notables como Karl Rahner, SJ, Bernhard Häring, CSsR, y Hans Küng, enfatizaron que la encíclica no era una enseñanza infalible sino reformable y que, a falta de consenso sobre el tema, los matrimonios debían leer con atención y respeto el documento, pero seguir su propia conciencia en la materia.⁷⁶⁰

Con distintos matices, las conferencias episcopales de Francia, Alemania, Bélgica, Austria, Inglaterra, Canadá y Estados Unidos, entre otras, publicaron ese mismo año glosas pastorales en las que se daba énfasis a la decisión soberana de los cónyuges.⁷⁶¹ Por ejemplo, para la conferencia del episcopado belga, encabezada por el cardenal Leo Suenens, arzobispo de Malinas-Bruselas y quien desde el Concilio Vaticano II había llamado a actualizar la doctrina sobre el control de natalidad,⁷⁶² haciendo las salvedades de que había que recibir con amor y obediencia filial la encíclica, advertía que aquél que después de un discernimiento profundo e informado llegara a conclusiones distintas respecto a las expuestas en la *Humanae Vitae*, “tiene el derecho de seguir su convicción”.⁷⁶³ Cabe mencionar que Iván Illich asistió al Concilio Vaticano II como perito asesor de Suenens.

El Movimiento Familiar Cristiano (MFC) latinoamericano también se pronunció en un sentido similar, recordando el deber de los laicos a expresar su opinión sobre los temas que les competen. Retomando lo que varias

⁷⁶⁰ SCHLESINGER-FARIANS, caja 25, exp. 16. K. Rahner, “On the Encyclical”, *National Catholic Reporter*, 18 de septiembre de 1968; P. Jordan, “‘Read Pope, then follow conscience’, Kung says”, *National Catholic Reporter*, 14 de agosto de 1968; “Haring raises cry of ‘rescue the Pope’”, *National Catholic Reporter*, 21 de agosto de 1968. Para el redentorista Häring, se trataba de un uso anticolegial, y por lo tanto, preconiliar, de la autoridad papal.

⁷⁶¹ Cfr. SCHLESINGER-FARIANS, caja 25, exp. 16. “French bishops call contraception ‘disorder’ but not always ‘guilty’ one”, *National Catholic Reporter*, 21 de agosto de 1968; “Human Life in Our Day”, *National Catholic Reporter*, 27 de noviembre de 1968; “Bishops speak on encyclical”, *National Catholic Reporter*, 2 de octubre de 1968.

⁷⁶² Cfr. R. C. Doty, “3 Prelates Urge Vatican Review of Birth Control”, *The New York Times*, 30 de octubre de 1964.

⁷⁶³ SCHLESINGER-FARIANS, caja 25, exp. 16. “Belgian Bishops on ‘Humanae Vitae’”, *National Catholic Reporter*, 11 de septiembre de 1968. Traducción mía del inglés.

conferencias episcopales habían glosado, la Asamblea General Latinoamericana del MFC recordaba, siguiendo los documentos conciliares, que “los laicos, conforme a la ciencia, competencia y prestigio que poseen, tienen el derecho, más aún, a veces el deber de exponer su parecer acerca de los asuntos concernientes al bien de la Iglesia”.⁷⁶⁴

En el fondo, lo que a muchos preocupaba es que se había perdido el delicado balance en el tema que se había conseguido en el Concilio y que el mismo Pablo VI había refrendado un año antes en la encíclica *Populorum Progressio*. La planeación familiar, compatible con la paternidad responsable en tanto fuera fruto del discernimiento libre e informado de los matrimonios, quedaba equiparada con el control poblacional.

En México, la Conferencia del Episcopado Mexicano reaccionó vacilantemente. En un primer momento, con la publicación en 1969 del “Instructivo para la aplicación pastoral de la encíclica *Humanae Vitae*”, se optó por repetir las tesis de la encíclica sin contextualizarlas. Las más grandes críticas al documento de la CEM, sin embargo, no provinieron del gobierno federal, sino del catolicismo disidente. Incluso poco antes de que la encíclica fuera publicada, el obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, había declarado en un seminario sobre el tema que los anticonceptivos no podían ser prohibidos ni impuestos a las parejas por ninguna autoridad civil o eclesiástica. Lamentaba, además, la “inmadurez” que incapacitaba a sacerdotes y obispos del país para discutir abiertamente estos temas de acuerdo al espíritu conciliar.⁷⁶⁵ Una vez publicado el “Instructivo” de la CEM, Méndez Arceo hizo suyo un documento de los sacerdotes morelenses en el que reafirmaban su respeto al “disentimiento de conciencia” de los cónyuges.

⁷⁶⁴ CAMENA-SMA, caja 47, exp. 1, Asamblea General Latinoamericana del MFC, “Proyecto de documento sobre ‘*Humanae Vitae*’”, [c. 1968-1969]. Se trata de una referencia a la *Constitución Dogmática Lumen Gentium* § 37.

⁷⁶⁵ CAMENA-SMA, caja 15, exp.8-6, Carta de Sergio Méndez Arceo a Ernesto Corripio Ahumada, 24 de mayo de 1968; CIDOC-COLMEX, “Proclama Méndez Arceo que sólo los padres son responsables de la planeación familiar”, *Excelsior*, 5 de mayo de 1968, *ap.* López, *Cuernavaca*, pp. 414-415; y “Seminario de población, familia y desarrollo, la posición de la Iglesia frente a la planificación familiar”, pp. 246-249

Para el presbiterio de Cuernavaca, hacer ver un consenso donde no lo había era un acto deshonesto.⁷⁶⁶

Era claro que el “Instructivo” y la respuesta de la CEM no satisfacían ni a los grupos moderados. Según recuerda Luz María Longoria, dirigente del Movimiento Familiar Cristiano, las prohibiciones de la encíclica no habían sido “aceptadas con alboroto, sino con resistencia e incluso negación”.⁷⁶⁷ En un foro convocado por la propia CEM, el jesuita Enrique Brito sostenía que la Iglesia mexicana estaba dividida en tres grupos: el primero, quienes aceptaban la encíclica con todo y los problemas; el segundo, quizá el más grande, compuesto por católicos que querían aceptarla pero “encuentran razones de peso para rechazarla”; y, finalmente, el tercer grupo “muy numeroso”, que “ha rechazado o prescindido” por completo del documento.⁷⁶⁸ No obstante, más importante que las expresiones de disidencia de los católicos eran las prácticas de la mayoría de los laicos. Como mostró en 1968 el Instituto Mexicano de Estudios Sociales (IMES),⁷⁶⁹ un porcentaje importante de laicos pertenecientes a todas las clases y sectores educativos, así como de distintos grados de adherencia religiosa, recurrían a métodos anticonceptivos complementarios al ritmo natural. De manera paradójica, el estudio del IMES documentaba cómo la publicación de la *Humanae Vitae* y la polémica suscitada habían contribuido a difundir, en tan sólo un año, el conocimiento sobre todos los métodos artificiales de contracepción, particularmente entre el sector con mayor adherencia religiosa.⁷⁷⁰ Las publicaciones periódicas que tenían como público objetivo a mujeres de clase media, mayoritariamente

⁷⁶⁶ CAMENA-SMA, caja 2, exp. 21, Carta de S. Méndez Arceo a la empresa Organon Mexican SA, 1969.

⁷⁶⁷ Entrevista con Luz María Longoria y María Teresa Álvarez Icaza Longoria.

⁷⁶⁸ CIDOC-COLMEX, Comisión Episcopal de Pastoral Social, *Reflexión episcopal pastoral*, p. 120.

⁷⁶⁹ El Instituto Mexicano de Estudios Sociales, AC (IMES), una organización de inspiración católica que asesoró en temas sociológicos y demográficos al episcopado mexicano estaba encabezado por María del Carmen Elú de Leñero y Luis Leñero Otero. En palabras de Rodríguez Kuri, el IMES es “un claro producto del catolicismo ilustrado empapado del entusiasmo del Concilio”. RODRÍGUEZ KURI, “Secretos de la idiosincrasia”, p. 35.

⁷⁷⁰ CIDOC-COLMEX, MALDONADO, *Los católicos*, p. 123.

católicas, también divulgaron la imagen de la “mujer moderna” que recurría a la “píldora del amor”.⁷⁷¹

En un segundo momento, cuatro años después, la CEM dio un giro aperturista como respuesta a la política demográfica echeverrista. Este cambio de tono se puede explicar como un esfuerzo de reconciliación dirigido a la creciente disidencia al interior del catolicismo, pero también se comprende mejor si se tiene presente que las relaciones entre la jerarquía y el Estado se hallaban mucho más distendidas entonces. En 1968, en los albores de los trágicos acontecimientos de Tlatelolco, la Conferencia del Episcopado Mexicano había publicado una carta pastoral en la que denunciaba acremente el modelo de desarrollo del régimen posrevolucionario por las desigualdades sociales y las tensiones políticas que había generado.⁷⁷² Con ello, se culminaba el paulatino distanciamiento entre la jerarquía eclesiástica mexicana y el gobierno iniciado en la década anterior, fisurando el *modus vivendi* establecido después de la Guerra Cristera.⁷⁷³ Sin embargo, al inicio del sexenio de Luis Echeverría, el discurso tercermundista, a tono con la encíclica *Populorum progressio*, y la autocrítica retórica promovida desde la campaña presidencial, facilitó un nuevo acercamiento entre la jerarquía y el Estado que se consumó con la sorpresiva visita del presidente a la Santa Sede a principios de 1974, justo cuando se estaba publicando la nueva Ley General de Población.⁷⁷⁴

Así pues, cuando Echeverría anunció la nueva política demográfica, la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) publicó el “Mensaje del Episcopado al pueblo de México sobre la paternidad responsable”. Si bien ahí se refrendó la encíclica *Humanae Vitae*, el tono era abismalmente distinto al del “Instructivo” de 1969. El episcopado aplaudía en el nuevo documento la

⁷⁷¹ Cfr. FELITTI, “De la “mujer moderna”, pp. 1364-1365.

⁷⁷² CIDOC-COLMEX, CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, *Carta Pastoral*, p. 113.

⁷⁷³ BLANCARTE, *Historia de la Iglesia*, pp. 127 y ss.

⁷⁷⁴ LOAEZA, *La restauración*, pp. 106 y ss. El discurso que pronunció Pablo VI en el marco de su entrevista con Luis Echeverría resultó un espaldarazo a su liderazgo tercermundista. Cfr. PABLO VI, “Discurso del Santo Padre”.

visión integral de la “paternidad responsable” del programa federal y celebraba que se reconociera que nadie –ni autoridades civiles, ni autoridades eclesíásticas– podía imponer a las parejas tener muchos o pocos hijos. La política demográfica echeverrista se sancionaba como “respetuosa de la dignidad y de la libertad humana [y] de acuerdo con la enseñanza del Concilio Vaticano II”. En el mensaje, los obispos reconocían que su papel era guiar las conciencias, no suplantarlas, y que correspondía a cada matrimonio decidir el momento y número de la progenie, así como los “medios adecuados para el cabal cumplimiento de esta misión paterna”. El episcopado mexicano, a tono con la carta pastoral de 1968, recordaba que el gobierno no podía renunciar a su responsabilidad de generar condiciones sociales y económicas más justas; sin embargo, reconocía que, respecto a la planeación familiar, era su competencia “invitar a la responsabilidad, informar, facilitar el acceso a los servicios médicos y asistenciales”, siempre bajo el principio de subsidiariedad.⁷⁷⁵

En un sentido similar, es decir, reconociendo la soberanía de la conciencia de los cónyuges y el papel tutelar del Estado, se expresó el Movimiento Familiar Cristiano mexicano. Para los líderes nacionales del Movimiento, reunidos en Guadalajara en marzo de 1974, era indudable que “la inmensa mayoría de las parejas de nuestro país no están capacitadas para ejercer responsablemente su paternidad, tanto en su aspecto cualitativo – educación digna– como en su aspecto cuantitativo –número de hijos”. En ese sentido daban la bienvenida al programa anunciado por el Estado, pues al menos “en sus principios guarda un absoluto respeto a la pareja, a su conciencia, de tal forma que sea ésta quien decide sobre esta materia tan delicada e importante”.⁷⁷⁶

No obstante, el mensaje moderado del episcopado mexicano parecía llegar demasiado tarde, resultando insuficiente para tursos y troyanos. Por un

⁷⁷⁵ CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, “Mensaje del Episcopado”, pp. 124-134.

⁷⁷⁶ CAMENA-SMA, caja 9, exp. 24-3, “Diagnóstico de la familia en México”, VII Encuentro del Movimiento Familiar Cristiano en Guadalajara, Jalisco, 21 al 24 de marzo de 1974.

lado, el sector más conservador del catolicismo nacional, liderado por el obispo de Texcoco, Francisco Ferreira, denunció el documento como un espaldarazo a las políticas neomaltusianas y una aprobación general de los anticonceptivos. A su parecer, la procreación quedaba reducida inaceptablemente aun mero asunto de conciencia de las parejas. Ferreira condicionaba su aprobación al mensaje de la Conferencia del Episcopado Mexicano —que no había firmado— a la sanción de Roma: mientras la Santa Sede no lo aprobara, la única doctrina aceptable, decía el obispo texcocano, era la de la encíclica *Humanae Vitae*.⁷⁷⁷

Nuevamente, el contexto político de las relaciones entre Estado y jerarquía eclesiástica es importante para comprender la posición del obispo Ferreira. Hacia finales de 1974, se presentaron los nuevos libros de texto gratuito cuyos contenidos revivieron la polémica de la década anterior, época en la que habían sido creados.⁷⁷⁸ Los nuevos libros de texto gratuito resultaban inaceptables para grupos como la Unión Nacional de Padres de Familia, pues no sólo presentaban balanceadamente revoluciones socialistas y la Revolución cubana de 1959, sino que incluían nuevos contenidos de educación sexual en los libros de ciencias naturales.⁷⁷⁹ La Comisión de Educación y Cultura de la Conferencia del Episcopado Mexicano, conformada, entre otros, por el arzobispo de Chihuahua, Adalberto Almeida, y el entonces obispo de Mexicali, Manuel Pérez Gil, así como el Consejo Nacional de Laicos, habían mostrado su respaldo a la reforma educativa y a los nuevos libros de texto. Para el sector moderado del episcopado, la oposición de los “grupos integristas” a la planeación familiar y educación sexual no les permitía ver que “el Magisterio tiene siempre una palabra nueva que ofrecer al mundo”. Para el conservadurismo católico, por el contrario, se trataba de una prueba más de que la jerarquía eclesiástica estaba filtrada por “herejes galicanos”,

⁷⁷⁷ CAMENA-SMA, caja 78, exp. 11, Extractos de publicación *CIO*, 195, del 18 de enero de 1975.

⁷⁷⁸ A finales de los cincuenta, la creación de los libros de texto gratuito suscitó un enfrentamiento entre sectores católicos, sobre todo grupos de clase media del norte del país, y el gobierno de Adolfo López Mateos. Cfr. LOAEZA, *Clases medias*, pp. 56-57.

⁷⁷⁹ Cfr. TORRES SEPTIÉN, “Los libros de texto”, p. 191.

“instrumentos de la masonería”, promotores del “laicismo” y “antiteísmo” del gobierno y desconocedores del Concilio Vaticano II en el que ellos mismos habían participado.⁷⁸⁰

Del otro lado del espectro político, el Mensaje moderado del episcopado resultaba igualmente insatisfactorio. El obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, consideraba el documento como un avance respecto al “Instructivo” de 1969, pero a fin de cuentas un progreso insuficiente. Como el obispo de Texcoco, Méndez Arceo anunció públicamente que aparecía como firmante del mensaje contra su voluntad, pues dos terceras partes del episcopado lo habían aprobado.⁷⁸¹

Como si la confusión en la opinión pública de los creyentes no fuera suficiente, la Conferencia del Episcopado Mexicano reculó una vez más. Si en un primer momento (1969) había glosado conservadoramente el documento papal en el “Instructivo para la aplicación pastoral de la encíclica *Humanae Vitae*”, y en un segundo momento (1973) había dado un espaldarazo a los programas gubernamentales de planificación familiar con el “Mensaje del Episcopado al pueblo de México sobre la paternidad responsable”, en un tercer momento regresaba a una postura conservadora. Apenas medio año después de su publicación, el “Mensaje” fue enmendado, publicándose una versión corregida en el verano de 1973 en la que se suprimían las frases que enfatizaban la autonomía de la pareja a la hora de decidir los medios para el espaciamiento de la progenie. En 1974, la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe publicó una declaración “Sobre la cuestión demográfica” y ese mismo año, en una comunicación de un comité episcopal *ex profeso*, se reprobaba cualquier anticoncepción artificial.⁷⁸² Según el jesuita Martín de la Rosa, el “Mensaje” original de 1973 no había sido sometido a la aprobación de Roma y, ante el vociferante reclamo de los conservadores, se aplicaron veinte

⁷⁸⁰ CAMENA-SMA, caja 78, exp. 11, Extractos de publicación *CIO*, 195, del 18 de enero de 1975.

⁷⁸¹ CAMENA-SMA, caja 17, exp. 10-30, Carta de S. Méndez Arceo al P. Alfonso Sahagún, 7 de mayo de 1973-

⁷⁸² Cfr. BLANCARTE, *Historia*, p. 315.

correcciones y se derogó el anterior documento.⁷⁸³ Las presiones del partido del obispo de Texcoco parecían haber surtido efecto. Con este último vuelco, el episcopado cerraba definitivamente su postura. La disidencia y la polarización, sin embargo, no cesaron, sino que se incrementaron en las décadas siguientes.

4. Iván Illich, la contracepción y el aborto

La postura tan crítica del obispo Méndez Arceo no se puede comprender sin echar un vistazo a los grupos de su diócesis. En el campo de la sexualidad y la reproducción, las ideas de Iván Illich cimentaron una peculiar disidencia católica en Cuernavaca.

Desde fechas tempranas, Illich se mostró a favor de la anticoncepción y en contra de la penalización del aborto. Cuando era vicerrector de la Universidad Pontificia de Puerto Rico, se enfrentó a los obispos de la isla entre otras cosas, por la oposición de los preladados a los programas de planificación familiar impulsados por el gobernador Luis Muñoz Marín. Illich, quien era cercano a Marín, a la alcaldesa de la capital Felisa de Rincón de Gautier, y otros personajes del gobierno de la Isla, asesoró al partido oficialista en su estrategia en contra del Partido Acción Cristiana, fundado por los obispos en 1960.⁷⁸⁴ Según recordaría en una entrevista décadas después, “sentí que tenía que intervenir políticamente. Los dos obispos católicos [...] se habían metido en política cuando amenazaron con excomulgar a cualquiera que votara por un partido político que no prohibiera la venta de condones en las farmacias”.⁷⁸⁵ El resultado de la oposición de Illich a la política de los obispos de Puerto Rico fue su expulsión de la isla.⁷⁸⁶

⁷⁸³ Cfr. DE LA ROSA, “La Iglesia católica”, pp. 88-104.

⁷⁸⁴ FORDHAM-FITZPATRICK, caja 20, exp. 25, Carta de Luis Muñoz Marín a Illich, 25 de agosto de 1961.

⁷⁸⁵ Ap. CAYLEY, *Ivan*, pp. 88-89. Traducción mía.

⁷⁸⁶ Ver capítulo 1.

Illich conservó su postura durante el Concilio Vaticano II, cuando colaboró con el cardenal Suenens, arzobispo de Malinas-Bruselas, una de las voces más progresistas en el aula conciliar. Según una anécdota que contaba, se retiró del Concilio después de que los padres conciliares se abstuvieran de condenar las armas atómicas y evitaran pronunciarse en contra de la prohibición de prácticas anticonceptivas.⁷⁸⁷

Ya en Cuernavaca, Ivan Illich impartió una charla en 1969 en la que apelaba a los “hombres de Iglesia en América Latina” a “tomar la iniciativa en solicitar la abolición de las leyes sobre el aborto”. La conferencia fue publicada por el CIDHAL en 1971.⁷⁸⁸ En la charla, Illich se pronunciaba a favor de “hacer accesibles los anticonceptivos” y de diseñar una política poblacional que hiciera énfasis en la anticoncepción para evitar el aborto. Illich iba más allá y criticaba tanto a los “católicos conservadores” como a los “marxistas y sus adeptos nacionalistas” que se oponían a la despenalización del aborto. Según él, se debía permitir el “aborto a solicitud, como un método secundario y como último recurso dentro de la planeación de la familia”. Las leyes que penalizaban el aborto en la región sólo servían para favorecer el “crimen, la enfermedad, la hipocresía pública, el desacato a la ley y también ulteriores fecundaciones indeseadas”, además de “discriminar a los pobres” y perpetuar “privilegios de una minoría que” elude las leyes “impunemente”. Llamaba a “hombres independientes conocidos por su arraigo dentro de la Iglesia” a que usaran su prestigio moral para una campaña por la despenalización y posibilitaran con ello una acción pastoral más efectiva de la Iglesia “para apoyar una decisión moral del cristiano individual”.

Betsie Hollants se encargó de difundir esta charla. No sólo se publicó en el *Boletín* del CIDHAL, sino años después, en una versión editada, en la revista *Fem*.⁷⁸⁹ También se encargó de traducirla al inglés con el objeto de que fuera divulgada entre el episcopado estadounidense y en grupos feministas

⁷⁸⁷ Cfr. CAYLEY, *Ivan*, pp. 100-101.

⁷⁸⁸ ACIDHAL. *Boletín documental sobre la mujer*, 1:1 (1971)

⁷⁸⁹ *Fem*, 1:2 (1977), pp. 26-27.

del Norte. Según Hollants, se trataba de “lo mejor” escrito hasta el momento.⁷⁹⁰ No obstante, a petición de Valentina Borremans y contra la voluntad de Hollants, el texto no pudo ser traducido ni divulgado en Estados Unidos.⁷⁹¹

Sin embargo, el sustento teórico de la postura de Illich a favor del a despenalización del aborto no era el mismo que el del feminismo ‘secular’. En realidad, Illich estaba a favor de la despenalización y desmedicalización del aborto. En *La convivencialidad*, publicado originalmente en francés en 1973, un texto en el que Iván Illich critica el sometimiento de los humanos a las herramientas que ha creado en la industrialización, Illich critica al sistema médico por monopolizar prácticas y saberes que antes eran del común y que las herramientas contemporáneas hacían incluso más simples. Entre esa burocratización que Illich critica, se encuentra el caso del aborto. “El día en que los interesados se den cuenta de que esta operación delicada la puede realizar igualmente, si no mejor, un profano, siempre que disponga del cuidado y de la habilidad que requiere una práctica ancestral como la de tejer, por ejemplo, se habrá acabado el monopolio médico sobre operaciones poco costosas que pueden estar al alcance de un mayor número.”⁷⁹²

Illich sistematizó sus reflexiones sobre la diferencia sexual en *El género vernáculo*, publicado en inglés en 1982, una compleja obra que criticaba el “régimen del sexo” como una producción de diferencia propia capitalismo y que sustituyó a la “égida del género” de las sociedades preindustriales, donde dos mundos distintos e insustituibles, el del varón y el de la mujer, se complementaban en la supervivencia sin relación jerárquica.⁷⁹³ Esta obra fue denunciada como arcaizante, ahistórica e incluso reaccionaria por la academia

⁷⁹⁰ SCHLESINGER-BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Hollants al BWHBC, 25 de enero de 1977. Traducción mía.

⁷⁹¹ SCHLESINGER-BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, carta de Hollants a Judy Norsigian, 7 de febrero de 1977.

⁷⁹² ILLICH, “La convivencialidad”, en *Obras*, I, p. 439.

⁷⁹³ Cfr. ILLICH, “El género vernáculo”, en *Obras*, II p. 181.

feminista de Estados Unidos y Europa, si bien algunos discursos feministas poscoloniales actuales se encuentran cercanos a sus tesis.⁷⁹⁴

En *El género vernáculo*, Illich demostraba que la penalización del aborto comenzó cuando el parto comenzó a ser concebido como un asunto clínico a finales del siglo XVIII. En ese momento, las parteras se especializan y certifican y el lenguaje del alumbramiento se hace científico. En palabras de Illich, en ese periodo “la lengua jurídica traspasa el umbral de la vulva [...] [y] se empieza a ver en el feto al ciudadano del futuro. La ley se emplea en regir la matriz a fin de proteger la vida que contiene. El principal agresor, la amenaza contra el ciudadano o el futuro soldado, en adelante será la madre, particularmente si es pobre o no tiene marido”.⁷⁹⁵

5. EL CIDHAL, la sexualidad y la reproducción

La única disidencia católica pública mexicana a favor de la despenalización del aborto se llevó a cabo en la ciudad de Cuernavaca. La postura del obispo Sergio Méndez Arceo, constituido en el líder del catolicismo crítico, transitó de una condena relativa del aborto a un franco pronunciamiento por su despenalización.

En la primavera de 1974, una mujer de escasos recursos de la Colonia Rubén Jaramillo, un asentamiento irregular de Cuernavaca, fue encarcelada por abortar al que sería su quinto hijo. Méndez Arceo condenó públicamente el encarcelamiento e incluso, en las notas de la homilía en que se pronunció al respecto, llamó a estas medidas legales como “formas de muerte, no formas de vida”.⁷⁹⁶ Unos años después, si bien reconocía que el “aborto no debe ser aconsejado como un medio”, recordaba que había que “prescindir de posiciones condenatorias simplistas”.⁷⁹⁷ En esa misma época, en octubre de

⁷⁹⁴ Cfr. LAMAS, *Feminismo*, p. 135; NYBERG-SORENSEN, “Gender by Ivan Illich”; FIELD, “Gender”.

⁷⁹⁵ ILLICH, “El género vernáculo”, en *Obras*, II, pp. 283-284.

⁷⁹⁶ CAMENA-SMA, caja 65, exp. 7-10. Notas para la Homilía del 21 de abril de 1974.

⁷⁹⁷ Ap. VIDELA, *Sergio*, p. 106.

1976 pronunció una homilía en la Catedral de Cuernavaca en la que hacía un repaso por la historia de las ideas teológicas del aborto y demostraba cómo se fueron endureciendo las penas. Dicha transformación en la doctrina, concluía, debía llevar a los católicos a llenarse de “comprensión para nuestros conciudadanos, que no comparten con nosotros la misma fe católica y también para las mujeres angustiadas en la soledad de su decisión”. Más aún, advertía que “nosotros los cristianos no podemos estar esperando que lo que pensamos sea urgido por la ley civil”.⁷⁹⁸ En esa misma línea, al año siguiente, en otra homilía y en el contexto de la despenalización del aborto en Italia, llegó a considerar incluso como nocivas las campañas antiaborto, pues, “como la [lucha] librada en torno a la ley del divorcio, han disminuido la credibilidad de la Iglesia, tal vez porque no aceptamos la pluralidad de las ideologías reinantes y porque no nos resignamos a que los cristianos seamos conscientes de que no es la ley, sino la conciencia, la fuerza de nuestro buen vivir”.⁷⁹⁹

Betsie Hollants tenía una postura similar a la de Méndez Arceo. En la Women’s Ordination Conference celebrada en Baltimore en 1978 dijo abiertamente que era necesario que la Iglesia promoviera un estudio honesto sobre sexualidad humana y asumiera las conclusiones resultantes, incluso si eso implicaba cambiar visión sobre aborto y anticoncepción.⁸⁰⁰ Fue, como se ha visto, una de las más entusiastas promotoras del texto de Iván Illich en el que se proponía una campaña católica por la despenalización del aborto.⁸⁰¹ Años después, en la década de los noventa, criticaba públicamente la hipocresía de los católicos que no condenaban otras muertes, como las derivadas de las guerras, con la misma contundencia que el aborto. Sin embargo, en esa misma entrevista, Hollants negaba que el aborto pudiera ser considerado sin más como un derecho de las mujeres.⁸⁰² En suma, se puede

⁷⁹⁸ CAMENA-SMA, caja 66, exp. 1-20, Notas para la homilía, 3 de octubre de 1976, p. 3.

⁷⁹⁹ CAMENA-SMA, caja 4, exp. 32-8, Notas para la homilía, 1977, pp. 2-3.

⁸⁰⁰ MARQUETTE-WOC, serie 8, caja 1, folder 9: *New Woman, New Church*, p. 62.

⁸⁰¹ CAMENA-SMA, caja 117, exp. 41, Carta de Betsie Hollants a Sergio Méndez Arceo, 10 de febrero de 1977.

⁸⁰² “Mira, el control natal es una cosa muy delicada y yo por supuesto no tengo la última respuesta. Pero, yo me digo, mientras que la Iglesia no condene cien por ciento las guerras

decir que Hollants estaba a favor de la despenalización del aborto por las mismas razones que Illich y Méndez Arceo, si bien nunca lo consideró como un eje de acción principal del CIDHAL y fue más bien discreta respecto a su posición.

En una línea similar estaban las asociadas y colaboradoras de la primera generación del CIDHAL. Por ejemplo, Marie-Noëlle Monteil, en un texto inédito de tintes autobiográficos, recuerda con disgusto un hecho en las misiones católicas africanas. En la revolución de liberación del Zaire, unos soldados independentistas violaron a religiosas católicas europeas. Las autoridades eclesíásticas enviaron a Europa a dichas religiosas para que abortaran. Monteil consideró este cruento episodio como una muestra de cómo se entreteje el colonialismo, el racismo, la violencia contra las mujeres y la hipocresía de las autoridades eclesíásticas.⁸⁰³ Monteil fue muy crítica con el material elaborado en el CIDHAL en materia de sexualidad y reproducción en los ochenta. En una junta con las demás integrantes, les dijo que debían aceptar las críticas a las publicaciones porque les hacía “falta algo”.⁸⁰⁴ En otra ocasión, manifestó que las publicaciones carecían de un enfoque de “sexualidad integrada” y se ofrecía para impartir un taller a sus compañeras sobre el tema.⁸⁰⁵

Durante los setenta, el CIDHAL difundió todas las posiciones sobre el tema: desde textos claramente en contra del aborto,⁸⁰⁶ hasta los que sostenían

[...] tiene que pensar dos veces antes de decir que una mujer debe producir todos los hijos que su organismo le permita. [...] Yo no digo que el aborto es un derecho. Nada de eso. Pero yo no entiendo cómo con bendición se puede matar a hijos de 18, 20, 21 años [...] La Iglesia oficial tiene una responsabilidad tremenda respecto a la situación de las mujeres en América Latina”. Ap. LOMELÍN, *Recreando la huella*, p. 67.

⁸⁰³ CAMENA-SMA, caja 44, exp. 24, Monteil, “¿Ha existido la Tolerancia? ¿Existe hoy la Tolerancia? ¿Existirá mañana la Tolerancia? Sí, pero al servicio de la humanidad libre, una y diversa”, p. 8.

⁸⁰⁴ ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 2, 13 de enero de 1983.

⁸⁰⁵ ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 2, 4 de agosto de 1983.

⁸⁰⁶ Por ejemplo, la declaración de ProMundi Vita en la que se dice que “la paternidad responsable, inherente al plan familiar de nuestros contemporáneos, sigue gravemente amenazada por el recurso al aborto, que algunos ven como un mal menos, pero que no deja de ser un mal que debería evitarse a la humanidad” (ACIDHAL, *Boletín documental sobre las mujeres*, 4:2 [1974], p. 15)

que los embriones no eran personas,⁸⁰⁷ pasando por aquellos que lo restringían a casos en donde peligrara la vida de la mujer.⁸⁰⁸ En general, el discurso de los textos publicados en el CIDHAL se pronunciaba por que los matrimonios decidieran libre e informadamente sobre la cantidad de hijos que querían tener y que tuvieran acceso a los anticonceptivos; se veía el aborto más como una tragedia que como un derecho; y se condenaba la justificación del control de la natalidad a través de argumentos de crecimiento económico.⁸⁰⁹ Hacia finales de los setenta y principios de los ochenta, eran poquísimos los católicos y católicas que se pronunciaban públicamente a favor de la despenalización.⁸¹⁰

No obstante, en la década de los ochenta, la salud alternativa y los derechos reproductivos, siempre desde el trabajo con mujeres de sectores populares, se convirtieron en los ejes principales de la agenda del CIDHAL. El personaje clave para esta transición fue Itziar Lozano Urbietta (1941-2007), exreligiosa de origen español que, como Illich y Hollants, había vivido en Estados Unidos antes de su residencia en México. Lozano comenzó a colaborar con el CIDHAL a mediados de la década de los setenta e inmediatamente destacó en el liderazgo de varios proyectos, como Mujeres

⁸⁰⁷ En 1973, se divulgó una ponencia del jesuita Joseph Doncel pronunciada en 1968 en la que sostenía que “el embrión ciertamente no es una persona humana durante las primeras etapas de la preñez, y que, consecuentemente, no es inmoral poner fin al embarazo en este lapso”. ACIDHAL, *Boletín documental sobre las mujeres*, 3:3 (1973), p. 17.

⁸⁰⁸ Es la posición del juez federal estadounidense John T. Noonan. ACIDHAL, *Boletín documental sobre las mujeres*, 3:1 (1972 [1973]).

⁸⁰⁹ ACIDHAL, *Boletín documental sobre las mujeres*, 4:3 (1974), pp. 1-2. Después se advertiría que había algunos “movimientos femeninos [...] [que] pasan a ser una pieza más del sistema establecido” por “los grandes intereses económicos [que] pone[n] grandes cantidades de recursos económicos a mano para regular a esos instrumentos productores de hijos, que son para ellos las mujeres”. ACIDHAL, *Boletín documental sobre las mujeres*, 4:4 (1974), pp. 1-2.

⁸¹⁰ En el número que *Fem* dedicó a la Iglesia y la mujer, no se encontró a ningún colaborador —ni colaboradora— de la Iglesia que quisiera escribir sobre el aborto, a pesar de que el dominico Tomás Gerardo Allaz y el jesuita Enrique Maza, colaboradores de *Proceso*, habían escrito a favor de la despenalización poco antes (Tomás Gerardo Allaz, OP, “Italia: el aborto y el abrazo secular”, *Proceso*, 14 [1977, febrero]; Enrique Maza, SJ, “Ante el aborto: razones morales y legislación civil”, *Proceso*, 175 [1980, marzo]). “De entrada”, dicen las editoras de *Fem*, “se nos dijo que era muy difícil que alguien accediera a hacerlo, puesto que nadie quería echarse un pleito con la jerarquía eclesiástica. [...] Unos se excusaron por falta de tiempo, compromisos ineludibles, etc. Otros dijeron no querer quemar las naves ante un problema que, si bien importante, no deja de ser sólo un aspecto pequeño dentro de un problema mayor”. *Fem*, 5:20 (1981-1982), p. 30.

para el Diálogo.⁸¹¹ Conforme Hollants se apartó del CIDHAL a principios de los ochenta, Lozano quedó como la líder de la asociación hasta 1992.

Como en ninguna otra integrante, en la trayectoria de Lozano se sintetizaban los tres ejes de actividades del CIDHAL: el eclesial, el popular y el de los derechos reproductivos de las mujeres. Para Itziar el trabajo desde la base era esencial para el feminismo tanto en la agenda eclesial como en la de sexualidad y reproducción. Desde principios de la década propuso que el CIDHAL promoviera el feminismo transversal en todos los ámbitos de la sociedad.⁸¹² Hacia finales de la década, sentía que las feministas debían repensar su papel a partir de las luchas de mujeres de sectores populares, dejando de ser asesoras externas y vinculándose con esas agendas.⁸¹³

A finales de los setenta, en la carpeta formada sobre la reunión del Consejo Episcopal de Latinoamérica que se celebró en Puebla, Lozano publicó el texto “¿Será la mujer clave de la liberación?”.⁸¹⁴ Ahí, en la línea del catolicismo tercermundista, llamaba a “desideologizar la campaña de población [puesto que] los pobres no son pobres porque son muchos, sino porque la riqueza está mal distribuida”. Sin embargo, criticaba que estos discursos no dieran un paso para “desideologizar el cuerpo de la mujer [puesto que] este cuerpo no es de la familia, no es del esposo, no es del Estado, sino de ella misma”. No era suficiente, entonces, con la denuncia clásica al “imperialismo y los proyectos lucrativos de las compañías farmacéuticas internacionales”, sino que había que reivindicar que las mujeres eran dueñas de su propio cuerpo y nadie más. Cada mujer debía decidir si empleaba

⁸¹¹ Ver capítulo 3.

⁸¹² “Itziar propone discutirlo [el feminismo] en el contexto del trabajo cotidiano. Meter el FEMINISMO en el contexto de todos los demás temas. Integrar la situación de la mujer en todo: movimiento obrero y mujer, mov. campesino y mujer, etc.”. ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 2, 3 de marzo de 1983.

⁸¹³ ACIDHAL, *Cidhal noticias. Nueva época*, 1 (1988, enero-marzo), p. 12.

⁸¹⁴ ACIDHAL. *Carpeta Mujeres, mujeres, mujeres, obispos, obispos*, 1978.

“métodos de control natal o no, para esterilizarse o no, para tener relaciones sexuales o no”.⁸¹⁵

Hacia 1982, en el contexto de las elecciones presidenciales, el CIDHAL se sumó abiertamente a la campaña por la despenalización del aborto.⁸¹⁶ En el documento final del taller “Patriarcado e Iglesia” del Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe de Lima de 1983, taller en el que participó Lozano, se sostenía que el “rechazo [de la Iglesia] de los métodos anticonceptivos, aun cuando fue racionalizado como una posición política frente a las políticas controlistas, no era más que una postura moralista y misógina que limita a la mujer a una función biológica”.⁸¹⁷ A raíz de ese taller, un grupo identificado como “Mujeres cristianas” sostuvo que son las “mujeres de sectores populares: campesinas, obreras y de colonias populares que son las que más sufren las consecuencias de este gran mal social”, refiriéndose el aborto, y condenó que “algunos grupos cristianos” promuevan “una ideología moralista surgida de las élites dominantes y por tanto cada vez más lejana de la realidad de las mayorías populares”. Apelaban a la laicidad del Estado mexicano y exigían a la Iglesia que no pretendiera que “la legislación civil de los estados sea una reproducción de su código moral”. Se pronunciaban sin ambages por despenalizar el aborto, pues se trataba de “una interrupción de un proyecto de vida”, no del asesinato de una persona, y a favor de una “maternidad voluntaria, libre y responsable”.⁸¹⁸

⁸¹⁵ Encuentro similitudes interesantes entre la posición de Lozano y el feminismo negro estadounidense de dos décadas antes: “We are not saying that black women should not practice birth control. Black women have the right and the responsibility to determine when it is in the *interest of the struggle to have children or not to have them and this right must not be relinquished to anyone*. It is also her right and responsibility to determine when it is in *her own best interest* to have children, how many she will have, and how far apart. The lack of the availability of safe birth-control methods, the forced sterilization practices, and the inability to obtain legal abortions [...] [are an] attempt to control the very life processes of human beings”. BEAL, “Double Jeopardy” (1969), pp. 349-350.

⁸¹⁶ En el CIDHAL se denunció que “quizá el PRI sólo quería engañarnos con ilusiones falsas y manipular así nuestro voto”. ACIDHAL, *Cidhal Noticias*, 2 (1982, septiembre-octubre), p. 4.

⁸¹⁷ Rosa Dominga TRAPASSO, “Patriarcado e Iglesia”, *Fem*, 8:32 (1984), p. 11.

⁸¹⁸ MUJERES CRISTIANAS, “El derecho a una maternidad voluntaria”, *Fem*, 8:32 (1984), pp. 41-42.

Bajo el liderazgo de Lozano, las publicaciones del CIDHAL se centraron en el eje de la salud, la sexualidad y la reproducción. En 1979 se publicó la carpeta “Guía para promotoras de salud” con información, propuestas de dinámicas y talleres para promover contenidos de salud y sexualidad entre las mujeres de sectores populares.⁸¹⁹ También se publicaron folletos sobre la menopausia y sobre nutrición.⁸²⁰

Sin duda alguna, la publicación más relevante de esta fase fue el libro *Cuerpo de mujer* en 1982. En el libro, reseñado elogiosamente en los círculos feministas,⁸²¹ se reivindicaba la sexualidad como “algo natural” que sólo por prejuicios sociales se vivía “reprimida y recortada”. La crítica a “nuestra sociedad capitalista” coexistía con la reivindicación de la sexualidad femenina: el capitalismo hace “recortar [a la mujer] su sexualidad [...] para que sirva únicamente para la reproducción (el tener hijos) y para satisfacer las necesidades de su esposo”, todas actividades laborales gratuitas que si se remuneraran harían perder al trabajador y al patrón.⁸²² A la vez que se condenaba la pornografía por “negarnos a las mujeres como personas y de comerciar con nuestros cuerpos” y la prostitución por ser una forma de “violencia sexual [...] [en el] que la mujer es un objeto que se puede usar, comprar o vender”⁸²³ y se asumía la línea establecida por Itziar Lozano respecto al control de la natalidad y el aborto. En términos generales, se denunciaba que se pretendiera solucionar la pobreza con el control natal y no con la redistribución de la riqueza, pero se reconocía que los anticonceptivos permitían evitar embarazos no deseados y que las mujeres tuvieran más tiempo para sí.⁸²⁴ En el caso del aborto, se seguía una línea similar a la de Ivan Illich: su penalización propiciaba hipocresía y más desigualdad económica —las mujeres de altos recursos procuraban abortos seguros, las

⁸¹⁹ ACIDHAL, Carpeta “Guía para promotoras de salud”, 1979.

⁸²⁰ ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 1, 15 de abril de 1982. Véase capítulo 5.

⁸²¹ Elvira HERNÁNDEZ CARBALLIDO, “Cuerpo de mujer”, *Fem* 12:68 (1988); p. 41.

⁸²² CIDHAL, *Cuerpo de mujer*, p. 15. Agradezco mucho a Gabriela Cano que me haya facilitado este ejemplar de su biblioteca.

⁸²³ CIDHAL, *Cuerpo de mujer*, pp. 30-31.

⁸²⁴ CIDHAL, *Cuerpo de mujer*, pp. 77-80.

de bajos recursos en clínicas clandestinas arriesgando su vida—, y se condenaba, similar a Hollants, que “algunas religiones como la católica están en contra del aborto [...] pero se olvidan de los miles de niños que nacen y que, en lugar de vivir dignamente, sufren, malviven y hasta mueren por desnutrición, maltrato o abandono”.⁸²⁵ El libro es fruto tardío del intercambio de años entre el CIDHAL y el Boston Women’s Health Book Collective.⁸²⁶ Se publicaron dos ediciones de este libro, la segunda censurada tanto por los editores como por el gobierno.⁸²⁷

Desde finales de los setenta se promovió el uso de métodos anticonceptivos naturales y se denunció la iatrogenia y consecuencias secundarias de los métodos anticonceptivos farmacéuticos.⁸²⁸ Todos estos proyectos fueron posibles gracias a la incorporación al equipo de CIDHAL de la médica Guadalupe Mainero.⁸²⁹ Mainero proponía una ‘ginecología alternativa’ que tuviera un enfoque integral de la salud de la mujer y no uno genitalizado, además de una obstetricia natural basada en los saberes tradicionales de las parteras, y una inclusión de las parejas, fueran varones o mujeres, en la consulta.⁸³⁰ También fomentaba la autoexploración y la apropiación de los conocimientos médicos por parte de las mujeres.⁸³¹

Esta posición sobre el aborto atrajo problemas al CIDHAL. El 30 de marzo de 1984, un equipo de los servicios sanitarios de Morelos y de la policía estatal, irrumpió en las instalaciones del CIDHAL e interrogó a Guadalupe Mainero. Clausuraron la asociación porque tenían reportes —que nunca se

⁸²⁵ CIDHAL, *Cuerpo de mujer*, pp. 1029105.

⁸²⁶ Véase capítulo 5.

⁸²⁷ ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 2, 6 de enero de 1983.

⁸²⁸ ACIDHAL, *Cidhal noticias*, 2 (1982, septiembre-octubre), p. 4; 10 (1984, abril-junio), p. 10. Esto era una constante en el feminismo de los ochenta. Cfr. *Fem* 10:47 (1986), pp. 2 y ss.

⁸²⁹ La Dra. Mainero sigue activa como médica en Morelos. Ha publicado varios artículos médicos referentes a la anticoncepción femenina y el aborto. Cfr. MAINERO DEL PASO, TREVIÑO SILLER y LOZANO, “Factores que influyen en la aceptación del condón femenino”; BILLINGS, WALKER, MAINERO DEL PASO; CLARK y DAYANANDA, “Pharmacy Worker Practices Related to use of Misoprostol for Abortion”.

⁸³⁰ ACIDHAL, *Cidhal Noticias. Nueva época*, 2 (1988, julio-septiembre), p. 15.

⁸³¹ Guadalupe MAINERO, “Otra forma de ginecología”, *Fem*, 35 (1984), pp. 12-13.

comprobaron oficialmente— de que se practicaban abortos clandestinos.⁸³² Las integrantes del CIDHAL responsabilizaron al gobernador de Morelos, Lauro Ortega, a quien acusan también de haber “hostigado a gente de las colonias, a trabajadoras domésticas, a gente de partido, a campesinos y a gente de iglesia”, y lanzaron una alerta entre los grupos feministas para visibilizar el caso. La revista *Fem* publicó un texto repudiando el hecho y otro tanto hizo el periodista Manuel Buendía, un mes antes de ser asesinado.⁸³³

Otro tema polémico en el que el CIDHAL se involucró bajo el liderazgo de Lozano fue el de los derechos de las lesbianas. En los ochenta, en el feminismo radical estadounidense se comenzó a hablar del *lesbianismo político*, que postulaba que las relaciones lésbicas subvertían el poder de los hombres en la sociedad.⁸³⁴ También en esta época surgieron en México grupos lésbicos y gays. En esta fase, el CIDHAL defendió y abordó los derechos de los homosexuales y las lesbianas, un tema que estaba lejos de ser aceptado en los círculos de izquierda, mucho menos en los de orígenes católicos.⁸³⁵ En el feminismo católico estadounidense existían grupos desde mediados de los setenta en los que se disentía de la doctrina oficial de la Iglesia o se le interpretaba de una manera incluyente para con las personas de preferencias sexuales distintas a la heterosexual. En Latinoamérica la situación era muy distinta. Los pocos intentos de acercarse al tema desde los

⁸³² ACIDHAL, *Cidhal noticias*, 9 (1984, enero-marzo), p. 3.

⁸³³ Manuel Buendía, “Otra de Ortega el Veterinario”, *ap.* Martínez, *Manuel Buendía*, pp.234-236; “La represión a las mujeres: hoy, en CIDHAL”, *Fem*, 34 (1984), pp. 53-54. En este texto se hace un recuento de la historia del CIDHAL. En él no se menciona ni a Hollants ni al catolicismo, lo que deja ver cómo fue transformándose la memoria institucional de la asociación. *La Boletina* también publicó un desplegado apoyando al CIDHAL y denunciando a Ortega. UNAM-CIEG, *La Boletina*, 3:6-7 (1984), p. 2.

⁸³⁴ “This in turn is an expression of the lesbian continuum, which bonds all women together in sharing an inner life, resisting male power, providing practical and political support and resistance to marriage, and in building female support networks and communities”. WEEKS, *The languages*, p. 102.

⁸³⁵ En 1981, el dramaturgo y activista homosexual José Ramón Enríquez, asumiéndose como católico, criticó la “larga historia de represión sexual y de sexismo” en la Iglesia católica, pero también el “mito del monolitismo moral de la Iglesia [que] ha llevado a quienes combaten contra el sexismo a descalificar, también en bloque, al catolicismo, sin comprender que es preciso difundir y buscar alianzas con las corrientes progresistas que emergen contra todos los vientos autoritarios” *Fem* 5:18 (1980), p. 81. Aunque no se habla explícitamente de homosexualidad, considero que es un texto pionero en el disenso al interior del catolicismo.

círculos del catolicismo crítico mexicano lo hacían desde un discurso científicista,⁸³⁶ pero lo regular era el uso de categorías del psicoanálisis más tradicional para condenar la homosexualidad como aberrante, al estilo de Enrique Dussel.⁸³⁷ En el CIDHAL no se defendió la homosexualidad desde una postura religiosa, sino desde los argumentos del feminismo y del movimiento gay y lésbico de la época.

En *Cuerpo de mujer* se reivindicaba la homosexualidad porque posibilitaba también relaciones “profundas, humanas, solidarias y placenteras”.⁸³⁸ En 1983 se publicó un texto titulado “Homosexualidad femenina”, de la autoría de Sergio Jaimes. En él se sostenía que las “lesbianas se encuentran en todas las razas, religiones y diferentes grupos socio-culturales” y que la lesbiana en México “está doblemente discriminada, porque es mujer y porque es lesbiana”. Se descartaban mitos —que una mujer se vuelve lesbiana cuando la rechaza un hombre, que en una pareja lésbica hay una mujer-macho que usa un consolador, que son incapaces de mantener relaciones estables y largas— con los que se atacaba a las lesbianas.⁸³⁹ Ese mismo año, en el texto final del taller “Patriarcado e Iglesia” (Lima, 1983), en el que participó Itziar, se afirmaba que, entre otras cosas, el rechazo a la homosexualidad es parte de los “anatematos moralistas y actitudes anacrónicas que impiden a la Iglesia adaptarse a las realidades humanas en cuanto a la sexualidad, la pareja, la familia, el trabajo, la educación”.⁸⁴⁰ En los talleres de sexualidad que impartía el CIDHAL, el lesbianismo era abordado sin

⁸³⁶ Por ejemplo, un artículo del jesuita Rafael Garay, titulado “Un problema de pastoral: la homosexualidad”, publicado en 1964. donde se citaban estudios de Kinsey e incluso se decía que era “innegable el hecho de que en ciertos animales se pueden observar actos de homosexualidad”. El texto estaba impregnado de un tono científicista donde se exploraban las causas “fisiopatológicas” y las causas psicológicas que permiten que arraiguen los actos homosexuales como “tendencias que afloran en el periodo post-puberal”. Se reconocía que los “actos de homosexualidad” no eran infrecuentes, sobre todo en la adolescencia, y que no necesariamente reflejaban una tendencia. CIDOC-COLMEX, *Christus*, 29:348 (1964), p. 944.

⁸³⁷ *Vide supra*.

⁸³⁸ CIDHAL, *Cuerpo de mujer*, p. 16.

⁸³⁹ ACIDHAL, *Cidhal Noticias* (1983, julio-septiembre).

⁸⁴⁰ Rosa Dominga [Rose Dominc] TRAPASSO, “Patriarcado e Iglesia”, *Fem*, 8:32 (1984), p. 11.

ambages⁸⁴¹ y el Centro de Documentación recopiló material sobre el tema.⁸⁴² En el reporte del siguiente Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, el cuarto que se celebró en Taxco en 1987 y al que asistió también una representación del CIDHAL, se destacó lo “importante [que] fue la presencia masiva de mujeres lesbianas, quienes días antes realizaron su primer encuentro de Lesbianas de Latinoamérica; [...] debemos hacer un alto para analizar el vínculo de relación y aprovechar la riqueza de los planteamientos de éste”.⁸⁴³ Se anunció poco después el I Encuentro Nacional de Lesbianas.⁸⁴⁴

Al parecer, la nueva línea del CIDHAL respecto a la libertad sexual resultó chocante para Hollants y las asociadas de su generación o las que estaban más vinculadas a la Iglesia. Incluso más que el aborto, a Hollants le pareció que la reivindicación de la homosexualidad no tenía mucho que ver con el proyecto original de la asociación.⁸⁴⁵ Con el inicio de la década de 1980, Hollants se separó paulatinamente de la organización, aunque continuó colaborando con el CIDHAL.⁸⁴⁶

6. La disidencia católica transnacional: el caso de Catholics for a Free Choice

⁸⁴¹ ACIDHAL, *Libro de Actas*, núm. 2, 1982, 6 de enero de 1983.

⁸⁴² ACIDHAL, *Cidhal Noticias*. 9 (1984, enero-marzo), p. 11.

⁸⁴³ ACIDHAL, *Cidhal Noticias. Nueva época*, 1 (1988, enero-marzo), p. 3.

⁸⁴⁴ ACIDHAL, *Cidhal Noticias. Nueva época*, 2 (1988, julio-septiembre), p. 15. En *La Boletina* de la Red Nacional de Mujeres, cuando era coordinada por VenSeremos y CIDHAL, se abordó el lesbianismo. ACIDHAL, *Libro de Actas*, núm. 2, 7 de abril 1983. También Mainero, en sus consultas de ‘ginecología integral’, buscaba integrar a las parejas de sus consultantes, pues sostenía que era necesario “crear un espacio de confianza en el que la mujer, sin que una presiones, nos platica sobre su pareja sexual, hombre o mujer”. *Fem*, 35 (1984), p. 12.

⁸⁴⁵ “Lozano [...] empezó muy claramente con los derechos sexuales y reproductivos lesbianos y homosexuales. Y Betsie llegó un momento donde [...] se deslindó. ‘Esto que están haciendo ya no es mi CIDHAL, ya no es...’ [...] Claramente. Y lo dijo públicamente, ¿eh? No es secreto que yo te estoy diciendo [...] Yo diría que fue más eso [el lesbianismo]... Aunque también el aborto [...] Fíjate, que con el aborto yo nunca la oí pronunciarse claramente en contra... Ahí guardaba sus reservas, pero con el lesbianismo era claramente en contra”. Entrevista con Sylvia Marcos.

⁸⁴⁶ Como cuando se separó del CIDOC en 1969, no se trata de un rompimiento tajante, sino un distanciamiento en buenos términos. Durante 1982 y 1983, Hollants aún viajaba a nombre de CIDHAL a Bélgica y Holanda para conseguir recursos a través de sus contactos. ACIDHAL, *Libro de Actas*, núm. 2, 1982, 28 de octubre de 1982; 3 de febrero de 1983.

El CIDHAL no fue el único grupo feminista de origen católico que disintió abiertamente de la doctrina oficial de la Iglesia. Contemporáneo al CIDHAL, el grupo estadounidense *Catholics for a Free Choice* (CFC) fue la primera asociación católica cuya agenda se centró en la promoción del uso de anticonceptivos y la legalización del aborto.

Catholics for a Free Choice (CFC) fue fundado en la primera mitad de la década de los setenta por Patricia Fogarty MacQuillian, Joan Harriman y un grupo de mujeres que buscaban movilizar a católicos progresistas a favor de la despenalización del aborto. En 1974 adquirieron relevancia en todo Estados Unidos por un evento mediático en el que MacQuillian era coronada como papisa en las escalinatas de la Catedral de San Patricio de Nueva York. A partir de 1975 se establecieron en Washington DC para consagrar sus esfuerzos al cabildeo político.⁸⁴⁷

La época en que CFC surgió estuvo marcada por la controversia conocida como *Roe vs Wade*. En 1973, la Suprema Corte de Justicia de Estados Unidos legalizó casi todas las causales de aborto en el primer par de trimestres del embarazo.⁸⁴⁸ Este evento, así como la reacción de la jerarquía católica, impulsaron a MacQuillian y a su grupo a fundar CFC.⁸⁴⁹

En 1974 falleció MacQuillian y quedó como presidenta Joan Harriman, quien poco después abandonaría el grupo para fundar Catholic Alternatives. En la junta directiva de CFC participaban Elizabeth Farians, la teóloga activista de NOW que contactó Hollants; Rosemary Radford Ruether, participante del primer encuentro de Mujeres para el Diálogo, y el jesuita O'Rourke.⁸⁵⁰

A finales de la década de los setenta, la activista por la legalización del aborto Frances Kissling se incorporó a la junta directiva. Con ella, el grupo amplió su agenda a los derechos de las mujeres, por lo que participaron en las

⁸⁴⁷ Cfr. SCHLESINGER, *Conscience*, 3:4 (1982).

⁸⁴⁸ Cfr. HARTMAN, *A war for the soul*, p. 92.

⁸⁴⁹ Cfr. KISSLING y LAMAS, "La disidencia católica", p. 152.

⁸⁵⁰ Cfr. SCHLESINGER, *Conscience*, 1:2 (1974).

nuevas coaliciones de agrupaciones feministas católicas.⁸⁵¹ CFC fue parte de la coalición Women Church, participando en la conferencia internacional de Chicago de 1983.⁸⁵²

Para principios de los ochenta, ya eran varios grupos progresistas católicos los que se pronunciaban a favor de la despenalización del aborto en Estados Unidos. Un evento que fue crucial para la politización del tema fue cuando la jerarquía estadounidense pidió la renuncia en 1983 de Agnes Mary Mansour, religiosa de la Misericordia, a su puesto como Directora del Departamento de Servicios Sociales de Michigan porque, entre sus funciones, tenía que administrar fondos para servicios de interrupción de embarazo.⁸⁵³

Las polémicas de género y religión estuvieron en la primera línea de la campaña presidencial estadounidense de 1984. El candidato demócrata, Walter Mondale, en un intento de aminorar la ventaja que el presidente Reagan llevaba en su campaña de reelección, planteó como uno de los asuntos centrales la ratificación de la *Equal Rights Amendment* (ERA), una añeja reforma que había sido postergada y a la que Reagan se había opuesto desde su primera campaña presidencial en 1980. Además, eligió como compañera de fórmula a la congresista Geraldine Ferraro, quien había destacado por su impulso a la agenda de equidad de género. Ferraro era católica, pero sostuvo públicamente que sus convicciones personales no interferirían con sus decisiones políticas y que ella estaba a favor de los derechos de las mujeres, lo que llevó a la jerarquía estadounidense a condenar su posición.⁸⁵⁴

Para apoyar a la candidata Ferraro frente a las críticas de la jerarquía estadounidense, se publicó una inserción pagada en *The New York Times* titulada “Catholic Statement on Pluralism and Abortion” en el que casi una centena de católicos progresistas, incluidas todas las protagonistas de los

⁸⁵¹ Cfr. KISSLING y LAMAS, “La disidencia católica”, p. 154.

⁸⁵² Cfr. SCHLESINGER, *Conscience*, 5:1 (1984).

⁸⁵³ Cfr. WLA-QUINN, Quinn, *Chicago Catholic*, p. 135.

⁸⁵⁴ Cfr. MCFADDEN, “Archbishop calls Ferraro Mistaken on Abortion Rule”, *The New York Times*, 10 de septiembre de 1984.

círculos internacionales del feminismo católico como Rose Dominic Trapasso, Rosemary Radford Ruether y Elisabeth Schüssler Fiorenza, visibilizan ante la opinión pública el disenso al interior del catolicismo sobre el tema de la penalización del aborto.⁸⁵⁵ La curia romana pretendió obligar a las firmantes que eran religiosas a retractarse públicamente, lo que llevó a la publicación de otro desplegado con aún más firmantes.⁸⁵⁶

Hacia mediados de los ochenta, ya bajo la dirección de Frances Kissling, CFC mostro interés en expandirse hacia América Latina. A diferencia de las primeras dirigentes de CFC, Kissling, si bien con algunos antecedentes católicos, provenía del movimiento secular por la legalización del aborto.⁸⁵⁷ Esto marcaría el futuro de la organización. Primero con algunos artículos sobre la situación de los derechos reproductivos en la región⁸⁵⁸ y luego con la incorporación de una sección en español titulada “Perspectivas latinoamericanas” en la revista *Conscience*,⁸⁵⁹ CFC planeó la extensión de sus actividades hacia el Tercer Mundo, comenzando con Latinoamérica. Como en el caso del movimiento de ordenación de mujeres, América Latina parecía el lugar más natural para dicha expansión por la efervescencia de la teología de la liberación, si bien para ese entonces ya estaba siendo censurada por la curia romana.

En una primera fase, la figura clave en esta expansión fue Sylvia Marcos. Marcos es una psicóloga, etnohistoriadora y antropóloga mexicana que había participado en el CIDOC entre 1972 y 1976, fecha en la que cerró el centro. Entre 1972 y 1973, ofreció con la anuencia de Illich uno de los primeros cursos sobre feminismo del CIDOC, dedicado a la situación de las mujeres en México.⁸⁶⁰ De forma paralela, Marcos colaboró con Betsie Hollants como la encargada del centro de documentación del CIDHAL. En 1973, estuvo

⁸⁵⁵ Cfr. HUNT y KISSLING, “The ‘New York Times Ad’”.

⁸⁵⁶ Cfr. WLA-QUINN, QUINN, *Chicago Catholic*, pp. 145 y ss.

⁸⁵⁷ Cfr. KISSLING y LAMAS, “La disidencia católica”, pp. 153-154.

⁸⁵⁸ Cfr. SCHLESINGER, *Conscience*, 5:3 (1984).

⁸⁵⁹ Cfr. SCHLESINGER, *Conscience*, 8:1; 8:2 (1987).

⁸⁶⁰ Entrevista con Sylvia Marcos.

presente en el Encuentro Centroamericano para Dirigentes Latinoamericanos que el entonces CIDAL organizó en Panamá⁸⁶¹ y en el marco de la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer de la ONU en 1975, Marcos ofreció en el CIDHAL conferencias sobre la situación de la mujer en México.⁸⁶² En estas colaboraciones con el CIDOC y el CIDHAL, conoció a Harvey Cox, investigador de la Divinity School de la Universidad de Harvard y amigo de Illich, quien la invitó a realizar una estancia académica en dicha institución. Durante esta estancia, Marcos entró en contacto con el movimiento feminista católico estadounidense. Hacia mediados de 1987, Sylvia Marcos, por invitación de Kissling, se convirtió en la primera latinoamericana en formar parte de la junta directiva de CFC.⁸⁶³

En 1986, durante un encuentro latinoamericano sobre salud de las mujeres celebrado en Costa Rica, el equipo de CFC conoció a la médica católica uruguaya Cristina Grela.⁸⁶⁴ Al parecer, Grela había entrado en contacto en Argentina de manera previa con Mary E. Hunt y Sara Newberry, también parte de la junta directiva de CFC.⁸⁶⁵ A partir de entonces, el proyecto de expansión latinoamericano de CFC estuvo encabezado por Sylvia Marcos y Cristina Grela.

Como se vio en el capítulo anterior, CFC participó en el IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe celebrado en 1987 en Taxco, impartiendo un taller sobre aborto en el que participaron Hunt, Grela y Marcos. Ahí se planteó organizar en Uruguay un “seminario de profundización [...] para mujeres líderes con el fin de desarrollar una ideología católica *prochoice* latina y un plan de acción”.⁸⁶⁶ Así nació Católicas por el Derecho a Escoger, el grupo de trabajo latinoamericano de CFC. En 1989, Grela se convirtió en su coordinadora y se abrió una oficina permanente en Montevideo, ya con el

⁸⁶¹ ACIDHAL, caja 5, Informe del Encuentro, 3 de enero de 1974.

⁸⁶² ACIDHAL, caja 5, Ciclos de charlas en 1975.

⁸⁶³ Cfr. SCHLESINGER, *Conscience*, 8:4 (1987).

⁸⁶⁴ Cfr. GRELA, “Ocho años”, p. 99.

⁸⁶⁵ Cfr. VASALLO, SOAREZ y LOZANO, *Una historia para contar*, p. 13.

⁸⁶⁶ SCHLESINGER, *Conscience*, 8:5-6 (1987), p. 48. Traducción mía.

nombre de Católicas por el Derecho a Decidir (CDD). En ese mismo año, se publicó el libro *Mujeres e Iglesia. Sexualidad y aborto en América Latina*, en cuyo prólogo se sostenía que se había “contado con el apoyo entusiasta de una organización como Catholics for a Free Choice que, aunque originaria de Norteamérica, viene colaborando cada vez más estrechamente con grupos activistas de nuestro continente comprometidas en la lucha por los derechos reproductivos”.⁸⁶⁷ Sylvia Marcos hizo varias presentaciones del libro por Estados Unidos.⁸⁶⁸

El libro y el establecimiento de una oficina permanente de CFC en Montevideo llevaron a la Conferencia del Episcopado Uruguayo a emitir la “Declaración sobre el Controversial Tema de la Legalización del Aborto” en septiembre de 1989, en la que desconocía a CFC y CDD como voceras legítimas de la Iglesia.⁸⁶⁹ En las décadas siguientes, varios episcopados nacionales seguirían la estrategia del de Uruguay y desconocerían a Católicas por el Derecho a Decidir como una organización realmente católica.

A principios de los noventa, surgieron tensiones por el enfoque de control poblacional de los derechos reproductivos. En la revista *Conscience* de CFC, se publicó una entrevista con Marcos en el que la etnohistoriadora mexicana cuestionaba “los métodos impuestos, a veces con grandes sumas de dinero, de agencias basadas en Estados Unidos”. Como en el caso de Itziar Lozano, Marcos cuestionaba tanto el colonialismo de dichas agencias como a los “activistas de izquierda que dicen que se trata de control poblacional de los países ricos a los tercermundistas”.⁸⁷⁰ Según recuerda Marcos en una entrevista, ella comenzó a colaborar con CFC precisamente para incidir en los proyectos de la organización y evitar un enfoque colonialista. Sin embargo, por

⁸⁶⁷ PORTUGAL, *Mujeres e Iglesia*, pp. VII-VIII.

⁸⁶⁸ Cfr. SCHLESINGER, *Conscience*, 10:4 (1989), p. 23.

⁸⁶⁹ Cfr. SCHLESINGER, *Conscience*, 11:1 (1990), p. 17.

⁸⁷⁰ SCHLESINGER, *Conscience*, 12:2 (1991), p. 16.

desacuerdos con la dirigencia de CFC, Marcos rompió con la organización en 1993 y dejó de ser parte de la junta directiva.⁸⁷¹

Mientras tanto, CFC comenzaba su expansión hacia México. Además de Marcos, los primeros contactos fueron visitas que realizaron Kissling y Grela en 1991 para “apoyar a grupos *prochoice*”.⁸⁷² Durante ese año, en México el tema del aborto estaba de nuevo en la discusión pública por el caso Chiapas. A finales de diciembre de 1990, el congreso chiapaneco, instigado por el gobernador priista y quizá con el objetivo de tener un ajuste de cuentas con el obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, amplió las causales de despenalización del aborto a razones económicas y de planificación familiar. El obispo Samuel Ruiz, uno de los más connotados líderes de la corriente liberacionista del catolicismo, movilizó a las bases en contra de la reforma. Grupos feministas, incluido el CIDHAL, crearon el Frente Nacional por la Maternidad Voluntaria y la Despenalización del Aborto para apoyar las nuevas causales. Sin embargo, el congreso chiapaneco dio marcha atrás a las reformas a principios de 1991. El Frente Nacional siguió organizando foros para cabildear y presionar a las autoridades, lo que a la postre llevó a la fundación del Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE).⁸⁷³ Fue en este contexto en el que se llevaron a cabo las visitas de Cristina Grela y Frances Kissling a México. Para 1992, se estableció una oficina temporal de CFC-CDD en México, bajo la dirección de la Sara Hudson, estudiante de teología en la Divinity School de Harvard, y en 1994 se funda el capítulo permanente de Católicas por el Derecho a Decidir México.⁸⁷⁴ Al poco tiempo de creado, María Consuelo Mejía asumió la dirección de CDD-México.

⁸⁷¹ Entrevista a Sylvia Marcos.

⁸⁷² SCHLESINGER, *Conscience*, 12:5 (1991), p. 1.

⁸⁷³ Cfr. LAMAS, *La interrupción*, pp. 19-25.

⁸⁷⁴ SCHLESINGER, *Conscience*, 14:4 (1993-1994), p. 43. Cfr. VASALLO, *Una historia para contar*, pp. 40-41.

Conclusiones

A principios de los setenta, de manera concomitante a la nueva política demográfica impulsada por Luis Echeverría que promovía la planificación familiar, el movimiento feminista (re)surgió en México. El punto más importante que impulsó el movimiento fue la de *maternidad voluntaria*, una agenda que incluía, entre otras cosas, el acceso a anticonceptivos y la legalización del aborto.

En el tema de la anticoncepción, la reacción de la jerarquía católica fue vacilante y estuvo marcada tanto por los acercamientos y distanciamientos del régimen priista como por los acontecimientos globales del mundo católico. En específico, la publicación de la encíclica *Humanae Vitae* en 1968 trajo consigo la articulación de una disidencia católica reproductiva.

Para el caso mexicano, las ideas de Iván Illich a favor de la anticoncepción y de la despenalización del aborto resultaron pioneras e innovadoras, preparando un terreno fértil para que la disidencia de origen católico en el tema creciera en Cuernavaca, primero bajo el liderazgo del obispo, Sergio Méndez Arceo, y después en la década de los ochenta con el impulso del tema por el CIDHAL e Itziar Lozano. En la medida en que el discurso y actividades del CIDHAL fueron secularizándose, Betsie Hollants se alejó paulatinamente del centro que había refundado en una asociación feminista a finales de los sesenta.

Sin embargo, el CIDHAL no fue el único grupo de origen católico que centró su agenda en los derechos reproductivos. Contemporáneo al centro de Cuernavaca, en Estados Unidos surgió Catholics for a Free Choice, una organización que buscó expandirse hacia América Latina en los ochenta. Trayectorias como las de Sylvia Marcos son fundamentales para comprender todo este proceso. Marcos participó en todos los grupos antes mencionados, iniciando en el CIDOC, pasando por el CIDHAL y siendo pieza clave del proceso de expansión de CFC hasta su rompimiento con la dirigencia. Aunque no hubo colaboración directa entre CFC y el CIDHAL, es a través de

trayectorias como la de Marcos como se entrecruzan los caminos de Cuernavaca y Estados Unidos.

Junto con el de reforma eclesial y salud, el eje de sexualidad y reproducción es uno de los principales para comprender la disidencia feminista católica en México y sus redes transnacionales. Como en los otros casos, para su surgimiento existen razones endógenas (por ejemplo, la oposición a la *Humanae Vitae*) y exógenas (las políticas de control de natalidad y el movimiento feminista “secular”). Si bien en el tema de los anticonceptivos parece haber un consenso en todos los grupos disidentes, en el del aborto el consenso oscila entre el rechazo a condenas absolutas y el franco pronunciamiento por su despenalización. Conforme avanzaba la década de los ochenta y el eje de los derechos reproductivos se volvió preponderante, el CIDHAL formó parte del movimiento feminista amplio y de los frentes que promovían la agenda de la maternidad voluntaria.

Capítulo 5. El CIDHAL en el movimiento de salud de las mujeres

Introducción

El movimiento de salud de las mujeres, surgido en los setenta al calor de la lucha por la despenalización del aborto, planteó una crítica profunda al sistema médico, una reconceptualización de la noción de *salud* y una nueva forma de concebir la relación de las mujeres con sus propios cuerpos. En Latinoamérica, el CIDHAL participó activamente en las redes del movimiento de salud de las mujeres. Su involucramiento fue paulatino, consolidándose hacia la década de los ochenta en la medida en que otros ejes —p. ej. el de la reforma eclesial— perdían fuerza. En este proceso, fue fundamental la colaboración con el Boston Women's Health Book Collective (BWHBC), el grupo feminista estadounidense que elaboró el famoso *Our Bodies, Ourselves*, libro señero del movimiento de salud de las mujeres.

En este capítulo me propongo documentar los proyectos de salud del CIDHAL, haciendo especial énfasis en la colaboración con el colectivo bostoniano. Relato cómo la agenda del CIDHAL se transformó en un periodo relativamente corto gracias a este intercambio. Asimismo, dejo en evidencia cómo el contacto con la organización de Boston puso de relieve el influjo tercermundista de Betsie Hollants y las colaboradoras de su generación, quienes desconfiaban del feminismo estadounidense y, en específico, mostraron cierta aversión a los temas de libertad sexual. Con ello, siguiendo la línea analítica del resto de los capítulos, inserto la historia del feminismo católico en las tensiones de la Guerra Fría.

Parto de que la crítica al sistema biomédico de salud occidental elaborada por Iván Illich sentó las bases del futuro intercambio, pues convergía en más de un sentido con lo planteado por las activistas de Massachusetts sobre la autonomía de las personas para decidir sobre sus cuerpos ante la verticalidad del *establishment* médico. A lo largo del capítulo pongo especial atención a las redes que permitieron la colaboración entre ambos grupos.

Considerando que el libro *Our Bodies, Ourselves* es emblemático de la reivindicación de los *derechos sobre el cuerpo* del feminismo de la llamada *segunda ola*,⁸⁷⁵ me parece necesario detenerme en los proyectos de traducción y adaptación de la obra en Latinoamérica, una empresa en la cual el CIDHAL fue protagonista. La participación del CIDHAL en la divulgación de OBOS en América Latina está totalmente invisibilizada en la historiografía sobre el tema.⁸⁷⁶ Para este estudio, me sirvo de una nutrida correspondencia entre Boston y Cuernavaca, así como de una entrevista con dos de las fundadoras del BWHBC. Con ello muestro la forma como se articuló localmente el movimiento global de salud de las mujeres —la historia de *cómo viaja* el feminismo, recuperando la expresión de Kathy Davis—,⁸⁷⁷ y visibilizo el papel fundamental que tuvo la colaboración entre el grupo de Boston y el de Cuernavaca en la historia del movimiento de salud de mujeres en México y Latinoamérica.

1. La crítica contracultural al sistema médico: *Némesis médica* de Iván Illich

En el contexto contracultural de la década de los setenta, Iván Illich publicó una serie de “panfletos” —como él mismo les llamaba— en los que criticaba las instituciones señeras de la modernidad occidental: la escuela (1970),⁸⁷⁸ la industria del transporte (1973)⁸⁷⁹ y el sistema médico (1975).⁸⁸⁰ Según argüía Illich, dichas instituciones resultaban actualmente contraproducentes para las mismas necesidades que pretendían atender: educación, movilidad y salud.

⁸⁷⁵ Cfr. PERROT, *Mi Historia de las mujeres*, p. 208.

⁸⁷⁶ Davis no menciona a CIDHAL ni una sola vez en su libro dedicado a la elaboración y traducción mundial de OBOS (*The Making of Our Bodies, Ourselves*); tampoco lo hace una de las participantes en la edición latinoamericana del 2000 (cfr. SHAPIRO, “Translatin Latin American / US Latina Frameworks”, pp. 19 y ss.).

⁸⁷⁷ DAVIS, *The making of Our Bodies, Ourselves*, p. 10.

⁸⁷⁸ ILLICH, “La sociedad desescolarizada”.

⁸⁷⁹ ILLICH, “Energía y equidad”.

⁸⁸⁰ ILLICH, “Némesis médica”.

En *Némesis médica*, Illich advertía sobre la paradoja del mal iatrogénico: “el impacto del control profesional sobre la medicina, que inhabilita a la gente, ha alcanzado las proporciones de una epidemia”.⁸⁸¹ Para Illich, había tres tipos de iatrogénesis: en primer lugar, la clínica, cuando agentes médicos —hospitales, medicinas, profesionales de la salud— son los causantes de enfermedades; en segundo lugar, la social, que implicaba la sobremedicalización de la vida y la conversión de los ciudadanos en consumidores pasivos de la industria médica; y en tercer lugar, la iatrogénesis cultural, la más grave de todas, pues despojaba a las personas de la capacidad comunitaria de lidiar con el dolor, el sufrimiento y la muerte.⁸⁸²

Illich denunciaba en *Némesis médica* cómo los profesionales de la medicina habían monopolizado el cuidado de la salud en detrimento de la autonomía de las personas y el control sobre sus propios cuerpos.⁸⁸³ Mientras la izquierda política propugnaba democratizar el acceso a los servicios médicos y fortalecer el sistema público de atención a la salud, Illich contrargumentaba que construir más hospitales, entrenar más médicos e invertir en mayores equipos podría agravar problema de fondo. La verdadera reforma de la salud consistía en liberar a los “laicos de la medicina” del yugo monopólico de los profesionales, y la forma de lograrlo era a través de la “autoasistencia mutua” y el control de técnicas médicas simples sin la intermediación de profesionales de la salud. Desmedicalizar la vida implicaba recuperar la capacidad autónoma de lidiar con los cuerpos, sin por ello renunciar a la incorporación, *hasta el límite óptimo*, de nuevas técnicas.

Illich, quien no pocas veces fue acusado de neoludita debido a estas ideas, no proponía de hecho abolir el sistema médico moderno. *Némesis médica* llamaba a considerar los límites de dicho sistema, no a destruirlo. Tampoco se trataba de un primitivismo en el que había que descartar todo avance tecnológico. Por el contrario, las innovaciones técnicas que habían

⁸⁸¹ ILLICH, “Némesis médica”, p. 535.

⁸⁸² Cfr. ILLICH, “Némesis médica”, pp. 554-559.

⁸⁸³ Cfr. ILLICH, “Némesis médica”, p. 537.

cambiado la vida de sectores mayoritarios de la población (p. ej. la prueba de Papanicolau),⁸⁸⁴ debían ser ejecutadas por legos debidamente capacitados. El monopolio de los médicos también tendría que ser resuelto con la recuperación de figuras tradicionales que tenían un vínculo más estrecho con las comunidades a las que atendían (p. ej. las parteras).

Némesis médica estaba lejos de ser la única publicación de la época que desconfiaba del sistema médico. Por distintos caminos a los de Illich, la sociología y antropología de la medicina habían mostrado un par de décadas atrás la historicidad y limitaciones del paradigma de la medicina occidental. Además, para el año en el que el texto de Illich había sido publicado (1975), el feminismo estaba revolucionando la conceptualización y relación de las personas con sus cuerpos. El “control sobre el propio cuerpo”, la “autoayuda” y la “asistencia mutua” eran de hecho parte de la gramática política del feminismo.

En *Némesis médica*, Illich sostiene que “la liberación femenina ha subrayado el papel clave que el control sobre el propio cuerpo juega en el cuidado a la salud”. De hecho, una nota al pie dejaba ver en quién estaba pensando Illich cuando hablaba de “liberación femenina”: se trataba del libro *Our bodies, ourselves*, del grupo Boston Women’s Health Book Collective (BWHBC), en palabras de Illich “una guía modelo para la autoasistencia limitada”.⁸⁸⁵

2. El movimiento de salud de las mujeres

El colectivo bostoniano era uno de los grupos más relevantes del movimiento de salud de las mujeres que recién había nacido con el feminismo de la época. Como sintetiza Norma Swenson, fundadora del BWHBC, “creo que nosotras fuimos mensajeras de algo que estaba pasando en Estados Unidos: la fusión

⁸⁸⁴ Cfr. ILLICH, “Némesis médica”, p. 551.

⁸⁸⁵ ILLICH, “Némesis médica”, p. 717.

entre salud y sexualidad que no había existido hasta antes de la instalación del concepto de *salud de mujeres*".⁸⁸⁶

El aporte fundamental del movimiento de salud de mujeres de los setenta es haber colocado la sexualidad de las mujeres en una perspectiva integral. Hasta entonces, los cuerpos de las mujeres eran relevantes para las políticas públicas de salud sólo en la medida en que estaban ligados a la reproducción y la maternidad. La *liberación sexual* de los sesenta había permitido una reapropiación de la sexualidad en un vocabulario de derechos y placer. Sin embargo, aunque había contribuido a la deconstrucción de tabúes y la ampliación de libertades, grupos feministas comenzaron a advertir que la liberación sexual tenía un sesgo sexista. Por momentos, liberación sexual parecía significar solamente que las mujeres estuvieran sexualmente disponibles para el placer de los varones. El movimiento de salud de las mujeres incorporó los postulados de la liberación sexual de los sesenta, pero los sometió a una crítica profunda. El placer sexual femenino se convirtió en objeto de reflexión por sí mismo. El clítoris, por ejemplo, se convirtió en el símbolo del poder político de las mujeres autodeterminadas y sus cuerpos liberados, construyendo el orgasmo femenino desde una óptica distinta a las visiones masculinas del placer.⁸⁸⁷

Otro tanto sucedió con los anticonceptivos. Si en la década anterior la píldora era celebrada como un dispositivo que liberaba a la sexualidad de la reproducción y, por lo tanto, se convertía en una herramienta necesaria para la liberación de las mujeres, a mediados de los setenta el movimiento de salud de las mujeres comenzó a poner el énfasis en los efectos secundarios nocivos de la píldora. Con esto no se pretendía rechazar los nuevos métodos anticonceptivos, sino valorar adecuadamente sus ventajas y desventajas. Sobre todo, se pretendía que las mujeres estuvieran debidamente informadas sobre el tipo de medicamentos y servicios de salud que consumían. Aunado al

⁸⁸⁶ Entrevista con Judy Norsigian y Norma Swenson. Traducción mía del inglés.

⁸⁸⁷ Cfr. GERHARD, "Revisiting 'The Myth of the Vaginal Orgasm'", p. 450.

prestigio contracultural que tenía lo “natural”, el movimiento de salud de las mujeres promovió la investigación y la divulgación de otros métodos anticonceptivos más seguros para la salud de las mujeres.⁸⁸⁸

El movimiento de salud cambió el paradigma de la crianza y reproducción hacia la salud integral de las mujeres. En un principio, se centró en la denuncia de la discriminación, su cosificación como “objetos maternos”,⁸⁸⁹ la denuncia de las políticas de salud paternalistas y la negligencia o maltrato de los médicos. Pronto evolucionó hacia esquemas de salud alternativa que no sólo planteaban la reforma del sistema biomédico, sino su sustitución.

En 1973, Barbara Ehrenreich y Deirdre English publicaron uno de los textos señeros del movimiento de salud de las mujeres, *Complaints and Disorders*. Ahí acuñaron el término de *sexismo médico* para denunciar el paradigma biomédico que concebía los cuerpos de las mujeres como inherentemente enfermos y contagiosos. Las autoras denunciaban que la dependencia de las mujeres respecto de los médicos se había incrementado en el siglo XX.⁸⁹⁰ En 1981, el libro fue traducido al castellano en Barcelona como *Dolencias y trastornos: política sexual de la enfermedad*.⁸⁹¹

Buena parte de las críticas estaban enfocadas hacia los médicos como figuras de autoridad masculina que trataban con condescendencia a las mujeres. Buscando formas más horizontales y colectivas de procuración de salud que pudieran prescindir de la figura del médico, surgió el movimiento de autoayuda feminista a principios de los setenta. Los primeros colectivos de autoayuda del movimiento de salud surgieron en California y se dedicaron principalmente a charlas de concienciación y técnicas simples de autoexploración cervical y extracción menstrual.⁸⁹² Las clínicas ginecológicas

⁸⁸⁸ Cfr. HARTMANN, *Reproductive Rights*, p. XV.

⁸⁸⁹ Cfr. REVERBY, “Feminism & Health”, p. 10.

⁸⁹⁰ Cfr. NELSON, *More than Medicine*, pp. 27-28.

⁸⁹¹ Vide. EHRENREICH y ENGLISH, *Brujas, comadronas*.

⁸⁹² Cfr. SHOTWELL, “Empowering the Body”, pp. 2-5.

de autoayuda se diseminaron gracias a la invención de dispositivos médicos accesibles, baratos y desechables, así como a la facilidad con la que circulaba la información a través de materiales fotocopiados y mimeografiados.⁸⁹³

Muchas de las feministas del movimiento de salud estuvieron previamente involucradas en el movimiento por los derechos civiles, corrientes de la Nueva Izquierda y movimientos contraculturales. Desde ahí se habían redefinido la concepción clásica de salud para abarcar no solamente la ausencia de enfermedad, sino aspectos sociales y políticos como el acceso a un trabajo digno y una vida libre de violencia.⁸⁹⁴ La clínica de barrio, concebida como una institución comunitaria de proximidad que velaba por la salud integral de sus miembros, nació de hecho en el movimiento por los derechos civiles de las personas afroamericanas.

En un principio, las clínicas feministas y los grupos de autoayuda construyeron redes de referencias de médicos recomendados. Con ello se buscaba que las mujeres fueran atendidas en ambientes seguros y por profesionales competentes. La legalización del aborto en Estados Unidos en 1973 seguía condicionando el procedimiento a que estuviera encabezado por un médico, por lo cual dichas redes de referencia conservaron su importancia. No obstante, las clínicas feministas en el fondo planteaban una crítica profunda a la autoridad profesional de los médicos. Las clínicas barriales feministas de Estados Unidos plantearon nuevos paradigmas de organización en los que la jerarquía del sistema biomédico fuera sustituida por espacios horizontales en el que los médicos estuvieran subordinados a las líderes comunitarias. Este auge de atención a la salud alternativa está directamente ligado al clima contracultural de la época, en la que todas las ortodoxias, incluidas las médicas, fueron desafiadas.⁸⁹⁵ Según sostiene Nelson, con esto “el cuidado médico pudo ser desmitificado [...] y las mujeres pacientes, así como las

⁸⁹³ Cfr. MURPHY, *Seizing the Means of Reproduction*, pp. 21-22.

⁸⁹⁴ Cfr. NELSON, *More than Medicine*, p. 19.

⁸⁹⁵ Cfr. SAKS, “Medicine and the Counter Culture”, pp. 116 y ss.

practicantes laicas, se empoderaron sobre sus propios cuerpos y se involucraron en la promoción de su salud personal”.⁸⁹⁶

La lucha por la legalización del aborto fue un catalizador del movimiento de la salud de las mujeres. En un principio, la agenda estuvo centrada exclusivamente en la despenalización, pero hacia finales de los setenta, conforme casos de esterilización forzada cobraron notoriedad mediática y conforme activistas de minorías étnicas y del Tercer Mundo se sumaron a la causa, la causa de los *derechos reproductivos* cobró vigencia.⁸⁹⁷ Ya no sólo se luchaba por el derecho a interrumpir el embarazo, sino por la autonomía de la maternidad, incluyendo el derecho a criar hijos sanos y el acceso a servicios de salud libres de abusos, discriminación y violencia.⁸⁹⁸ En el movimiento de salud de las mujeres existieron desde fechas tempranas denuncias de las políticas de control de natalidad colonialistas o neomalthusianas.⁸⁹⁹

3. El caso del Boston Women's Health Book Collective (BWHBC)

Es en este contexto en el que surgió el libro *Our bodies, Ourselves* (OBOS). A partir de una conferencia sobre liberación de la mujer y salud en la primavera de 1969, un grupo de mujeres del área de Boston continuó reuniéndose con el fin de discutir temas como aborto, sexualidad, control de natalidad y parto. La constante en las charlas era el maltrato, desprecio y negligencia de los ginecólogos respecto de las mujeres. En un principio, se propusieron hacer una lista de médicos recomendados, pero ante la imposibilidad de lograr esto (al parecer, no había médico sin queja), el grupo cambió de objetivo y se propuso la documentación sobre los cuerpos de las mujeres. Para el año siguiente, las reuniones de charlas evolucionaron hacia un curso colaborativo

⁸⁹⁶ NELSON, *More than Medicine*, p. 178. Traducción mía.

⁸⁹⁷ Cfr. BERER, “Why Reproductive Health and Rights”, p. 18; HART, “Building a More Inclusive Women’s Health Movement”, p. 1.

⁸⁹⁸ Cfr. NELSON, *More than Medicine*, pp. 21 y 30.

⁸⁹⁹ Cfr. HARTMANN, *Reproductive Rights*, p. XI.

que fue impartido en diversos lugares, incluidas iglesias.⁹⁰⁰ Las notas sobre este curso circularon ampliamente y se decidió imprimirlas bajo el título *Women and Their Bodies: A Course by and for Women*. Al año siguiente, estas notas se ampliaron y reeditaron bajo el título *Ourbodies, Ourselves*. El éxito del libro permitió que el colectivo firmara un contrato con la editorial comercial Simon and Schuster, con lo que su alcance se multiplicó hasta llegar a ser un *best seller*.⁹⁰¹

En las ediciones de la década de los setenta (1973, 1976 y 1979), *Our bodies, ourselves* planteaba una crítica radical al establecimiento médico. Se denunciaba el *imperialismo del saber* de los médicos, por medio del cual, “en vez de compartir sus habilidades, los médicos profesionales han restringido el conocimiento [...] [hasta] de simples procedimientos que [...] podrían ser hechos por la paciente misma”.⁹⁰² Para las integrantes del colectivo bostoniano, el doctor, al menos en el contexto usual estadounidense, tenía demasiados poderes, pues era “él quien decidían qué pacientes eran tratados y dónde; el costo del tratamiento; quién iba al hospital; qué tratamiento era dado y por cuánto tiempo; y cuántas medicinas eran administradas y en qué cantidades”.⁹⁰³ Si en un principio el grupo se consolidó con la denuncia de los médicos “condescendientes, paternalistas, moralizantes y nada educativos”,⁹⁰⁴ la crítica se complejizó al grado de cuestionar toda la burocracia médica y las instituciones de salud en el sistema capitalista. Según Norma Swenson, una de las fundadoras del colectivo, había que “hacer responsable a la profesión médica por crear en las mujeres un sentimiento profundo y permanente de duda [...] [y falta de] confianza en sus cuerpos”.⁹⁰⁵

Los temas abordados en el libro dejan ver el perfil de las integrantes de la asociación feminista. En su primera etapa, se trataba de mujeres jóvenes

⁹⁰⁰ Cfr. BWHBC, *Our Bodies*, p. 11.

⁹⁰¹ Cfr. DAVIS, *The Making of Our Bodies, Ourselves*, pp. 21-24.

⁹⁰² BWHBC, *Our Bodies*, p. 340. Traducción mía.

⁹⁰³ BWHBC, *Our Bodies*, p. 340. Traducción mía.

⁹⁰⁴ BWHBC, *Our Bodies*, p. 11. Traducción mía.

⁹⁰⁵ Ap. DAVIS, *The Making of Our Bodies*, p. 25.

(25 a 41 años), clasemedieras, con educación superior y blancas.⁹⁰⁶ El *nosotros* con el que estaba escrito el libro estaba claramente delimitado, si bien desde el principio se hizo esfuerzos por considerar las perspectivas de otras mujeres.⁹⁰⁷ Los temas de sexualidad ocupan el lugar principal en el libro. Temas diversos como anatomía, técnicas de autoexamen, descripción de exámenes médicos frecuentes, aspectos de nutrición y ejercicios, enfermedades de transmisión sexual —previas a la aparición del VIH—, métodos anticonceptivos valorados con sus pros y sus contra, maternidad, embarazo y parto eran abordados con lenguaje sencillo, directo, testimonios en primera persona y fotografías e ilustraciones de desnudos. Temas referentes a la sexualidad no procreativa, tales como técnicas de masturbación, la homosexualidad y el sexo anal, eran también expuestos sin reserva y con información técnica, transgrediendo los códigos tradicionales del *pudor* femenino y poniendo al alcance de las mujeres una sexualidad basada en el placer.

El control de natalidad era abordado en OBOS de manera crítica. Si, por un lado, uno de los objetivos principales de libro era liberar a las mujeres de la maternidad inercial derivada del desconocimiento de sus propios cuerpos, por otro se denunciaban las políticas de control de natalidad imperialistas o la imposición de métodos anticonceptivos. Las integrantes del BWHBC criticaban los programas que pretendían reducir la pobreza con el control de la natalidad sin modificar las estructuras explotadoras económicas que causaban la desigualdad.⁹⁰⁸ También rechazaban la experimentación de métodos anticonceptivos en países del Tercer Mundo: “por más que nosotras como mujeres individuales queramos la libertad del embarazo indeseado, no lo queremos al costo de la salud de nuestras hermanas del Tercer Mundo o de nuestros niños no nacidos”.⁹⁰⁹ Respecto al aborto, se pronunciaban porque

⁹⁰⁶ Cfr. BWHBC, *Our Bodies*, p. 11.

⁹⁰⁷ Cfr. BONILLA, “Including Every Women”, p. 176; BWHBC, *Our Bodies*, pp. 12 y 337. Quizá el esfuerzo de inclusión más relevante que hizo el BWHBC en sus primeros años fue invitar a una colectiva lesbiana a escribir el quinto capítulo sobre homosexualidad.

⁹⁰⁸ Cfr. BWHBC, *Our Bodies*, p. 181.

⁹⁰⁹ BWHBC, *Our Bodies*, p. 338. Traducción mía.

fuera legal, gratuito, voluntario y seguro, y se aclaraba que defendían “el derecho de cualquier mujer a *no* interrumpir un embarazo si siente que el aborto está mal para ella”.⁹¹⁰

Las críticas contraculturales al sistema médico de la época y las críticas feministas convergían en varios puntos. El colectivo bostoniano no sólo tenía noticia de *Némesis médica* de Iván Illich, sino que en su segunda edición lo referenciaba como un libro indispensable para la crítica del sistema médico.⁹¹¹ En la edición para el mercado hispano estadounidense de OBOS, las activistas del BWHBC añaden que leer esta obra “es casi una obligación”.⁹¹²

De entre las fundadoras del colectivo bostoniano, tres mujeres destacarían por su involucramiento con los grupos de Cuernavaca. En primer lugar, Norma Swenson, la mayor en edad de las integrantes del colectivo y la que más imbuida está de los debates académicos y profesionales sobre sociología médica. Swenson tiene una Maestría en Salud Pública por la Universidad de Harvard (1973), así como estudios doctorales en la materia en Tufts (1973-1976) y Brandeis (1976-1978).⁹¹³ Swenson viajó en dos ocasiones a Cuernavaca (1976 y 1979), donde conoció a las activistas del CIDHAL, y coincidió con Betsie Hollants en diversas conferencias y encuentros internacionales hasta el fallecimiento de la fundadora del CIDHAL en 1996. Además de su trabajo en BWHBC, Swenson fue líder de grupos por la reforma de la obstetricia y el cuidado maternal.⁹¹⁴ Incluso antes de conocer personalmente a los grupos de Cuernavaca, Swenson había impartido diversas charlas en ambientes académicos haciendo una crítica feminista a la crítica de la medicina, incluida la de Iván Illich.⁹¹⁵ El propio Illich reconoce en *El género vernáculo* que Swenson le “hizo reconocer la principal debilidad de

⁹¹⁰ BWHBC, *Our Bodies*, p. 216. Traducción mía.

⁹¹¹ *Némesis médica* era descrito como una “poderosa, bien documentada crítica del establecimiento médico”. BWHBC, *Our Bodies*, p. 371.

⁹¹² BWHBC, *Nuestros cuerpos*, p. 384.

⁹¹³ Cfr. SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 39, exp. 13.

⁹¹⁴ Entrevista con Judy Norsigian y Norma Swenson.

⁹¹⁵ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 76, exp. 8, Carta de Norma Swenson a Valentina Borremans, 5 de enero de 1978. En el

mi *Némesis médica*: su perspectiva unisex”.⁹¹⁶ En el fondo, eso que llamaba Illich *perspectiva unisex* no es más que una visión androcéntrica que hace del varón el prototipo de la humanidad. Según valora Swenson, Illich “aprendió de nosotras la forma en que su concepto de medicalización podía ser aplicado a la otra mitad de la población, porque el único lenguaje que estaba disponible en esa época era neutro [en términos de género], como si fuéramos, de hecho, sólo cuerpos y no importara si fuéramos mujeres”.⁹¹⁷

En segundo lugar, destaca Judy Norsigian, una de las más activas integrantes del colectivo. Norsigian viajó una vez a Cuernavaca (1976) junto con Swenson y mantuvo una correspondencia abundante con las integrantes del CIDHAL. Norsigian tenía como pareja entonces a Irving Zola, reputado sociólogo de la medicina y activista por los derechos de las personas con discapacidad, quien era amigo de Iván Illich.

En tercer lugar, sobresale Wilma —quien después cambiaría su nombre a Vilunya— Diskin. Diskin quizá era la integrante de BHWBC que mejor conocía México y el activismo feminista del país, pues residió en Oaxaca durante algunos años en la década de los setenta. Como su esposo, el latinoamericanista Martin Diskin, Vilunya es antropóloga y habla fluidamente el español. Diskin escribió varios estudios sobre el sistema de salud y la fertilidad en México⁹¹⁸ y realizó una investigación de campo sobre crianza de niños, parto y embarazo en Oaxaca.⁹¹⁹ En una ocasión (c. 1980), Diskin viajó

⁹¹⁶ Illich, “El género vernáculo”, p. 182. Según Barbara Duden, Swenson confrontó a Illich en una charla sobre *Némesis médica* en la Escuela de Medicina de Harvard: “Mr. Illich, did you ever see a human body?”. After a stunned silence, he seems to have mumbled, “No”. (Duden, “The Quest for Past Somatics”, p. 223). Sin embargo, Swenson sostiene que se trata de una “false quote”, “some foolish thing [...], it never happened”. Norsigian sugiere que quizá le preguntó a Illich si había visto un parto, no un cuerpo humano, pregunta que no tiene sentido. Entrevista con Judy Norsigian y Norma Swenson.

⁹¹⁷ Entrevista con Judy Norsigian y Norma Swenson. Traducción mía.

⁹¹⁸ Cfr. SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 45, exp. 46, Vilunya Diskin, “Mexican Fertility”, 3 de enero de 1979.

⁹¹⁹ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 1, exp. 18, carta de Vilunya Diskin a BWHBC, 22 de diciembre de 1976.

a Cuernavaca para visitar el CIDHAL y reportar sobre sus actividades al colectivo bostoniano.

A diferencia de otros colectivos feministas de la época, el BWHBC tenía una comprensión más compleja y matizada de la religión. En otras palabras, estaba lejos de ser un grupo antirreligioso. La mayoría de las fundadoras eran judías y, entre ellas, se encontraba una judía observante y practicante (Esther Rome). La propia Vilunya Diskin, judía de origen polaco, sobrevivió de niña al Holocausto gracias a la trabajadora del hogar católica de la familia.⁹²⁰ En opinión de la académica Joyce Antler, el judaísmo influyó indirectamente en la vida organizacional de la asociación estadounidense, dotándolo de un *ethos* antiautoritario, crítico, volcado a la justicia social y a la mutua ayuda.⁹²¹ Considero que estas características son comunes a todo el activismo radical religioso y no sólo al judaísmo. No obstante, Antler acierta en poner de relieve la forma como varias de las integrantes de BWHBC conciliaban su identidad religiosa con su activismo feminista, un eje de reflexión que es central en mi argumento sobre la historia del feminismo católico.

Por otro lado, Norma Swenson había estado en contacto estrecho con grupos católicos involucrados en el activismo del cuidado maternal. La madre de Swenson era católica, “pero se resistía a la estructura autocrática de la Iglesia y se casó con un protestante”, lo que hizo a Swenson “crecer [en un hogar] en el que la cuestión de la ideología [religiosa] no tiene que ver con cómo la gente la vive y acepta”. Swenson confiesa que “siempre ha admirado a las mujeres católicas que llegan a su adultez y descubren que están bajo un régimen tan detestable”, mujeres que “no son la institución, sino [comparten la] cultura [católica] y quieren preservar lo mejor de ella”.⁹²² Norsigian, por otra parte, reflexionando sobre por qué Hollants nunca compartió con ellas su fe y activismo religioso, dice que en “algún punto me pregunté si la gente [de otros

⁹²⁰ Uno no puede más que preguntarse si Diskin, en su visita a CIDHAL, tuvo oportunidad de conversar sobre esta parte de su vida con Elisabeth Hollants, quien había destacado en su natal Bélgica como activista a favor de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial.

⁹²¹ Cfr. ANTLER, *Jewish Radical Feminism*.

⁹²² Entrevista con Judy Norsigian y Norma Swenson. Traducción mía.

países] pensaba que las feministas de los Estados Unidos éramos tan hostiles hacia la Iglesia católica [...] que no querían admitir ninguna afiliación con ella”.⁹²³ La biografía de las fundadoras de la organización de Boston sin duda contribuyó a que fueran un grupo feminista mucho más abierto para la divergencia religiosa que otros en la época.

Aunque todas las integrantes eran estadounidenses, debido a la fama mundial que adquirió *Our Bodies, Ourselves*, el colectivo de Boston tuvo desde fechas tempranas una proyección internacional notable. Las traducciones a otras lenguas fueron parte fundamental del trabajo de BWHBC. Salvo el caso de la primera edición en español para el mercado estadounidense, hecha por el propio grupo en Estados Unidos, la mayoría de las traducciones fueron iniciativas de agrupaciones feministas locales interesadas en tener OBOS en su propio idioma. A veces, sobre todo cuando había limitaciones presupuestales, se trató de traducciones directas; las más, sin embargo, constaban de ambiciosos proyectos de adaptación cultural.

En el caso de las adaptaciones, los apartados sobre sexualidad y aborto siempre fueron objeto de polémica. Por un lado, el grupo feminista condicionaba su apoyo a que al menos cada capítulo de OBOS estuviera debidamente representado en las ediciones extranjeras. Con esto se pretendía contrarrestar la postura antifeminista que recurría a argumentos culturalistas —el feminismo como algo eminentemente occidental, ajeno e incluso opuesto tradiciones y saberes locales— o antimperialistas. Por otro, sabedoras de la dificultad que podrían acarrear apartados polémicos como el de la masturbación y la homosexualidad, confiaban en el criterio de los grupos feministas locales y solían aceptar la suavización de las partes más conflictivas.⁹²⁴ Swenson recuerda las tensiones entre adaptación y traducción literal que acompañaron a todos los proyectos editoriales internacionales: “había algunas latin[oamerican]as que estaban convencidas de que la

⁹²³ Entrevista con Judy Norsigian y Norma Swenson. Traducción mía.

⁹²⁴ Cfr. DAVIS, *The Making*, pp. 63-65.

traducción era una especie de insulto que no tenía nada que decir a los latino[americano]s. [...] Otras personas estaban convencidas de que lo más importante era que la gente pudiera leer lo que nosotras [el colectivo de Boston] decíamos. Y si querían adaptarlo, cambiarlo o contextualizarlo, lo pudieran hacer, pero que el objetivo principal era que los lectores entendieran el mensaje”.⁹²⁵ Como se verá, todas estas tensiones estarían presentes en la colaboración con CIDHAL, especialmente en la aversión por parte de Hollants a los contenidos referentes al libre ejercicio de la sexualidad y en la suspicacia del CIDHAL de publicitar su vínculo con BWHBC entre organizaciones latinoamericanas feministas.

En el caso específico latinoamericano, el grupo de Boston estaba consciente desde un principio de que, por un lado, la audiencia hispana de Estados Unidos no tenía las mismas necesidades que la latinoamericana, y por otro, que una sola edición latinoamericana planteaba un reto colosal por los distintos contextos de los países de la región. Norsigian recuerda que este desafío fue claro desde que el colectivo emprendió la traducción en español para Estados Unidos a mediados de los setenta: aunque sólo fueran dos traductoras, Raquel Scherr-Salgado, chicana, y Leonor Taboada, argentina, tenían que discutir a profundidad los términos y el vocabulario empleado.⁹²⁶

4. El CIDHAL y la salud alternativa y tradicional

Betsie Hollants sostenía en 1976 que el CIDHAL era un grupo de “estudio y documentación” sobre las mujeres y que “los temas de salud NO son nuestra especialidad”. Sin embargo, al mismo tiempo dejaba abierta la puerta a que los proyectos de salud fueran cada vez más relevantes para el grupo de Cuernavaca, pues, como decía, “nadie sabe sobre el futuro”.⁹²⁷ En efecto, así

⁹²⁵ Entrevista con Judy Norsigian y Norma Swenson. Traducción mía.

⁹²⁶ Entrevista con Judy Norsigian y Norma Swenson.

⁹²⁷ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Betsie Hollants a Judy Norsigian, 22 de octubre de 1976. Traducción mía.

sucedió. De manera paralela al alejamiento de Hollants del CIDHAL, los temas eclesiales y teológicos fueron perdiendo importancia en las actividades de la organización. En su lugar, los proyectos de salud y derechos reproductivos fueron cada vez más relevantes, al grado de que a finales de los ochenta se convirtieron en el eje principal.

El creciente interés del CIDHAL por los proyectos de salud en la década de los ochenta responde al contexto nacional e internacional y no sólo a los intereses personales de sus integrantes. Si durante los setenta hubo una expansión notable de clínicas rurales en México, en los ochenta, en los albores de los recortes neoliberales, el gasto en salud pública fue disminuido. La reducción de servicios de salud del Estado y la descentralización de los que sobrevivieron dejaron una brecha que, en México y en el mundo, llenaron organizaciones de la sociedad civil.⁹²⁸

Un nuevo tipo de servicios de salud ocuparon el lugar dejado por las clínicas gubernamentales. La oferta de servicios de medicina tradicional y alternativa creció como consecuencia de la crítica al sistema biomédico occidental, el temor a los efectos secundarios de los fármacos y la saturación y obsolescencia de hospitales públicos. Esto tenía sus antecedentes en la década anterior, cuando comenzó la institucionalización global de la medicina tradicional. Quizá el ejemplo internacional más relevante es el de China, país en el que el gobierno socialista comenzó a revalorizar y promover la medicina tradicional en los setenta. Foros internacionales como la Organización Mundial

⁹²⁸ El proyecto de descentralización de los servicios de salud en México, impulsado por el presidente Miguel de la Madrid en 1982, tenía como propósito liberar recursos federales para el pago de deuda externa, como parte de los ajustes estructurales sugeridos desde organismos como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Aunque la descentralización sólo se logró parcialmente, redundó en una mayor inequidad entre los distintos estados del país y en un empobrecimiento de la calidad de los servicios públicos. Cfr. HOMEDES y UGALDE, "25 años de descentralización", pp. 40-41; Cfr. BIRN, "Federalist Flirtations", pp. 102-103. Entre finales de los setenta y principios de los ochenta, el Estado mexicano redujo en un 47% la inversión de salud y a la mitad su participación en el Instituto Mexicano del Seguro Social. Cfr. MENÉNDEZ, "Políticas del sector salud mexicano", p. 197.

de la Salud también llamaron a rescatar y apoyar las medicinas tradicionales.⁹²⁹

Morelos ocupa un lugar destacado en el rescate de la medicina tradicional en México. La institucionalización nacional de la medicina tradicional había comenzado en el año de 1976, fecha en la que el gobierno federal reconoció oficialmente a las parteras, quienes debían estar capacitadas por doctores. En el caso de Morelos, instancias como el Instituto Nacional de Antropología e Historia, que fundó en 1976 el Jardín Etnobotánico y Museo de Medicina Tradicional y Herbolaria de Cuernavaca, y el Instituto Mexicano del Seguro Social, que abrió en la década siguiente un centro de medicina tradicional en Xochitepec, permitieron que la medicina tradicional cobrara nuevo vigor.⁹³⁰

Si por medicina tradicional se entiende el sincretismo entre saberes indígenas y occidentales, por medicina alternativa se comprende a toda práctica medicinal ajena a la biomedicina. Así, lo que es medicina tradicional en alguna cultura —p. ej. la acupuntura en China—, puede ser medicina alternativa en otra. Bajo el paraguas de medicina alternativa se encuentran todas las disciplinas occidentales no reconocidas por la ciencia biomédica como la homeopatía, la electromagnética, la hipnosis, etcétera. En Morelos, esta medicina también cobró auge en los ochenta debido al gran flujo de turistas y residentes extranjeros en la región que consumían estos servicios.⁹³¹ Homeopatía, acupuntura, yoga, yerberos, hueseros, temazcales, curanderos, sobadores y parteras eran parte del escenario cultural y social de Cuernavaca cuando el CIDHAL abocó sus esfuerzos en proyectos de salud.

Desde finales de los setenta, el CIDHAL comenzó a difundir material educativo popular sobre salud de elaboración propia entre sus suscriptores

⁹²⁹ Cfr. KAYNE, "Introduction to Traditional Medicine".

⁹³⁰ Cfr. SCHNEIDER, "Community Health", pp. 150-151.

⁹³¹ Cfr. SCHNEIDER, "Community Health", pp. 145-147.

internacionales.⁹³² También a nivel internacional, especialmente entre las redes de teólogos estadounidenses con las que colaboraba, el CIDHAL ofertó cursos de verano que buscaban “combinar el aprendizaje del español, seminarios de desarrollo social y el estudio de las artes tradicionales de sanación indígena” de las “curanderas, parteras y yerberos”.⁹³³

En 1979, como parte de la serie de carpetas que contenían artículos especializados y dinámicas para talleres populares, el CIDHAL publicó la “Guía para promotoras de salud”.⁹³⁴ En la guía se ofrecía información sobre las causas de la enfermedad, vinculadas con “este sistema social que tenemos ahora [que] es injusto”; sobre sexualidad y placer femenino; guías prácticas de revisión de senos y cuello uterino; anticonceptivos, planeación familiar, aborto y una advertencia sobre las consecuencias nocivas de la inyección anticonceptiva Depo-Provera; vacunas, embarazo y parto; medicinas para enfermedades comunes y alternativas de herbolaria; primeros auxilios; y un apartado sobre “la mujer y la Iglesia” en el que se ensalzaban a las “mujeres valientes de gran fortaleza” que aparecen en la Biblia. La guía estaba escrita en un lenguaje llano que iba orientado paso a paso a la promotora de salud para organizar dinámicas como sociodramas, reflexiones colectivas y guiar la discusión hacia los objetivos de cada apartado. Ahí se hablaba explícitamente de “derechos sexuales” para referirse a la posibilidad legítima de que las esposas se negaran a tener relaciones sexuales con sus maridos.

Desde la incorporación de la médica Guadalupe Mainero al CIDHAL, los proyectos de salud alternativa y tradicional, así como la clínica médica que se había establecido en la sede de la organización, ocuparon un papel preminente.⁹³⁵ Mainero proponía una ‘ginecología alternativa’ con un enfoque

⁹³² WLA-LUC ISASI, caja 8, exp. 8, Carta del CIDHAL a Ada María Isasi-Díaz, 24 de abril de 1979.

⁹³³ WLA-LUC CCW, caja 7, exp. 7, Carta de Rosemary Radford Ruether a Donna Quinn, 1 de marzo de 1978. Traducción mía del inglés.

⁹³⁴ ACIDHAL, Carpeta “Guía para promotoras de salud”, 1979.

⁹³⁵ La Dra. Mainero sigue activa como médica en Morelos. Ha publicado varios artículos médicos referentes a la anticoncepción femenina y el aborto. Cfr. MAINERO DEL PASO, TREVIÑO SILLER Y LOZANO, “Factores que influyen en la aceptación del condón femenino”; BILLINGS,

integral de la salud de la mujer, no genitalizado, además de una obstetricia natural basada en los saberes tradicionales de las parteras, y una inclusión de las parejas, fueran varones o mujeres, en la consulta.⁹³⁶ También fomentaba la autoexploración y la apropiación de los conocimientos médicos por parte de las mujeres.⁹³⁷

En el movimiento latinoamericano de salud de las mujeres, el CIDHAL tiene un prestigio y una historia reconocida por otros colectivos. Muchas veces, sus participaciones fueron de la mano con la colaboración de ISIS International, un grupo feminista fundado por Marilee Karl y otras activistas estadounidenses que estaba centrado en la documentación del movimiento feminista, entonces con oficinas centrales en Roma y Ginebra, pero poco después con una oficina más en Santiago de Chile. El CIDHAL participó en hitos del movimiento latinoamericano como la creación de la Red Latinoamericana y del Caribe para la Salud de las Mujeres en la Primera Conferencia Regional sobre Salud de las Mujeres llevada a cabo en Tenzo, Colombia, en 1984, y la Quinta Conferencia Internacional de Mujeres y Salud celebrada en San José de Costa Rica en 1987.⁹³⁸

5. Una fecunda colaboración: los proyectos conjuntos del Boston Women's Health Book Collective (BWHBC) y el CIDHAL

El primer contacto entre el BWHBC y los grupos de Cuernavaca se llevó a cabo en las cercanías de Boston en el año de 1976. Como se ha visto, Iván Illich conocía el trabajo del colectivo bostoniano cuando escribió *Némesis médica* (1975) y las activistas del BWHBC conocían el libro de Illich incluso antes de referirlo en su segunda edición (1976). Norma Swenson recuerda en

WALKER, MAINERO DEL PASO; CLARK y DAYANANDA, "Pharmacy Worker Practices Related to use of Misoprostol for Abortion".

⁹³⁶ ACIDHAL, *Cidhal Noticias. Nueva época*, 2 (1988, julio-septiembre), p. 15.

⁹³⁷ Guadalupe MAINERO, "Otra forma de ginecología", *Fem*, 35 (1984), pp. 12-13.

⁹³⁸ Cfr. PORTUGAL, "Highlights of the Latin American and Caribbean Women's Health Movement", pp. 135-137; BERER, "Why Reproductive Health and Rights", p. 20.

entrevista que Iván Illich fue invitado por el Instituto Tecnológico de Massachussets (MIT) y la Escuela de Medicina de Harvard a impartir una conferencia y que, gracias a amistades en común, Judy Norsigian y ella conocieron a Illich.⁹³⁹

Según recuerdan Norsigian y Swenson, uno de los principales temas de conversación con Illich fue el reto de adaptar OBOS para Latinoamérica. Para 1976, fecha en que Illich y las fundadoras del colectivo bostoniano se conocieron, estaba a punto de publicarse la primera versión castellana de OBOS, *Nuestros cuerpos, nuestras vidas* (1977). Se trataba de una traducción literal hecha por Raquel Scherr-Salgado y Leonor Taboada. Su elaboración estaba prevista desde que se firmó el contrato de OBOS con la editorial Simon and Schuster y se trata de la única traducción de OBOS que fue hecha por el propio colectivo, financiada por las ganancias de la edición en inglés. Estaba hecho y dirigido para las mujeres hispanas de Estados Unidos y, más allá de una distinta portada y añadidos de experiencias de mujeres latinas, se trataba de una traducción literal del original.⁹⁴⁰ A pesar de esto y de las críticas que enfrentó por parte de las activistas hispanas y latinoamericanas, tuvo una amplia circulación por todo el mundo de habla castellana en las siguientes dos décadas.⁹⁴¹

Paralela a esta edición, el colectivo bostoniano firmó un contrato con la editorial Fontanella para una adaptación de OBOS al mercado español y latinoamericano que estaba planeada para aparecer en la primavera de 1977.⁹⁴² Sin embargo, la edición tuvo severos retrasos, derivados de problemas con el equipo de traducción y los colectivos feministas que estaban colaborando, lo que llevó a Fontanella a cancelar el contrato en el verano de

⁹³⁹ Entrevista con Judy Norsigian y Norma Swenson, Boston. Las amistades en común más destacadas son una exreligiosa estadounidense, Judy Loose, y el entonces esposo de Judy Norsigian, Irving Zola, reputado sociólogo de la medicina que influyó mucho en la carrera profesional de Norma Swenson. Cfr. SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 1, exp. 9, Sara Rimmer's Notes for NYT Article, 1998.

⁹⁴⁰ Cfr. BWHBC, *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, p. 10.

⁹⁴¹ Cfr. DAVIS, *The Making*, pp. 64-66.

⁹⁴² SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 1, exp. 17, Carta de BWHBC, 1976.

1979.⁹⁴³ Desde entonces y hasta el 2000, la edición latinoamericana de *Nuestros Cuerpos, Nuestras Vidas* se quedó sin editorial permanente. Varias editoriales mexicanas fueron consideradas para la edición, como Grijalbo, Editores Mexicanos Unidos, Océano, Diana, Siglo XXI e incluso la revista *Fem*, pero el proyecto editorial no logró concretarse en dos décadas.

Una semana después de haber conocido a Illich, y a insistencia suya, Judy Norsigian contactó a Betsie Hollants.⁹⁴⁴ Norsigian le envió una copia de OBOS —“que sé que ya conoces”—, un paquete de lecturas sobre salud de mujeres e invitó a Hollants a sumar esfuerzos para la traducción al español de OBOS.

La respuesta de Betsie Hollants fue rápida y abundante. En las siguientes cuatro cartas que Hollants envió a Norsigian, destaca su falta de interés por el trabajo de BWHBC y su suspicacia respecto a posibles colaboraciones. En primer lugar, Hollants advierte a Norsigian que CIDHAL no se dedica a temas de salud. Además, después de revisar OBOS, le hace saber que muchos temas abordados, sin especificar aún cuáles, “no tienen interés en México y otras partes de Latinoamérica”.⁹⁴⁵ En una carta posterior, confiesa que las objeciones que tiene respecto de “algunas partes del libro” pueden deberse a que ella es “demasiado estricta” y a que tiene “casi 72 años”. Sin embargo, considera que no se trata sólo de su opinión, sino que no son temas pertinentes para la sociedad mexicana. Para que no dependiera exclusivamente de su juicio, Hollants solicita que se envíen copias de OBOS a sus amigos Marie-Noëlle Monteil, el matrimonio de teólogos holandeses Van Eyden y a Alaide Foppa. La elección de estas personas no parece haber sido aleatoria: Monteil tenía un perfil similar al de Hollants —consagrada católica, de origen europeo, de la misma generación y con trabajo comunitario en

⁹⁴³ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 2, exp. 7, Minuta, 12 de junio de 1979; caja 2, exp. 9, Carta de F. Fortuny a Judy Norsigian, 18 de octubre de 1979.

⁹⁴⁴ SCHLESINGER BWHBC MC 503, Caja 46, exp. 10, Carta de Judy Norsigian a Betsie Hollants, 19 de octubre de 1976. Traducción mía.

⁹⁴⁵ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, carta de Betsie Hollants a Judy Norsigian, 22 de octubre de 1976. Traducción mía.

sectores populares de México—; los Van Eyden, y en especial, René, era una autoridad internacional en temas teológicos y en la denuncia de la misoginia eclesiástica; Foppa, finalmente, que para entonces ya había cofundado la revista *Fem*, representaba la nueva generación de intelectuales feministas latinoamericanas. Además, Hollants planteó la invitación de que una de las integrantes del grupo de Boston viajara a Cuernavaca y se hospedara en el CIDHAL para “tener una comprensión cabal de las idiosincrasias de las mujeres mexicanas y latinoamericanas”.⁹⁴⁶

En una comunicación posterior, Hollants reitera la invitación, pero aclara que se requieren “personas que respeten los valores cristianos (es decir, cristianos de mente abierta)”. Advierte además que en el paquete de lecturas que le hicieron llegar se encuentran textos en español muy mal escritos, lo que causa pésima impresión en el Tercer Mundo (“recuerden por favor que las ‘naciones en desarrollo’ tienen piel muy sensible”), un aspecto que deberían tomar en cuenta para sus proyectos en español en el futuro.⁹⁴⁷ En una cuarta carta, Hollants sentencia que lo que es necesario “NO es una traducción de un libro estadounidense al público latinoamericano, sino un libro escrito por latinoamericanas, conscientes de la situación en sus países y tomando en cuenta todos los prejuicios culturales”. Les avisa que está prestando el libro a parejas de “amplio criterio” para ver su opinión, pero que teme que los apartados de sexualidad, sobre todo en el contexto local, “causen escándalo”: “sexo es una palabra sucia en México y en todos lados”. Hollants además les envió copias de *Boletín Documental sobre las Mujeres* a la asociación de Massachusetts con el objetivo, según ella, de que vean el punto de vista latinoamericano de diversos temas. Al final, dice que aguarda el regreso de Illich para ver qué clase de colaboración había pensado él entre el CIDHAL y

⁹⁴⁶ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, carta de Betsie Hollants a Judy Norsigian, 6 de noviembre de 1976. Traducción mía.

⁹⁴⁷ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, carta de Betsie Hollants a Judy Norsigian, 25 de noviembre de 1976. Traducción mía.

BWHBC. Claramente, en este momento Hollants no sabía qué cosas podían tener en común el colectivo bostoniano y el CIDHAL.⁹⁴⁸

El contexto local al que Hollants hacía referencia al momento de hablar sobre el escándalo que causaba la educación sexual en México era la aparición de los nuevos libros de texto gratuito. A finales de 1974, los libros de ciencias naturales incluyeron nuevos contenidos de educación sexual que, aunque bastante cautelosos y breves, habían resultado inaceptables para grupos conservadores católicos como la Unión Nacional de Padres de Familia.⁹⁴⁹ Hollants envió al grupo estadounidense material sobre los contenidos de sexualidad de los libros de texto mexicanos para que pudieran darse una idea del “tipo de oposición que le espera a su publicación”. En esa misma carta, Hollants por primera vez nombró los apartados a los que elípticamente se refería como inapropiados para la idiosincrasia latinoamericana. Según Hollants, “la masturbación y el coito homosexual son parte de los temas que culturalmente —por no decir éticamente— no pueden ser tratados de la forma en que se ha hecho en *Our Bodies, Ourselves*”. Les sugirió además que añadieran en su publicación información sobre medicina popular, curanderos, parteras y herbolaria, algo indispensable “cuando se escribe para personas de países con fuertes tradiciones indígenas”. También les recomendó muchos textos donde el control de natalidad es criticado como “arma del imperialismo”.⁹⁵⁰

Poco después, Hollants les hizo llegar las conclusiones de los primeros análisis por grupo social a los que sometió a OBOS. Sostuvo que entre quienes objetaron los apartados de masturbación, lesbianismo y algunas ilustraciones se encontraban no sólo matrimonios latinoamericanos, sino estadounidenses residentes en México. Un grupo de amas de casa se mostró “confundido” y “escandalizado” en un principio y un grupo de profesionistas, aunque no se

⁹⁴⁸ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Betsie Hollants a Norma Swenson, 30 de noviembre de 1976.

⁹⁴⁹ Cfr. TORRES SEPTIÉN, “Los libros de texto”, p. 191.

⁹⁵⁰ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Betsie Hollants a BWHBC, 2 de diciembre de 1976.

escandalizó, “se apenó un poco”. Por otra parte, el libro gustó mucho a sus amigos teólogos —Monteil y los Van Eyden—, quienes no parecen haber objetado ningún apartado en específico.⁹⁵¹

Considero que estas primeras cartas de Betsie Hollants permiten analizar con más detalle la visión que la fundadora del CIDHAL tenía sobre el feminismo, las mujeres latinoamericanas y la sexualidad. Queda claro que Hollants sentía una aversión por el tratamiento explícito que OBOS hacía del ejercicio de la sexualidad no procreativa. Sus objeciones son de distinta naturaleza.

En primer lugar, hay argumentos que podemos denominar *culturalistas*. Hollants, imbuida del discurso tercermundista que enfatizaba el valor de las peculiaridades culturales de las naciones no desarrolladas, consideraba que había temas *pertinentes* para el feminismo latinoamericano y otros que no eran adecuados, relevantes o prioritarios. Así, el libre ejercicio de la sexualidad sobre la base del placer, una demanda fundamental del feminismo liberal, era considerado como parte de los temas inadecuados para el contexto latinoamericano.

En segundo lugar, Hollants objetó la forma y contenidos de los materiales de BWHBC por razones de índole estratégico-político. Hollants, una europea que estaba muy consciente de las sensibilidades políticas de los activistas latinoamericanos entre los que se desenvolvía, ofreció consejos a las estadounidenses para que evitaran publicar en un mal español, incluyeran temas atractivos para los latinoamericanos como medicina indígena y popular y denunciaran el imperialismo del control de la natalidad impulsado por agencias gubernamentales estadounidenses. Con ello, la fundadora del CIDHAL parecía concordar con el objetivo de las estadounidenses, recomendándoles mejores formas para alcanzarlo.

⁹⁵¹ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Betsie Hollants a BWHBC, 24 de enero de 1977.

En tercer lugar, existen objeciones de índole moral-religioso. Hollants habla explícitamente de *valores cristianos*, si bien se apresura a aclarar que se trata de cristianos *de mente abierta*. Por lo que se ha visto en el resto de los capítulos, se puede deducir que la mente abierta permite separarse de la interpretación tradicional de la doctrina y aceptar la discusión del uso de anticonceptivos e incluso la despenalización del aborto. Sin embargo, temas como la homosexualidad y la masturbación parecen quedar definitivamente excluidos. Finalmente, hay objeciones que son de índole personal, tal y como cuando Hollants considera que su rechazo se basa en que ella es “demasiado estricta” y a su “avanzada edad”.

Esta serie de críticas de Hollants ameritaron una respuesta de Norma Swenson. En una primera carta, Swenson hizo saber a Hollants que están más enteradas del contexto cultural latinoamericano de lo que ella supone, pues tienen contactos en la región y que incluso hay grupos que planean usar el libro para alfabetizar grupos de mujeres. Reiteró, además, la aprobación de Illich, quien ha visto pertinentes las traducciones que ellas le han mostrado. También aceptó que lo mejor sería tener un libro para cada país, y no uno sólo para toda Latinoamérica, pero que éste propósito encontró muchos obstáculos a la hora de conseguir editoriales locales.

Sobre los recelos de Hollants respecto a los apartados de sexualidad, Swenson manifestó que estaban conscientes de que el sexo es “una palabra sucia, o como gustes llamarla”, pero insistió en que son temas que no podían ser ignorados, pues para ejercer decisiones responsables era necesario estar debidamente informados. Swenson mostró su preocupación por el hecho de que Hollants hablara de “valores cristianos”, algo que, a consideración de Swenson, era muy relativo y dependía del grupo cristiano al que se estuviera refiriendo. Swenson le hizo saber a Hollants que el colectivo “no ha tenido problemas para encontrar grupos cristianos interesados con los asuntos de sexualidad abordados justo de la manera en que son expuestos [en el libro]” y que en “esta área [i. e. Boston]” hay varios “expertos en teología cristiana y

estudiantes de teología que están interesados en temas y valores sexuales en tanto que pilares para la comprensión de la opresión humana en todas sus formas”.⁹⁵² Sobre el “imperialismo” del control de la natalidad, Swenson le hizo ver que el colectivo se pronunció en contra del mismo en el propio OBOS; no obstante, aclaró que ellas también plantearon límites al argumento culturalista, pues si una “cultura tradicional es opresiva para las mujeres” y les niega el acceso al control de su reproducción, habría de ser cuestionada. Finalmente, Swenson agradeció las críticas de Hollants y pidió que continuara el diálogo, sabiendo que “tu principal interés no es el cuidado de la salud”.⁹⁵³

En una segunda carta, Swenson intentó empatizar con Hollants. A Swenson le llamaba la atención que Hollants justificara sus opiniones “estrictas” por su edad. Como la integrante de mayor edad del colectivo, Swenson le dijo que no siempre estaba de acuerdo con el resto de sus compañeras, pero que ella se mostraba abierta al consenso. Le reiteró a Hollants que el colectivo bostoniano estaba muy interesado en el impacto de OBOS en América Latina y que, ante “la desafortunada importación de ideas estadounidenses, nosotras naturalmente tememos ser percibidas como más de lo mismo”.⁹⁵⁴

Pese a este primer intercambio epistolar, lleno de recelos, para principios de 1977 el CIDHAL y el BWHBC ya estaban colaborando en proyectos conjuntos. En la correspondencia que siguió, es perceptible un cambio de tono de Hollants, quien se mostró mucho más dispuesta a colaborar. En el cambio de actitud seguramente influyeron tanto las respuestas de Swenson como Iván Illich, quien probablemente conversó más

⁹⁵² Bastaría recordar al teólogo Harvey Cox, profesor entonces de la Escuela Teológica Andover Newton en el área de Boston, y posteriormente profesor de la Escuela de Teología de Harvard, quien se había pronunciado en su famoso libro *The Secular City* (1965) por la actualización de la moral sexual cristiana. Cfr. Cox, *The Secular City*, pp. 214-215. Hollants, sin duda alguna, estaba al tanto de estas reflexiones, pues tradujo en diversas ocasiones a Cox, con quien Illich tenía una relación amistosa y quien visitó frecuentemente el CIDOC.

⁹⁵³ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Norma Swenson a Betsie Hollants, noviembre 1976.

⁹⁵⁴ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Norma Swenson a Betsie Hollants, 17 de noviembre de 1976.

detenidamente sobre el colectivo de Boston con Hollants a su regreso a Cuernavaca. Hollants estaba complacida por cómo el grupo estadounidense había logrado que Illich “descubriera el movimiento de liberación de las mujeres y estuviera de acuerdo con los puntos básicos”,⁹⁵⁵ algo que ella había querido hacer infructuosamente desde sus tiempos en el CIDOC. Hollants pudo constatar que las activistas de *Our Bodies, Ourselves* no eran “más de lo mismo” y que tenían un genuino interés por las mujeres latinoamericanas y por apoyar el esfuerzo de colectivos feministas locales.

El primer proyecto de colaboración entre CIDHAL y BWHBC fue editorial. Puesto que la traducción para el mercado latinoamericano estaba siendo hecha por Leonor Taboada y la editorial española Fontanella, estaba fuera de discusión que CIDHAL hiciera una versión completa de *Our Bodies, Ourselves* para México.⁹⁵⁶ Norsigian propuso entonces que CIDHAL tomara contenido de OBOS y lo adaptara en pequeñas publicaciones, mucho más accesibles y dirigidas a sectores populares.⁹⁵⁷ Para entonces, el colectivo bostoniano ya tenía un proyecto similar con ISIS International, el grupo feminista fundado por Marilee Karl. Karl, una amistad en común de las activistas de Boston y Hollants, visitó Cuernavaca en enero de 1977 y le propuso a CIDHAL hacer un folleto pequeño en español sobre “el cuerpo femenino” derivado de OBOS.⁹⁵⁸ Hollants propuso que CIDHAL hiciera no uno, sino tres folletos.⁹⁵⁹ Mientras tanto, Hollants comenzó a utilizar el libro OBOS para diversas actividades en México. Destaca, por ejemplo, que Hollants utilizó OBOS para complementar un texto que se usaba en seminarios católicos para

⁹⁵⁵ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Betsie Hollants a Judy Norsigian, 3 de febrero de 1977.

⁹⁵⁶ Al parecer, entre 1972 y 1973 hubo una iniciativa de activistas chilenas allendistas —que no prosperó— para hacer una adaptación latinoamericana de OBOS. Cfr. SHEPARD, *Running the Obstacle*, p. IX.

⁹⁵⁷ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, carta de Judy Norsigian a Betsie Hollants, 24 de enero de 1977.

⁹⁵⁸ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Betsie Hollants a BWHBC, 25 de enero de 1977.

⁹⁵⁹ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Betsie Hollants a Judy Norsigian, 3 de febrero de 1977.

preparar a los sacerdotes que después impartirían charlas matrimoniales.⁹⁶⁰ Aunque claramente estaba cada vez más entusiasmada con la colaboración, Hollants también aclaró que ella no podía encabezar los esfuerzos del proyecto “por mi falta de experiencia [en el tema de salud], por mi edad y por mi grado general de fatiga”.⁹⁶¹

Mientras planteaba el presupuesto y el proyecto con ISIS International y BWHBC, Hollants fue conformando un equipo de colaboradores para los materiales adaptados de OBOS. En una carta a Boston, Hollants dejó ver que entre los colaboradores se encontraban varios doctores varones.⁹⁶² Esto hizo recelar a las activistas estadounidenses, quienes se vieron en la necesidad de recordarle a Hollants que el colectivo sólo podía financiar y colaborar en proyectos que estuvieran conformados y liderados por mujeres. Además, le recordaron a Hollants que la fuerza principal de OBOS “yacía en demostrar que las legas [en medicina] eran suficientemente capaces de desmitificar la información médica por sí mismas”, sin la necesidad de médicos o médicas en roles protagónicos.⁹⁶³ Hollants, quien a lo largo de su trayectoria había enfatizado la necesidad de colaboración entre los dos sexos en todos los ámbitos, les contestó: “por favor, no tengan miedo: NO vamos a ser dominados por ningún ‘colaborador’ varón”.⁹⁶⁴

En algún punto, el entusiasmo de Hollants y las activistas del CIDHAL por la colaboración con las feministas estadounidenses les hizo ensanchar el proyecto original. Hollants dejó de hablar de los tres pequeños folletos derivados y comenzó a referirse a un “OBOS mexicano”.⁹⁶⁵ Propuso retomar

⁹⁶⁰ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Betsie Hollants a Judy Norsigian, 16 de febrero de 1977.

⁹⁶¹ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Betsie Hollants a Judy Norsigian, 26 de febrero de 1977.

⁹⁶² SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Betsie Hollants a Norma Swenson, 16 de abril de 1977.

⁹⁶³ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Judy Norsigian a Betsie Hollants, 28 de abril de 1977. Traducción mía.

⁹⁶⁴ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Betsie Hollants a Judy Norsigian, 10 de mayo de 1977. Traducción mía.

⁹⁶⁵ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Betsie Hollants a Judy Norsigian, 26 de febrero de 1977.

la versión para el mercado hispano estadounidense de OBOS, *Nuestros Cuerpos, Nuestras vidas*, que para entonces ya había sido publicado (1977), y adaptarlo a México con testimonios de mujeres mexicanas, bibliografía complementaria en español y la inclusión de apartados sobre la historia del movimiento de liberación de las mujeres en México y el sistema médico en el país.⁹⁶⁶ Judy Norsigian escribió a CIDHAL para recordarles que el proyecto de colaboración consistía en la adaptación de folletos para “mujeres con capacidades de lectura limitadas” a partir del contenido de OBOS, pero no de la traducción y adaptación del libro completo, pues los derechos de autor ya estaban comprometidos con Fontanella.⁹⁶⁷

En el año de 1977, las activistas de BWHBC y CIDHAL se conocieron personalmente. El primer contacto fue con Vilunya Diskin, residente por entonces de Oaxaca, y a quien Itziar Lozano y Cathy Good fueron a conocer en mayo de 1977.⁹⁶⁸ A finales de ese mismo año, Judy Norsigian y Norma Swenson visitaron Cuernavaca.⁹⁶⁹ Al parecer, se trató de una visita muy provechosa en la que las activistas estadounidenses empatizaron con las integrantes del CIDHAL y desecharon cualquier posible recelo que aún existiera. Mientras tanto, Itziar Lozano comenzó a utilizar ejemplares de *Nuestros Cuerpos, nuestras vidas* en sus actividades con grupos de mujeres de la Ciudad de México.⁹⁷⁰

CIDHAL se convirtió en el referente del feminismo en México —y al menos en los setenta, en Latinoamérica— para la agrupación de Estados Unidos. Cuando en 1977, Lucero González, del colectivo La Revuelta, escribió al BWHBC para solicitar apoyo financiero, Norma Swenson la refirió con

⁹⁶⁶ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Betsie Hollants e Itziar Lozano a Pam Berger, 26 de mayo [de 1977].

⁹⁶⁷ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de [Judy Norsigian] a Betsie Hollants, Itziar Lozano y Carola Carbajal, 19 de septiembre de 1977.

⁹⁶⁸ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Betsie Hollants a Judy Norsigian, 10 de mayo de 1977.

⁹⁶⁹ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Judy Norsigian a Betsie Hollants, Itziar Lozano y Carola Carbajal, 4 de diciembre de 1977.

⁹⁷⁰ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Betsie Hollants a Norma Swenson, 9 de diciembre de 1977.

CIDHAL.⁹⁷¹ Puesto que González era conocida de Itziar Lozano, a partir de entonces se incorporó a CIDHAL.⁹⁷²

Finalmente, en 1978 se logró terminar de escribir el proyecto de colaboración entre CIDHAL y BWHBC, a saber, la adaptación de los contenidos de OBOS para la elaboración de tres folletos sobre nutrición, violación y menopausia. Se trataría de un proyecto de coinversión en el que CIDHAL pondría la mano de obra y el colectivo bostoniano el dinero —BWHBC no era una fundación y no podía hacer donaciones, sino sólo proyectos conjuntos—. Curiosamente, en la introducción, a manera de justificación sobre la importancia del proyecto, se cita al arzobispo de México, Ernesto Corripio Ahumada, para decir con él que a los mexicanos les hace falta educación sexual.⁹⁷³ A pesar de que Hollants había reiterado que ella no podía encabezar este u otros proyectos sobre salud, aquí se deja ver que seguía involucrada.

Derivado de la visita de 1977, Swenson propuso que CIDHAL se integrara a otro proyecto en común con ISIS International. Se trataba de hacer un directorio internacional de iniciativas y grupos feministas involucrados en el movimiento de salud de las mujeres bajo el nombre “International Resource Directory on Women and Health”.⁹⁷⁴ Swenson propuso que CIDHAL se encargara del directorio latinoamericano.⁹⁷⁵ Según consta en otra carta, Swenson también pidió que Valentina Borremans se sumara al proyecto, compartiendo la lista de correos y organizaciones que el CIDOC, ya cerrado entonces, tenía.⁹⁷⁶ Las activistas del CIDHAL mostraron interés en el proyecto del directorio. Sin embargo, en un gesto que es bastante significativo respecto

⁹⁷¹ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Norma Swenson a La Revuelta, 20 de diciembre de 1977.

⁹⁷² SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Betsie Hollants a BWHBC, 11 de enero de 1978.

⁹⁷³ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Carola Carbajal a Judy Norsigian, 16 de febrero de 1978.

⁹⁷⁴ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 1, exp. 5, “Looking Back Over Ten Years...”, 1979.

⁹⁷⁵ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Norma Swenson a Betsie Hollants e Itziar Lozano, 5 de enero de 1978.

⁹⁷⁶ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Norma Swenson a CIDHAL, 20 de marzo de 1978.

de las dinámicas del activismo tercermundista, dijeron que participarían siempre y cuando no se vinculara al CIDHAL públicamente con la agrupación estadounidense. “Nos sentimos limitadas por la desconfianza creciente y generalizada de parte de la mayor parte de [grupos feministas] latinoamericanos radicales —pero no sólo de ellos— contra todo lo que venga de países desarrollados [...] CIDHAL —que definitivamente tiene miras internacionales— tiene que ser cuidadoso de no poner en riesgo su aceptación latinoamericana” con nuevas colaboraciones.⁹⁷⁷

Para finales de 1978 estuvo listo el borrador del primer folleto, dedicado al tema de menopausia. Respecto a los dos folletos restantes, las activistas del CIDHAL decidieron sustituir el de violación por uno sobre sexualidad y contracepción.⁹⁷⁸ Para mediados de 1979, estuvieron listos los borradores de los otros dos folletos, uno sobre nutrición y el otro titulado “Conociendo nuestro cuerpo”.⁹⁷⁹ El folleto de menopausia tenía como propósito principal reivindicar la femineidad de las mujeres independientemente de la fertilidad reproductiva: en términos del folleto, se trataba de mostrar que las mujeres seguían siendo mujeres cuando se retiraba ‘la regla’. Estaba explicado en un lenguaje muy coloquial y acompañado de caricaturas al estilo de los *moneros* de los periódicos mexicanos. Ahí se prevenía contra el tratamiento con estrógenos porque podría derivar en cáncer.

En esa época, Norma Swenson visitó por segunda ocasión Cuernavaca. Además de llevar copias de *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, Swenson llevó diafragmas que para su fortuna no fueron decomisados en la aduana.⁹⁸⁰ Para

⁹⁷⁷ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Carola Carbajal a Norma Swenson y Judy Norsigian, 5 de abril de 1978. Traducción mía del inglés.

⁹⁷⁸ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Lucero González y Carola Carbajal a Judy Norsigian, 10 de octubre de 1978.

⁹⁷⁹ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, Carta de Carola Cabajal y Lucero González a Judy Norsigian, 14 de mayo de 1979.

⁹⁸⁰ “Okay, so here's the scene. I am going to Mexico and I was taking books and I had three boxes. But I was also going to visit one of the very few birth control clinics that had spring up, maybe not in Cuernavaca. [...]. And what they wanted from us was diaphragms, particularly small ones, which were widely used in our country and difficult to obtain, but we found them, Judy found them, so we had them in a box. So, all the box are labeled 'libros'. [I am] Arriving at customs here. And you know, the boxes are going around on the belt. And the guys are

entonces, el CIDHAL ya contaba con una pequeña clínica médica. Swenson les dejó ver que los folletos necesitaban un formato más atractivo, sugiriendo que fueran como las fotonovelas en boga por la época.⁹⁸¹

Como antropóloga y conocedora de la realidad mexicana, Vilunya Diskin fue la comisionada por el colectivo bostoniano para revisar los folletos de CIDHAL. Para Diskin, el folleto “Conozcamos nuestro cuerpo” no tenía un destinatario claro y, aunque se proponía demostrar que las mujeres eran más que máquinas reproductoras, de hecho el folleto hablaba sólo sobre el aparato reproductivo. Más aún, Diskin criticaba la postura del CIDHAL respecto al control de natalidad, puesto que el grupo mexicano implicaba que se trataba de una medida para evitar la distribución de la riqueza e implicaba que en un país socialista no habría esos problemas. Para Diskin, el CIDHAL exageraba en sus críticas a las clínicas gubernamentales y parecía olvidar que, aunque limitadas, eran mucho mejor que no tener nada. Sobre el segundo folleto de nutrición, “La comida en México”, Diskin notaba que el análisis marxista estaba mejor logrado, aunque le parecía quizá demasiado simplista decir que el problema de la desnutrición se resolvería “haciendo que los medios de producción pertenecieran a todos (comunismo, aunque no se diga así [en el folleto])”.⁹⁸²

Para entonces, derivado de los pleitos entre el grupo de traductoras que estaban colaborando en la edición latinoamericana de *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, el grupo estadounidense había rescindido el contrato con la editorial Fontanella.⁹⁸³ Esto dejaba abierta nuevamente la posibilidad de que

looking at me because I'm tall, but I was even taller then. Whatever you think I was certainly not a Mexican woman.... And they asked me what was in the boxes. And I kept saying 'Libros', and they would open up the box. And there were the books. And then they opened up another box and there were the books. And I thought, oh God, don't open the last one...! So, then I visited the clinic and I brought the diaphragms and spend as much time as I could with the women who had English, because I had no Spanish, terrible to say". Entrevista con Judy Norsigian y Norma Swenson.

⁹⁸¹ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 2, exp. 8, Minuta, 3 de julio de 1979.

⁹⁸² SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 2, exp. 8, Minuta, 21 de agosto de 1979.

⁹⁸³ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 2, exp. 9, Carta de F. Fortuny a Judy Norsigian, 18 de octubre de 1979.

el CIDHAL participara en la adaptación del libro para México, algo en lo que las activistas de Cuernavaca se mostraron interesadas desde el principio. Norsigian escribió al CIDHAL para pedirles recomendaciones sobre qué otras editoriales había que considerar para la adaptación latinoamericana.⁹⁸⁴ El CIDHAL propuso un presupuesto y plan de trabajo a BWHBC para imprimir 2 mil copias de *Nuestros cuerpos, nuestras vidas* —se asume que la versión hispana de 1977— pero con un capítulo extra sobre México y la salud pública.⁹⁸⁵

Vilunya Diskin visitó el CIDHAL en el verano de 1980. El propósito era discutir los folletos, pero también explorar las posibilidades de que en vez de que se reimprimiera *Nuestros cuerpos, nuestras vidas* con un añadido sobre la situación mexicana, se adaptara todo el libro para una versión latinoamericana hecha desde México. Diskin consiguió que el colectivo feminista “Rosario Castellanos”, encabezado por Margarita Dalton y por Vilma Barahona de Ayala en Oaxaca, se interesara en colaborar con el CIDHAL en la adaptación. Además, empezó a sondear posibles editoriales, entre las que destaca Siglo XXI, *Fem* —gracias a los contactos de CIDHAL— y Editorial Diana, que ya publicaba en español *Ourselves & Our Children*, otro libro del colectivo bostoniano.⁹⁸⁶ No deja de ser significativo que el libro sobre maternidad y crianza infantil haya sido traducido al español y publicado en México apenas un año después de aparecer en Estados Unidos: sin duda, para las editoriales comerciales latinoamericanas resultaba mucho menos problemático un libro que no hablaba explícitamente sobre prácticas sexuales no reproductivas.

Unas semanas después, Diskin se entrevistó con Teresita de Barbieri para ver la posibilidad de que *Fem* se encargara de la edición latinoamericana de OBOS. Al parecer, Diskin quedó gratamente sorprendida del trabajo y el

⁹⁸⁴ ACIDHAL, Caja sin número, Carta de Judy Norsigian a CIDHAL, 25 de enero de 1980.

⁹⁸⁵ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 2, exp. 8, Carta de Carola Carbajal a Norma Swenson, 14 de agosto de 1979.

⁹⁸⁶ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 2, exp. 15, Reporte de Vilunya Diskin, junio de 1980.

esfuerzo que hacían las integrantes del CIDHAL. Para Diskin, aunque las activistas de Cuernavaca se identificaran sólo como feministas, “están muy alineadas en sentimiento (método y estrategias) a los trotskistas”.⁹⁸⁷ Sin duda, el lenguaje que CIDHAL usaba a finales de los setenta y principios de los ochenta estaba imbuido de la retórica marxista, tal y como sucedía entre los grupos del catolicismo liberacionista de la región. Estrategias como la *inserción comunitaria* en barrios marginados, o el énfasis en permear sindicatos, organizaciones campesinas y otros grupos populares organizados con talleres, materiales de divulgación y asesorías, también estaba en la línea estratégica de corrientes derivadas del marxismo. Era la época en que en el feminismo latinoamericano de la época se debatía acaloradamente la *dobles militancia*, es decir, la participación de activistas feministas en organizaciones políticas como partidos.⁹⁸⁸ Además, como muestra el caso de Patricia Mercado, quien colaboró brevemente con el CIDHAL a principios de los ochenta, nuevas colaboradoras de la asociación provenían de partidos trotskistas.⁹⁸⁹ Considerando todos estos factores, la observación de Diskin adquiere profundidad.

Diskin ofrece en su reporte una noticia que es muy relevante. En sus declaraciones públicas, el CIDHAL nunca ha aceptado que su clínica proveyera en algún punto de servicios de interrupción de embarazo. Sin embargo, Diskin sostiene que la clínica del CIDHAL proveía no sólo de anticonceptivos, sino de abortos: “han tenido tremendas dificultades con el aborto, por lo que ahora entrenan a diversas personas en las técnicas de extracción menstrual. ¡Por esta razón se mostraron eufóricas cuando recibieron las 50 cánulas que les traje!”.⁹⁹⁰ Como se vio en capítulos previos, cuatro años después de la visita de Diskin, en la primavera de 1984, el CIDHAL fue allanado y clausurado por la policía estatal de Morelos bajo la acusación

⁹⁸⁷ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 2, exp. 15, Reporte de Vilunya Diskin, junio de 1980.

⁹⁸⁸ Cfr. STERNBACH *et al.*, “Feminisms in Latin America”, p. 409.

⁹⁸⁹ ACIDHAL, *Libro de actas*, núm. 2, 10 de febrero de 1982; 7 de abril de 1983; 21 de abril de 1983.

⁹⁹⁰ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 45, exp. 7, Reporte de Vilunya Diskin, agosto de 1980. Traducción mía.

de que se practicaban abortos clandestinos.⁹⁹¹ A lo largo de los siguientes años, las activistas del CIDHAL siguieron solicitando al grupo estadounidense tanto copias de *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, como materiales clínicos (diafragmas, cánulas, jaleas espermaticidas, etc.).⁹⁹²

Los proyectos editoriales del CIDHAL y el BWHBC sufrieron varios contratiempos. En el año de 1980, las activistas del CIDHAL consideraron que tanto la adaptación latinoamericana de OBOS como la edición de un directorio en conjunto con ISIS International de organizaciones feministas en el movimiento de salud de las mujeres, eran tareas que rebasaban a una pequeña asociación como el CIDHAL que, en su mayoría, vivía del trabajo voluntario de sus colaboradoras.⁹⁹³ Por otra parte, de los tres folletos, sólo se habían imprimido el de nutrición y menopausia. Las activistas del CIDHAL decidieron que el tercero, que en un principio iba a ser sobre violación, y después sobre sexualidad, tuviera un formato más largo que el de un folleto y que estuviera basada en una fotonovela. A mediados de 1981 estaban explorando posibilidades de coeditar dicha fotonovela con una organización de educación popular mexicana.⁹⁹⁴ Al año siguiente, se decidió que no fuera una fotonovela, sino un libro más amplio titulado *Cuerpo de mujer*. Como se vio en el anterior capítulo de esta tesis, *Cuerpo de mujer* fue publicado en 1982 por el CIDHAL y se trataba de una versión libre inspirada en OBOS. En *Cuerpo de Mujer* se reivindicaba la sexualidad como un ejercicio placentero, libre, independiente de la reproducción y sólo determinado por la pareja.⁹⁹⁵ Editores Mexicanos Unidos se encargó de la impresión.⁹⁹⁶

⁹⁹¹ ACIDHAL, *Cidhal noticias*, 9 (1984, enero-marzo), p. 3. El colectivo bostoniano se movilizó para pedir la solidaridad de grupos estadounidenses con el CIDHAL. SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 76, exp. 8, Carta de Judy Norsigian a varios, 17 de abril de 1984.

⁹⁹² SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 47, exp.1, Carta de Lourdes Álvarez a BWHBC, 15 de marzo de 1981.

⁹⁹³ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 47, exp. 1, Reporte de Norma Swenson, 4 de septiembre de 1980.

⁹⁹⁴ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 47, exp. 1, Carta de CIDHAL a BWHBC, 31 de julio de 1981.

⁹⁹⁵ CIDHAL, *Cuerpo de mujer*, p. 20.

⁹⁹⁶ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 47, exp. 1, Carta de Carola Carbajal y Marilyn McGee a BWHBC, 21 de septiembre de 1982.

La aparición de *Cuerpo de mujer* despertó en las activistas del CIDHAL las ganas de volver a proponer al colectivo de Massachusetts una versión latinoamericana de OBOS. En esta nueva propuesta, el CIDHAL propuso que en vez de un libro grande, OBOS fuera dividido en 6 libros pequeños agrupados por tema y que fueran distribuidos en puestos de periódico. El colectivo bostoniano se mostró entusiasmado y sólo pidió cotejar si convenía más hacerla con Editores Mexicanos Unidos o con Océano, que se había acercado a ellas.⁹⁹⁷ El proyecto de los seis libros no prosperó, pero casi una década después las activistas del CIDHAL seguían mostrando interés en participar en la adaptación latinoamericana de *Our Bodies, Ourselves*.⁹⁹⁸

La edición latinoamericana de OBOS, sin la participación del CIDHAL, sería publicada hasta el año 2000.⁹⁹⁹ Sorprendentemente, en los artículos y libros escritos sobre la historia de la traducción de OBOS al español, el relevante papel que ocupó el CIDHAL es ignorado de forma absoluta.¹⁰⁰⁰

La colaboración entre el colectivo de Boston y CIDHAL se prolongó en las décadas de los ochenta y los noventa. Junto con organizaciones feministas de Brasil, Chile y Malasia, CIDHAL y BWHBC crearon el “Women and Health Documentation Center Network” en 1991 con el fin de digitalizar bibliografía sobre salud de mujeres e intercambiar publicaciones y materiales.¹⁰⁰¹ El CIDHAL también inició una colaboración con BWHBC para mandar paquetes de información sobre salud reproductiva de mujeres para 200 grupos latinoamericanos. El Centro de Documentación del CIDHAL, ya entonces nombrado “Betsie Hollants” en honor a su fundadora, y que había sido el

⁹⁹⁷ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 47, exp. 1, Carta de Judy Norsigian a Carola Carbajal y Marilyn McGee, 1 de octubre de 1982.

⁹⁹⁸ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 47, exp. 2, Carta de Judy Norsigian a Guadalupe Mainero y Melissa Nusbaum, 27 de junio de 1989.

⁹⁹⁹ Cfr. DAVIS, *The Making*, pp. 176-179.

¹⁰⁰⁰ Davis otorga todo el protagonismo a la asociación ALAS, sin mencionar siquiera al CIDHAL (cfr. DAVIS, *The Making*, pp. 176-179). El CIDHAL tampoco aparece en los varios recuentos que Ester Shapiro hace del proyecto. Cfr. SHAPIRO, “Translatin Latin American / US Latina Frameworks”, pp. 19 y ss.)

¹⁰⁰¹ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 1, exp. 8, “Brief Summary of BWHBC International Activities”, 1992M caja 41, exp. 8, Carta a ISIS Santiago, CIDHAL, SOS Corpo, Women in Development de BWHBC, 18 de septiembre de 1990.

proyecto toral del CIDHAL, se convertía nuevamente en el eje de las acciones de la organización.

En la década de los ochenta, la colaboración de BWHBC y CIDHAL en proyectos referentes a salud tradicional y alternativa se fortaleció. Entre ellos, se encuentran proyectos de capacitación en disciplinas como acupuntura.¹⁰⁰² Las activistas del CIDHAL solicitaron en varias ocasiones apoyos del colectivo bostoniano para asistir a reuniones internacionales sobre parteras¹⁰⁰³ y salud “holística” (yoga, terapia electromagnética, homeopatía, hipnosis, “curación espiritual”, medicina tibetana, etc.).¹⁰⁰⁴

Por otra parte, Elisabeth Hollants también se mantuvo en contacto con las activistas estadounidenses, incluso después de su salida de CIDHAL, cuando estaba dedicada a Vejez en México, Estudios y Acción (VEMEA), una asociación civil consagrada a la documentación y promoción de derechos humanos de los viejos y las viejas que fundó en 1984 y se mantuvo activa alrededor de una década. Con esa nueva causa, Hollants siguió asistiendo a eventos internacionales fundamentales para el movimiento feminista. En esas ocasiones, como en la Tercera Conferencia Mundial sobre la Mujer de Naciones Unidas, celebrada en Nairobi en 1985, Hollants coincidió con Swenson y sus colegas estadounidenses.¹⁰⁰⁵ Cuando el colectivo bostoniano publicó *Ourselves, Growing Older*, Hollants planteó la posibilidad de que VEMEA se encargara de una adaptación al español de la obra.¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰² SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 7, exp. 17, Carta de Melissa Nussbaum a Judy Norsigian, 24 de marzo de 1988.

¹⁰⁰³ Hablando sobre un congreso de parteras en Inglaterra, Guadalupe Mainero y Carmen Durand, integrantes del CIDHAL, se quejaban con Norma Swenson de cómo el gobierno mexicano había “limitado a ideas modernas y capitalistas de manejo de la medicina”. SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 47, exp. 1, Carta de Mainero y Durand a Swenson, 21 de noviembre de 1980.

¹⁰⁰⁴ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 47, exp. 1, Carta de Judy Norsigian a Guadalupe Mainero y Melissa Nussbaum, 27 de junio de 1989.

¹⁰⁰⁵ Entrevista con Judy Norsigian y Norma Swenson.

¹⁰⁰⁶ SCHLESINGER BWHBC MC 667, caja 59, exp. 17, Carta de Betsie Hollants a BWHBC, 25 de julio de 1988.

Como muestra de la relación estrecha entre ambas organizaciones, el grupo estadounidense mostró su solidaridad con causas del CIDHAL que no necesariamente estaban vinculadas a la salud. A través de la escritura de cartas de presión a autoridades o del llamamiento a otras organizaciones no gubernamentales a involucrarse, las activistas de Boston, por ejemplo, se pronunciaron a favor de la campaña por la despenalización del aborto del Frente Nacional de Liberación y los Derechos de la Mujer de 1982,¹⁰⁰⁷ mostraron su solidaridad con las revoluciones centroamericanas¹⁰⁰⁸ y se manifestaron en contra de la represión de movimientos sociales en México.¹⁰⁰⁹

Conclusiones

A lo largo de las décadas, los proyectos de salud se convirtieron en uno de los principales ejes del CIDHAL. En un principio, como Hollants recalcó en sus intercambios epistolares, la salud no era del interés de la asociación civil, pero las oportunidades de colaboración con el colectivo que había escrito *Our Bodies, Ourselves* abrieron un nuevo panorama para las activistas de Cuernavaca.

Por supuesto, otros factores intervinieron para que los proyectos de salud fueran cada vez más relevantes. Entre ellos, el retraimiento de los servicios públicos de salud en el país —y el mundo— en los ochenta y el auge de la lucha por los derechos reproductivos. Además, la crítica al sistema biomédico occidental y capitalista, entre la que destaca la obra de Iván Illich,

¹⁰⁰⁷ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 19, exp. 3, “Solidarity Action Needed”, 1982.

¹⁰⁰⁸ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 17, exp. 12, Carta del Boston Committee for Medical Aid to El Salvador, 16 de julio de 1981. Según recuerda Swenson en entrevista, “At that time, because of the conflicts in Nicaragua, it seemed really important to try to get books there. So many activists Americans were going down there one way or another. Maybe they went as midwives, maybe they went as agricultural experts, whatever. But to support the resistance, and we would say “Here, take one box of books”. We would send the books that way”. Entrevista con Judy Norsigian y Norma Swenson.

¹⁰⁰⁹ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 47, exp. 1, Carta de CIDHAL a BWHBC, 24 de julio de 1981. En este caso, escribieron una serie de telegramas al gobernador de Chiapas para denunciar la represión de campesinos de Venustiano Carranza. Además, enviaron copias de *Nuestros cuerpos, nuestras vidas* a las campesinas de la región.

había también causado indirectamente el auge de las clínicas comunitarias, de ayuda mutua, medicina tradicional y medicina alternativa. En todos esos campos participó el CIDHAL.

El intercambio entre el colectivo bostoniano y la asociación civil de Cuernavaca fue benéfico para ambas partes. Por un lado, para el CIDHAL significó la inyección de recursos e insumos para realizar sus actividades editoriales y de servicios de salud. Además, las activistas de Cuernavaca encontraron una plataforma global en la que entraron en contacto con las redes internacionales del movimiento por la salud de las mujeres. Más importante aún, el libro *Our Bodies, Ourselves* fue un recurso casi inagotable para impartir talleres y para elaborar materiales de divulgación.

Por otro lado, el colectivo estadounidense también se benefició de la colaboración con el CIDHAL. Además de contactos con otros grupos feministas latinoamericanos, el BWHBC consolidó la proyección internacional de su trabajo con la cooperación con el CIDHAL. Swenson considera que les ayudó a construir una “perspectiva global” en sus proyectos, algo muy difícil en el activismo estadounidense que suele ser tan etnocéntrico.¹⁰¹⁰ Norsigian afirma que el contacto con el CIDHAL les permitió, por un lado, profundizar en el análisis interseccional de género y, por otro, en la importancia del trabajo de base, más allá de la transformación de las instituciones.¹⁰¹¹

Bajo la impronta de su fundadora, el CIDHAL tenía una vocación global desde su constitución. Hollants, una intelectual católica cosmopolita, creó al CIDHAL en el seno de las redes tercermundistas internacionales. Como sucedió en el eje de la reforma eclesial, parte sustancial del quehacer del CIDHAL era su diálogo con activistas estadounidenses. Esta peculiar identidad del centro de Cuernavaca, a caballo entre el Primer y el Tercer Mundo, permitió que BWHBC encontrara uno de los interlocutores más adecuados para sus proyectos latinoamericanos durante los setenta y ochenta.

¹⁰¹⁰ Entrevista con Judy Norsigian y Norma Swenson.

¹⁰¹¹ Entrevista con Judy Norsigian y Norma Swenson.

Esta fecunda colaboración, que se prolongó durante la década de los noventa, no estuvo carente de las tensiones básicas del feminismo de la Guerra Fría. Como sucedió en otras latitudes, temas como la homosexualidad, la masturbación y el aborto fueron considerados una agenda estadounidense, supuestamente irrelevante para los contextos culturales locales y ajena a los intereses de las mujeres del Tercer Mundo. Los esfuerzos por proponer la discusión de estos temas fueron percibidos como un imperialismo cultural. La postura de Betsie Hollants, al menos al inicio, fue ésta.

El ejercicio de traducción de un libro como *Our Bodies, Ourselves* puso en el centro estas tensiones en México y en el mundo. La adaptación al público mexicano y latinoamericano del texto señero del movimiento de la salud de las mujeres requirió el balance y negociación de agendas. Como se ha visto, hay muchas razones por las cuales el proyecto de un “OBOS mexicano” no prosperó. No obstante, productos derivados de esta obra sí vieron la luz gracias a la tenacidad de las activistas del CIDHAL y la visión global del colectivo bostoniano. A pesar de la importancia que tuvo CIDHAL para la historia internacional de *Our Bodies, Ourselves*, su protagonismo ha sido invisibilizado en los recuentos sobre el tema. Este capítulo intenta, entre otras cosas, subsanar ese vacío historiográfico.

Conclusiones generales

Epílogo

Desde la década de los ochenta, la polarización social derivada de conflictos relacionados con la religión no ha hecho sino crecer. La violencia discursiva y real de este fenómeno global es evidente en el propio concepto acuñado para describirlo: *guerras culturales*. En el caso latinoamericano, los principales campos de batalla de estas guerras son la familia, la escuela y los cuerpos de las mujeres. El activismo de grupos religiosos con sofisticadas campañas y estrategias transnacionales en contra de la ahora llamada *ideología de género*, un escurridizo concepto militante que rechaza que las diferencias sexuales sean un constructo sociocultural, histórico y mutable, tiene una vitalidad inédita en México y la región, configurando un nuevo escenario político en el que las etiquetas derecha e izquierda han perdido su sentido tradicional.

Aunque se trata de actores que no tienen la misma presencia mediática que los que combaten la *ideología de género*, los grupos feministas católicos permanecen activos en México. Aún más, respecto a sus orígenes en la década de los setenta, objeto del estudio de esta tesis, el mapa del activismo feminista católico se ha complejizado y diversificado. Hoy los grupos feministas católicos, aunque comparten referentes y raíces, están enfocados en diversas causas sociales. En general, sería más preciso ahora hablar de grupos feministas cristianos, puesto que la mayoría ha abrazado una perspectiva ecuménica, o incluso de grupos feministas religiosos.

En primer lugar, habría que comenzar diciendo que el centro protagonista del proceso histórico aquí estudiado, el CIDHAL, se mantiene activo en la ciudad de Cuernavaca. Como se ha visto, su agenda y discurso se ha secularizado completamente desde los ochenta, pero su activismo e incidencia social no han perdido fuerza. En las últimas décadas, el CIDHAL se ha dedicado a la promoción de los derechos políticos de las mujeres. Según manifiestan, su misión actual es “contribuir como institución sólida a la equidad

de género como eje del mejoramiento de la calidad de vida, a través de servicios de salud, educación, comunicación e información, estimulando la participación ciudadana y el respeto a los derechos humanos”.¹⁰¹²

Otros dos grupos que aparecen en esta tesis, a saber, Mujeres para el Diálogo y Católicas por el Derecho a Decidir, también están activos actualmente. De hecho, estas asociaciones, consagrada la primera a las mujeres de sectores populares y la segunda a los derechos sexuales y reproductivos, representan dos tipos de feminismo católico que alguna vez convergieron en un mismo lugar, el CIDHAL de los setenta y los ochenta, pero que posteriormente se separaron.

Como se vio, Mujeres para el Diálogo surgió en el marco del movimiento de ordenación de mujeres durante la década de los setenta. En un inicio, se trató de un grupo mexicano-estadounidense que se propuso promover la causa de la liberación de las mujeres entre los teólogos de la liberación y los obispos. Con la participación de Itziar Lozano, Marie-Noëlle Monteil, María Pilar Aquino y Leonor Aída Concha pronto cambió de vocación y se centró en las luchas de mujeres mexicanas de sectores populares. Leonor Aída Concha, religiosa chihuahuense del Servicio Social, la congregación fundada por Ymelda Tijerina, permanece hasta la fecha a la cabeza de esta organización señera del feminismo popular mexicano.¹⁰¹³ La participación de Mujeres para el Diálogo en la organización comunitaria de campesinas, indígenas y colonas, en estrecha cercanía con las Comunidades Eclesiales de Base, ha sido destacada en las últimas tres décadas.¹⁰¹⁴ Junto con Itziar Lozano, Leonor Aída Concha fue condecorada por el gobierno de la Ciudad de México en

¹⁰¹² CIDHAL, “Misión”.

¹⁰¹³ Cfr. ESPINOSA, *Cuatro vertientes*, p. 245.

¹⁰¹⁴ Cfr. MUJERES PARA EL DIÁLOGO, “Quiénes somos”. Mujeres para el Diálogo ha sido un foro trascendental para la historia del feminismo latinoamericano. Conceptos fundamentales para el movimiento feminista contemporáneo, como el de *feminicidio* (Lagarde en 1994), fueron acuñados en sus publicaciones. Cfr. MONÁRREZ, *Trama de una injusticia*, p. 25.

2006¹⁰¹⁵ y se mantiene hoy activa en los foros nacionales del catolicismo progresista.

Por otro lado, Católicas por el Derecho a Decidir se ha constituido en el rostro más visible de la disidencia feminista católica de México centrada en los derechos sexuales y reproductivos. La organización madre, la estadounidense Catholics for Free Choice, también se mantiene activa bajo el nuevo nombre de Catholics for Choice.¹⁰¹⁶ Los capítulos nacionales de la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir se han multiplicado, logrando presencia en Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, El Salvador, Nicaragua, Paraguay, Perú, República Dominicana y, por supuesto, México.¹⁰¹⁷ Después de un breve periodo inicial bajo la dirección de Sara Hudson, el capítulo mexicano de Católicas por el Derecho a Decidir ha estado encabezado desde 1994 por María Consuelo Mejía. En este cuarto de siglo de existencia, Católicas por el Derecho a Decidir ha impulsado campañas mediáticas para promover la libertad de conciencia entre la población católica en materia sexual y reproductiva, pero también ha defendido los derechos de las víctimas de abuso sexual por parte de clérigos y ha publicado varias encuestas de opinión de la población católica mexicana. Recientemente, Mejía fue condecorada por el Senado de la República.¹⁰¹⁸

El movimiento católico de ordenación de mujeres también permanece activo, sobre todo en Estados Unidos y Europa. Sin embargo, desde finales de la década de los noventa se ha escindido entre quienes optaron por ser ordenadas sin la aprobación de la curia romana y quienes siguen cabildeando para que la jerarquía eclesiástica reconozca la posibilidad de que las mujeres pueden ser ordenadas. La asociación más representativa del primer grupo es Roman Catholic Womenpriests y la del segundo es Women's Ordination Conference, la misma agrupación con la que Hollants colaboró.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁵ SECRETARÍA DE LAS MUJERES, "Galardonadas con la Medalla Omecíhuatl".

¹⁰¹⁶ CATHOLICS FOR CHOICE, "About our Work".

¹⁰¹⁷ Cfr. RED LATINOAMERICANA DE CATÓLICAS POR EL DERECHO A DECIDIR, "Quiénes somos".

¹⁰¹⁸ Cfr. SENADO DE LA REPÚBLICA, "Para María Consuelo Mejía Piñeros".

¹⁰¹⁹ Cfr. RONAN, "Ethical Challenges", pp. 159-160.

Recientemente, en agosto de 2016, el papa Francisco estableció la Comisión de Estudio sobre el Diaconado de Mujeres para explorar la posibilidad de que las mujeres católicas pudieran acceder al primer orden clerical.¹⁰²⁰ Aunque dicha medida fue criticada por la Women's Ordination Conference y otras organizaciones feministas católicas por excluir la posibilidad de la ordenación para el presbiterado, ocasionó que el movimiento cobrara nueva visibilidad mediática.

En el caso mexicano, después del episodio de colaboración entre el CIDHAL y la Women's Ordination Conference, no parece haber arraigado un movimiento de ordenación de mujeres en la Iglesia católica, al menos de forma organizada y con presencia pública. Iglesias protestantes históricas como la luterana y la anglicana sí han ordenado mujeres en el país, pero no ha representado un conflicto porque el asunto estaba zanjado desde décadas atrás en los respectivos órganos de decisión. Otro tanto se puede decir de instituciones como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, una institución surgida en Estados Unidos en el marco del movimiento de diversidad sexual y establecida en México en la década de los ochenta.¹⁰²¹ Es en otras denominaciones donde la ordenación de mujeres es una lucha vigente y fruto de tensiones, como en la Iglesia presbiteriana.¹⁰²²

La teología feminista, en tanto disciplina académica, quizá sea la dimensión del feminismo católico que más se ha consolidado institucionalmente en las últimas dos décadas en México. En ello, han destacado dos instituciones: la Comunidad Teológica de México y la Universidad Iberoamericana. La Comunidad Teológica de México, una institución ecuménica que resultó de la alianza de los seminarios bautista, anglicano, metodista y luterano, y en la que también participan católicos críticos, ofrece hoy cursos, diplomados y una maestría sobre teología y

¹⁰²⁰ Cfr. McELWEE, "Francis institutes commission".

¹⁰²¹ Cfr. BÁRCENAS, "De los homosexuales", p. 107.

¹⁰²² El caso de Amparo Lerín es paradigmático del caso presbiteriano. Cfr. CONDE, "Mujeres ministras", pp. 49-50.

estudios de género.¹⁰²³ La Universidad Iberoamericana, institución jesuita, alberga hoy en su campus Ciudad de México a la Cátedra de Teología Feminista ‘Carmen Montull Vallés’, cuyos orígenes están en la Asociación Mexicana de Reflexión Teológica Feminista.¹⁰²⁴ La Iberoamericana ofrece hoy un diplomado sobre teología feminista, un Doctorado en Estudios Críticos de Género en el que la teología y los estudios sobre religión son uno de los ejes académicos y organizó recientemente el I Congreso Continental de Teología Feminista.¹⁰²⁵ Mención aparte merece el Colectivo de Teólogas e Investigadoras Feministas de México, que desde hace cuatro años publica *Sofías. Revista Interdisciplinar de Teología Feminista* y que también ofrece un diplomado sobre teología feminista.¹⁰²⁶ Aunque independientes entre sí, estos espacios de reflexión teológica suelen desenvolverse en redes compartidas y es frecuente que sus colaboradoras participen en más de un grupo.

Reflexiones finales

Las contribuciones de esta investigación son de diversa índole. En primer lugar, se reconstruye la trayectoria de actores individuales y colectivos y sus redes a partir de fuentes caracterizadas por su diversidad y su dispersión. Toda investigación histórica selecciona fuentes documentales y las dispone en una nueva serie sobre la cual articula su narrativa, constituyendo un archivo en el acto mismo de escribir historia. Este archivo del *feminismo católico* conformado a lo largo de 5 años podrá ser sustento de futuras investigaciones y análisis.¹⁰²⁷

La segunda aportación general de esta tesis estriba en la forma como complejiza las narrativas históricas establecidas del feminismo y del catolicismo latinoamericanos. Tanto el feminismo como el catolicismo tienen

¹⁰²³ Cfr. COMUNIDAD TEOLÓGICA DE MÉXICO, “Academia”.

¹⁰²⁴ Entrevista con Lucila Servitje.

¹⁰²⁵ RENDÓN, “La IBERO”.

¹⁰²⁶ TEÓLOGAS E INVESTIGADORAS FEMINISTAS DE MÉXICO, “Sofías”.

¹⁰²⁷ Véase la Adenda 2 para una reflexión sobre las fuentes y acervos.

discursos historiográficos consolidados que dan cuenta de los escenarios y actores relevantes de su pasado reciente en México y Latinoamérica. Esta investigación pone en conversación ambas historiografías, las complementa y, en ocasiones, las confronta y reconfigura al poner en escena acontecimientos y actores ignorados.

Respecto a la historia del feminismo de la llamada *segunda ola*, considero que mi tesis hace evidente la heterogeneidad constitutiva del movimiento. A lo largo de estas páginas, demuestro cómo el activismo religioso disidente fue parte sustancial de lo que comúnmente es considerado como un movimiento secular e incluso antirreligioso. En primer lugar, sumo actores individuales y colectivos que habían sido totalmente ignorados —o reducidos a una participación marginal— en la narrativa historiográfica del feminismo mexicano y latinoamericano. En segundo lugar, propongo procesos y movimientos del catolicismo como parte del origen y desarrollo del feminismo latinoamericano, específicamente de su vertiente popular.

La constitución de una disidencia feminista al interior del catolicismo se explica aquí por dos vías: por un lado, como una influencia externa en la que el discurso feminista permea a la institución; por otro lado, como el resultado de procesos históricos endógenos al catolicismo. Así, el tercermundismo católico surgido en las redes de cooperación para el desarrollo, el espíritu de renovación y modernización conciliar derivado del Vaticano II y su aplicación en Latinoamérica, y la organización comunitaria ligada a la teología de la liberación se postulan como factores a considerar en la emergencia del movimiento latinoamericano de liberación de las mujeres.

La investigación realizada enfatiza la diversidad de discursos que componían el feminismo de la época. El movimiento feminista estaba constituido por grupos y activistas de diverso signo ideológico y con distintas agendas, tales como las feministas que reivindicaban los derechos de las mujeres en tanto individuos y las feministas que asumían a las mujeres de sectores populares como sujeto colectivo de lucha. Si bien todos los actores

convergían en algunos puntos compartidos, otros, como los referentes a la sexualidad y la reproducción, eran motivo de tensión, conflicto y negociación. El propio feminismo católico estaba atravesado por distintos discursos que dan pie a subtipos del movimiento, pudiendo hablarse de corrientes liberales y corrientes tercermundistas al interior.

La tesis también propone implícitamente una nueva cronología del feminismo latinoamericano. La fundación de centros, la publicación de revistas y la celebración de encuentros internacionales del feminismo católico documentados en esta investigación permiten añadir nuevos hitos en la historia del feminismo. Aún más, acontecimientos usualmente considerados fundamentales en la historia del feminismo de la región, como la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer de 1975 o los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe, son aquí revisados para poner de relieve la participación de activistas católicas. Un dato tan simple como la refundación del CIDHAL en un centro consagrado al movimiento de las mujeres en el año de 1969 permite datar de manera más temprana el inicio del feminismo latinoamericano, comúnmente considerado en la historiografía del tema como algo propio de la década de los setenta. En el mismo sentido, se contribuye a relativizar la importancia del movimiento estudiantil de 1968 y a visibilizar otros campos que fueron terreno fértil para el surgimiento del feminismo, algunos tan insospechados como las redes transnacionales del catolicismo crítico.

De manera indirecta, esta tesis también pone de relieve algunas de las limitaciones de historiar el feminismo en *olas*. Desde sus inicios finales de los sesenta, fecha en la que comúnmente se considera que inicia el feminismo de la *segunda ola*, el feminismo católico latinoamericano consideró que las opresiones de género estaban estructuralmente ligadas a las opresiones de clase y del colonialismo. Bajo el influjo de la teología de la liberación, en la que las categorías de análisis derivadas del marxismo y de la teoría de la dependencia ocupaban un lugar preponderante, el feminismo católico latinoamericano constituyó como sujeto colectivo de la liberación a las mujeres

de sectores populares. Incluso en las vertientes más liberales del feminismo católico, centradas en los derechos de las mujeres en tanto individuos bautizados, la dimensión ligada a la justicia social y económica era fundamental. Así, el análisis interseccional, considerado usualmente como una de las características del feminismo de la *tercera ola*, está presente en el feminismo católico latinoamericano desde finales de los sesenta.

La tercera aportación general de la tesis está en su enfoque transnacional. Tanto en la historiografía del feminismo, como en la del catolicismo, incluida la de la teología de la liberación, están consolidadas narrativas localistas que sólo consideran el marco latinoamericano para el análisis. Cuando actores estadounidenses aparecen en estos recuentos, generalmente es para identificar una influencia o relación unívoca. De alguna forma, el discurso tercermundista y latinoamericanista, con sus propios mitos de origen, han dado forma también a estas narrativas historiográficas. Por el contrario, esta investigación pone énfasis en las redes de colaboración y en la relación dialógica entre grupos de activistas estadounidenses y grupos latinoamericanos. El análisis de esta tesis muestra cómo hasta los discursos más localistas son producto del intercambio transnacional.

Cada capítulo de esta tesis estudia la trayectoria del CIDHAL en relación con algún o algunos grupos estadounidenses. En buena medida, esto se explica por la propia naturaleza del centro de Cuernavaca, liderado por mujeres cosmopolitas y surgido en las redes internacionales de cooperación para el desarrollo. Como el CIF-CIDOC del que surgió, el CIDHAL fue concebido como un centro intercultural que se situaba en el entrecruce de dos mundos. Sin embargo, estudiar un centro como el CIDHAL a la luz de sus intercambios internacionales también permite considerar bajo una nueva luz la historia del feminismo y del catolicismo progresista. Aunque encuentros internacionales tales como la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer de la ONU o el seminario fundacional de Mujeres para el Diálogo fueron foros en los que frecuentemente chocaron los grupos estadounidenses y los

grupos latinoamericanos, las agendas y los discursos resultantes fueron síntesis novedosas producto de la colaboración y la negociación. Asimismo, los grupos estadounidenses en esta investigación han servido como contrapunto para la caracterización del feminismo católico latinoamericano. Las especificidades del activismo del CIDHAL surgen en la tesis en su contraste no sólo con grupos feministas seculares, sino con los grupos feministas católicos de Estados Unidos.

El propio feminismo católico es un discurso transnacional. La teología de la liberación latinoamericana, en sí misma un producto transnacional incomprensible sin los centros académicos europeos, fue determinante para la conformación de la teología feminista estadounidense.¹⁰²⁸ A su vez, el catolicismo radical, la teología feminista y los recursos de las Iglesias católicas estadounidense y canadiense fueron fundamentales para el surgimiento del feminismo católico latinoamericano. Se trata, por lo tanto, de un camino de dos vías donde no existen *influencias* unilaterales, sino procesos mutuamente determinados.¹⁰²⁹ El feminismo, no pocas veces estudiado de manera errónea como una especie de “exportación” norteamericana, es un discurso y un movimiento que *viaja*, se articula en las condiciones locales, se retroalimenta de un espacio a otro y se configura como movimiento transnacional.¹⁰³⁰ En términos geográficos, el proceso histórico del feminismo católico muestra también la estrecha conexión entre las sociedades mexicanas, estadounidense y canadiense, enfatizando la cohesión de Norteamérica.

Quizá el valor más grande una investigación sea las preguntas que posibilita y las nuevas vías de estudio que abre. Espero que mi tesis sienta las bases para futuros estudios históricos y de ciencias sociales que profundicen en el análisis de los procesos documentados y aten los cabos que han quedado sueltos —que no son pocos.

¹⁰²⁸ Cfr. RUETHER, *Liberation theology*, p. 95 y ss.

¹⁰²⁹ Cfr. JOSEPH, LEGRAND, y SALVATORE, *Close Encounters*, pp. 8–10.

¹⁰³⁰ DAVIS, *The making of our bodies, ourselves*, p. 10.

En el campo de la historia, el feminismo católico podría estudiarse en el futuro en su relación estrecha con otros movimientos sociales católicos como las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y organizaciones indígenas. Con nuevos acervos documentales y con la realización de suficientes entrevistas, podría documentarse con mayor profundidad de qué forma las CEBs hicieron las veces de propedéutico feminista para muchos de los liderazgos de mujeres que ahí florecieron. Asimismo, queda como tarea para futuras investigaciones rastrear con detalle la relación entre el feminismo católico aquí estudiado y los feminismos indígenas. Esto resultará especialmente relevante en el caso de Chiapas, en el que la insurgencia zapatista tiene en el catolicismo popular y de izquierda una de sus raíces. El papel de religiosas dominicas de la Presentación, del Verbo Encarnado y de las consagradas de la Congregación del Divino Pastor, además de Mujeres para el Diálogo, mostraría las muchas conexiones que existen entre ambos movimientos. En otro punto del espectro político, también valdría la pena estudiar las posibles vías de relación entre los grupos feministas católicos y los sectores más progresistas del Partido Acción Nacional en la época. En específico, pienso en los liderazgos de mujeres en el Movimiento Social Demócrata Cristiano, una disidencia panista que arraigó particularmente en el norte del país durante los sesenta.¹⁰³¹

Otro futuro estudio histórico posible es el del análisis comparativo entre los feminismos católicos de la *primera* y *segunda* olas. Para el caso latinoamericano, se podrían trazar las continuidades discursivas entre ambas olas estudiando casos como el del *Feminismo cristiano* de Laura Correa de Bustos (Montevideo, 1907)¹⁰³² y el de la Liga de Mujeres Ibéricas e Hispanoamericanas de la mexicana Elena Arizmendi en la década de los veinte.¹⁰³³ Una de las posibles conclusiones de ese análisis comparativo sería la persistencia de un discurso de particularismo cultural que busca un feminismo apropiado para el contexto latinoamericano, distinto del feminismo anglosajón, y en el que se asume que el catolicismo es parte de esa identidad

¹⁰³¹ Cfr. GUERRERO, *Una generación desconocida*.

¹⁰³² Cfr. LAVRÍN, *Women, Feminism, and Social Change*, p. 36.

¹⁰³³ Cfr. CANO, *Se llamaba Elena Arizmendi*, p. 158.

cultural específica. En una escala global, la actividad política de la francesa Marie Maugeret (1844-1928), mostraría cómo también en otras latitudes el feminismo católico se trenza con el nacionalismo y la desconfianza del modelo anglosajón liberal.¹⁰³⁴

Además de estos estudios históricos, la investigación realizada abre vías también en otros campos de las ciencias sociales. En las entrevistas realizadas es posible ver una riqueza testimonial que da material suficiente para estudios especializados sobre memoria colectiva. Cada testimonio, puesto en su debido marco social, es decir, contextualizado y contrastado con otros testimonios y documentos, permite su objetivación.¹⁰³⁵ El estudio de la memoria colectiva de este proceso permitiría poner en el centro las tensiones identitarias entre catolicismo y feminismo en los actores individuales y colectivos. En otras palabras, se podría historizar la *identidad feminista católica*, evidenciando las condiciones que permitieron su surgimiento, así como las continuidades y rupturas en su desarrollo.

Esto es especialmente relevante puesto que algunas de las organizaciones estudiadas han emprendido sus propios proyectos de memoria institucional. Por ejemplo, el CIDHAL tiene al menos tres libros que pueden ser considerados textos de memoria institucional: uno consagrado a Betsie Hollants, otro a la trayectoria de la institución y el último a la historia de sus publicaciones.¹⁰³⁶ Católicas por el Derecho a Decidir no sólo ha editado textos de memoria institucional,¹⁰³⁷ sino que se ha erigido en promotor de la memoria colectiva del feminismo católico. De la mano de la asociación civil Documentación y Estudio de Mujeres (DEMAC), ha organizado concursos de escritura autobiográfica que derivan en publicaciones de memorias de mujeres

¹⁰³⁴ Cfr. COMISKEY, "Joan of Arc's", pp. 20-24; HAUSE y KENNEY, "The Development", pp. 11-30.

¹⁰³⁵ Me refiero al proceso de *encuadramiento de la memoria colectiva*, cfr. POLLAK, *Memoria*, p. 25.

¹⁰³⁶ LOMELÍN, *Recreando la huella*; SUÁREZ y VAN REMMEN, *Hacia una nueva cultura feminista*; y VÉLEZ TAPIA *et al.*, *El movimiento de mujeres*.

¹⁰³⁷ CATÓLICAS POR EL DERECHO A DECIDIR, *Católicas por el Derecho a Decidir. 20 años*; y VASSALLO, SOARES y LOZANO, *Una historia para contar*.

que narran cómo vivieron las opresiones religiosas y cómo se liberaron de ellas.¹⁰³⁸

En el campo teológico también se abre puerta a nuevas investigaciones a partir de esta tesis. Los textos y trayectoria de Iván Illich y Betsie Hollants son una mina inexplorada para nutrir la reflexión eclesiológica contemporánea. En particular, los campos sobre la misionología, la liturgia y el gobierno de la Iglesia podrían verse beneficiados de los procesos que aquí se documentan. Por otra parte, hace falta profundizar en el análisis de los contenidos de teología feminista latinoamericana que de forma pionera aparecieron en las publicaciones y las memorias de encuentros que en esta tesis se consignan. Se trata de una tarea que sobrepasa a los objetivos de esta tesis, dedicada a documentar un proceso histórico, pero que sin duda permitiría ver con más cuidado de qué forma cierto tipo de teología de la liberación fue asimilando el discurso de género. Por el momento, queda claro que fue fundamental la lectura en México y Latinoamérica de teólogas como Elisabeth Schüssler Fiorenza y Rosemary Radford Ruether, cuyas primeras traducciones al español aparecieron en las publicaciones del CIDHAL.

En los estudios de género, podría ser provechoso explorar a detalle las conexiones entre el feminismo católico latinoamericano y los feminismos decoloniales. Existen convergencias discursivas tales como el énfasis culturalista en las peculiaridades sociohistóricas latinoamericanas, la articulación de las mujeres de la región como sujetos colectivos y la denuncia del eurocentrismo de modelos supuestamente universales de derechos humanos. Aún más, como ha notado Sylvia Marcos, existen importantes coincidencias entre los postulados de Illich en *El género vernáculo*, una obra severamente criticada por académicas feministas cuando apareció a principios de los ochenta, y los feminismos indígenas contemporáneos.¹⁰³⁹ Esta línea daría pie a estudios teóricos de género en los que se profundice en la relación entre el modelo civilizatorio capitalista occidental y el orden de género de la

¹⁰³⁸ Por ejemplo, vd. AGUILAR *et al.*, *Mujeres latinoamericanas: religión, espiritualidad, pecado, cuerpo y sexualidad*.

¹⁰³⁹ Cfr. MARCOS, "El Género vernáculo",

modernidad, caracterizada por el binarismo y la heteronormatividad, en la línea de María Lugones.¹⁰⁴⁰

El proceso histórico estudiado también da pie a reflexiones en el campo de estudios sobre la sociología de las religiones. En específico, la historia del feminismo católico en México ofrece un ejemplo histórico sobre el cual ensayar teorías sobre la secularización. Un estudio al respecto arrojaría quizá que el feminismo católico puede ser entendido como fruto de la secularización en dos sentidos: en primer lugar, como resultado de la *secularización interna* de las instituciones religiosas; en segundo lugar, en perspectiva diacrónica, como el paulatino desplazamiento del discurso religiosos y su sustitución por el lenguaje de los derechos humanos.

La secularización puede ser definida como la “manifestación de la modernidad en el ámbito religioso”¹⁰⁴¹, un proceso histórico con distintas características según la región, que está ligada —no causalmente— al capitalismo industrial y que, ante todo, propicia la diferenciación estructural de la sociedad.¹⁰⁴² Este proceso social propicia una especie de secularización interna en las religiones o, mejor dicho, un cambio religioso. La secularización no puede ser entendida de manera estrecha como la simple desaparición de lo religioso de la vida social,¹⁰⁴³ sino como una transformación que hace a las religiones más horizontales, racionalizadas, eclécticas y tendientes a privilegiar el bienestar personal.¹⁰⁴⁴ La constitución de una disidencia feminista al interior del catolicismo, en la que los referentes simbólicos son reinterpretados y reapropiados en franca divergencia con las autoridades institucionales, es en este sentido parte del cambio religioso de la Iglesia católica.

Por otra parte, en un sentido diacrónico, es indudable que en la historia del activismo del CIDHAL hay una progresiva sustitución de la gramática

¹⁰⁴⁰ Cfr. LUGONES, “Colonialidad y género”.

¹⁰⁴¹ BLANCARTE, “Religión y sociología”, p. 77.

¹⁰⁴² Cfr. TSCHANNEN, “The Secularization Paradigm”, p. 400.

¹⁰⁴³ Cfr. HADDEN, “Desacralizing Secularization Theory”, pp. 14–15.

¹⁰⁴⁴ Cfr. DOBBELAERE, *Secularización*, pp. 67–68.

religiosa por una secular. El centro de Cuernavaca surgió en un marco eminentemente eclesiástico pero poco a poco fue sustituyendo sus redes de activismo y sus discursos hasta relacionarse sólo tangencialmente con el catolicismo crítico. Los choques y diferencias generacionales de las colaboradoras que aparecen a lo largo de estas páginas pueden ser comprendidos como parte del proceso de secularización. No en balde, la transformación del CIDHAL coincide con el perfil de sus dirigentes y colaboradoras: en la medida en que Betsie Hollants y las colaboradoras de su generación se retiraron, la agenda de la asociación de Morelos se consagró al feminismo popular y al movimiento de salud de las mujeres, secularizándose durante la década de los ochenta. La evolución del CIDHAL coincide con la de otros grupos mexicanos y latinoamericanos surgidos en el seno del catolicismo crítico. Hacia mediados de los ochenta, debido a la persecución por parte de autoridades eclesiásticas y a la consolidación de lo que ha sido llamado el *invierno eclesial*, en contraste con la *primavera* renovadora del Concilio Vaticano II, muchos grupos católicos críticos se transformaron en organismos no gubernamentales de defensa de derechos humanos.¹⁰⁴⁵

No obstante, este proceso de secularización no debe ser confundido con un declive de la religión. Contrario a lo que algunos sociólogos pronosticaron,¹⁰⁴⁶ lo religioso no ha desaparecido de la vida pública. El activismo religioso de todo signo ideológico goza de cabal salud. Varios autores coinciden en hablar del ‘retorno’ o ‘regreso’ de lo religioso a la esfera pública a partir del último cuarto del siglo XX; más aún, según algunos, esta “restauración [...] puede —y debe— ser vista como parte del proceso de democratización”.¹⁰⁴⁷ Casanova, por ejemplo, sostiene que se trata de una *desprivatización religiosa*, pues el confinamiento de la religión a la esfera privada es una configuración histórica propia del liberalismo, hoy en crisis, y

¹⁰⁴⁵ Cfr. MACCISE, *En el invierno eclesial*, p. 13. En 1984, la Congregación de la Doctrina de la Fe condenó el uso de categorías marxistas en la teología de la liberación y comenzó una implacable persecución, hostigamiento y silenciamiento de sus más prominentes expositores. Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Libertatis nuntius”.

¹⁰⁴⁶ Cfr. BRUCE, *God is Dead. Secularization in the West*, pp. 5–30.

¹⁰⁴⁷ LOAEZA, *La restauración*, p. 11.

no un requisito universal de la secularización, de la democracia y, en general, de la modernidad.¹⁰⁴⁸ Un argumento similar es desarrollado por Joan Scott en su análisis sobre las polémicas del velo y el Islam en Francia, en donde evidencia que, detrás de ciertos discursos que apelan al laicismo e incluso a la equidad de género, se perpetúa un orden excluyente.¹⁰⁴⁹ Se trata de ideas que han enfrentado críticas importantes,¹⁰⁵⁰ pero que sin duda abren camino para interesantes reflexiones sobre el activismo religioso, su vigencia y su paradójica modernidad.

¹⁰⁴⁸ CASANOVA, "Rethinking secularization", p. 8; CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, p. 214. De Casanova también resulta útil para los fines de esta investigación la categoría de *feminismo interno* como corriente interna de las instituciones religiosas, incluida la Iglesia católica, que es crítica tanto con los postulados tradicionales de género de las religiones, como con el Estado liberal y el feminismo secular. CASANOVA, "Religion, politics and gender equality", p. 1.

¹⁰⁴⁹ Cfr. SCOTT, *The Politics of the Veil*, pp. 95 y ss.

¹⁰⁵⁰ Vide BLANCARTE, "Por qué la religión".

Adenda 1. Diccionario de organizaciones y personajes

Organizaciones y otras siglas

ALPRO	Alianza para el Progreso. Programa estadounidense de cooperación para el desarrollo de América Latina activo en la década de los sesenta, fundado por John F. Kennedy en 1961.
BWHBC	<i>Boston Women's Health Book Collective</i> . Colectivo de Boston del Libro de Salud de las Mujeres. Organización estadounidense señera del feminismo de la segunda ola y del movimiento de salud de las mujeres. Publicaron OBOS a finales de los sesenta. Apoyaron proyectos de traducción y adaptación del contenido de OBOS a diversas lenguas y contextos. Entre dichos proyectos, se encuentran varios con el CIDHAL en la década de los setenta, ochenta y noventa.
CDD	Católicas por el Derecho a Decidir, primero nombrada Católicas por el Derecho a Escoger. Rama latinoamericana de CFC que surgió a mediados de los ochenta bajo el impulso de Sylvia Marcos y Cristina Grela.
CDF	Congregación para la Doctrina de la Fe. Dicasterio de la curia romana encargado de custodiar la ortodoxia en la Iglesia católica. Institución sucesora del Santo Oficio.
CEBs	Comunidades Eclesiales de Base
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano. Fundado en 1955.
CEM	Conferencia del Episcopado Mexicano
CENFI	<i>Centro de Formação Intercultural</i> . Centro de Formación Intercultural. Sede lusófona del CIF fundada en Anápolis y posteriormente mudada a Petrópolis. Fue encabezada en un principio por fray John Vogel, OFM. A mediados de los sesenta fue transferido al episcopado brasileño. Hoy sigue activo como parte del Centro Cultural Misionario de la Conferencia de Obispos de Brasil.
CFC	<i>Catholics for a Free Choice</i> , hoy <i>Catholics for Choice</i> . Organización católica estadounidense fundada en 1974. Se trata del grupo más relevante en la disidencia católica en materia sexual y reproductiva. Hacia mediados de los ochenta, se expandió hacia América Latina, promoviendo la creación de capítulos locales de Católicas por el Derecho a Decidir. Desde finales de la década de los setenta y hasta 2007 estuvo encabezada por Frances Kissling.
CIC	Centro de Investigaciones Culturales. Asociación civil fundada en Cuernavaca en 1961 para las actividades del CIF en México. Fue disuelta en 1967.
CICOP	<i>Catholic Inter-American Cooperation Program</i> . Programa de Cooperación Católica Interamericana. Foro anual celebrado en Estados Unidos entre

	1964 y 1973 al que acudían prelados, académicos, líderes sociales y políticos latinoamericanos y estadounidenses para discutir temas centrales del catolicismo y desarrollo en la región. Fue fundado por Considine y apoyado por Cushing como una alternativa al CIF.
CIDAL	Véase <i>CIDHAL</i> .
CIDHAL	Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina. Asociación civil fundada en Cuernavaca en 1961 y que se mantiene activa hoy en día. Bajo las siglas CIDAL, tuvo los siguientes nombres: Centro de Información para el Desarrollo de América Latina (1961), Centro de Investigaciones para el Desarrollo de América Latina (1961) y Coordinación de Iniciativas para el Desarrollo de América Latina (1962-1974). Fue parte del conglomerado del CIF-CIDOC, encabezada primero por Stancioff y después por Hollants, quien la reconvirtió en una de las primeras asociaciones feministas de Latinoamérica en 1969.
CIDOC	Centro Intercultural de Documentación. Asociación civil de Cuernavaca fundada en 1962 y disuelta en 1976. Formaba parte del conglomerado del CIF y, a partir de 1967, se convirtió en el núcleo del resto de las asociaciones. En 1971 Illich renunció a sus cargos directivos en el CIDOC, centro que quedó encabezado por su directora, Borremans. En 1976 clausuró y su acervo fue donado a El Colegio de México.
CIF	<i>Center for Intercultural Formation</i> . Centro de Formación Intercultural. Fundado en 1960 y disuelto formalmente en 1973. Organización con sede en Nueva York y en cuyo patronato participaban directivos de la Universidad de Fordham y del episcopado estadounidense. Illich la encabezó desde su fundación y hasta finales de los sesenta. Se trata de la corporación madre de los centros fundados en Cuernavaca y Brasil. A partir de 1967, quedó reducido a un centro gestor de donaciones internacionales para el CIDOC.
CIP	Centro de Investigaciones Pastorales. Grupo de corta vida formado en el seno del CIF y vinculado con el ISPLA. Fue el centro de teología pastoral del episcopado de Cuernavaca. Publicó <i>CIP Documenta</i> entre 1969 y 1974.
CIRM	Conferencia de Institutos Religiosos de México, hoy Conferencia de Superiores Mayores Religiosos de México. Organismo eclesiástico que congrega a los superiores de las congregaciones, órdenes e institutos religiosos católicos en México. Fundado a finales de la década de los cincuenta. Fue fundamental en el desarrollo del catolicismo liberacionista en México. En la década de los setenta, y en colaboración con la CLAR, Tijerina y Darré impulsaron proyectos feministas católicos en el interior de la institución. El CIDHAL y la CIRM colaboraron en distintos proyectos.
CIVAC	Ciudad Industrial del Valle de Cuernavaca. Parque industrial fundado en los sesenta en Jiutepec como resultado de una coinversión del Estado y capital privado extranjero. Entre las fábricas de CIVAC se encontraba la armadora de Nissan (1966) y el laboratorio farmacéutico Syntex (1967), compañía responsable de la píldora anticonceptiva.
CLAR	Conferencia Latinoamericana de Religiosos, hoy Conferencia Caribeña y Latinoamericana de Religiosas y Religiosos. Organismo eclesiástico instituido en 1959 como foro que coordina las conferencias nacionales latinoamericanas de religiosos. En la década de los setenta, y en

	colaboración con la CIRM, Tijerina y Darré impulsaron proyectos feministas católicos en el interior de la institución. El CIDHAL y la CLAR colaboraron en diversas ocasiones. En 1973, el CIDHAL organizó para la CLAR el Seminario para la Formación de Dirigentes Latinoamericanos.
CS	Cristianos por el Socialismo. Agrupación latinoamericana fundada en 1971 en Santiago de Chile. Entre los líderes católicos mexicanos que participaron, destacan Sergio Méndez Arceo, Leonor Aída Concha, Ymelda Tijerina y José Álvarez Icaza.
EATWOT	<i>Ecumenical Association of Third World Theologians</i> . Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo. Red de teólogos y teólogas de América Latina, Asia y África fundada a mediados de la década de los setenta. En coordinación con Mujeres para el Diálogo, organizó el primer encuentro de teología sobre las mujeres en Latinoamérica (Tepeyac, 1979).
EFLAC	Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe
Hermanas, Las	Organización católica estadounidense creada en 1970 por religiosas hispanas. A lo largo de la década, se involucró en el movimiento feminista católico. Isasi-Díaz perteneció a Las Hermanas.
ICLAS	<i>Institute for Contemporary Latin American Studies</i> . Instituto para Estudios Contemporáneos de América Latina. Fundado a mediados de los sesenta como parte del CIDOC. En el seno del ICLAS se impartían seminarios especializados para los alumnos del CIDOC.
IIC	Instituto de Comunicación Intercultural. Centro de la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico fundado en 1956 por Iván Illich. Puede ser considerado un ancestro del CIF.
IMES	Instituto Mexicano de Estudios Sociales. Fundado por el matrimonio de Luis Leñero y María del Carmen Elú, demógrafos. El IMES elaboró diversos estudios para el episcopado mexicano. Durante los sesenta, documentó la transformación de valores y hábitos de la población católica de México.
ISIS	Organización no gubernamental feminista fundada por la estadounidense Marilee Karl y otras activistas en 1974. Fue diseñada como un centro de documentación global del movimiento feminista. Se dividió en varias sedes en a principios de los ochenta, entre ellas ISIS Santiago en Chile. Mantuvo proyectos de colaboración con BWHBC y CIDHAL.
ISPLA	Instituto de Estudios Pastorales en Latinoamérica. Fundado en 1964 en el seno del CIF bajo el liderazgo del padre Segundo Galilea. En 1968 cambió de nombre a Instituto Pastoral de América Latina (IPLA), mudándose a Medellín, Colombia, e incorporándose al Consejo Episcopal Latinoamericano.
ITES	Instituto de Estudios Superiores. Instituto educativo mexicano de la CIRM agregado al Instituto Pontificio <i>Regina Mundi</i> de Roma donde se ofrecía formación teológica para religiosos y religiosas. Fundado en la década de los sesenta con planteles en la Ciudad de México, Guadalajara, Monterrey y Zamora.
IWYC	<i>International Women's Year Conference</i> . Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer, celebrada en 1975 en la Ciudad de México y convocada por la Organización de Naciones Unidas.

KBI	<i>Katholiek Bureau voor Israël</i> (1936-1938). Oficina Católica para Israel. Centro de documentación, acción y propaganda contra el antisemitismo fundado en Bélgica y en cuya junta directiva participaba Hollants.
LAB	Oficina para Latinoamérica del episcopado estadounidense. Fundada en 1960 por Considine.
LCWR	<i>Leadership Conference of Women Religious</i> . Conferencia de Superiores Religiosas. Organismo eclesiástico que congrega a las líderes de las congregaciones católicas en Estados Unidos. Fundada en 1956, en la década de los setenta se convirtió en una organización fundamental para el feminismo católico. Su presidenta en 1964, Mary Luke Tobin, participó como auditora laica en el Concilio Vaticano II. Su presidenta en 1979, Theresa Kane, cobró fama mundial cuando pronunció ante el papa Juan Pablo II un discurso que reivindicaba la plena inclusión de las mujeres en la estructura eclesiástica. A partir de la primera década del 2000, la curia romana sometió a la LCWR a procesos canónicos por sus posiciones a favor del feminismo, la ordenación de mujeres y la homosexualidad.
MFC	Movimiento Familiar Cristiano
NAWR	<i>National Assembly of Women Religious</i> . Asamblea Nacional de Religiosas. Fundada en 1970 como alternativa a LCWR. Organización centrada en la renovación de la vida religiosa femenina, la solidaridad con movimientos sociales y, a partir de la mitad de la década de los setenta, el feminismo.
NCAN	<i>National Coalition of American Nuns</i> . Coalición Nacional de Monjas. Fundada en 1969 por Margaret Traxler. Organización católica estadounidense que participó en el movimiento por los derechos civiles de la población afroamericana y en el feminismo católico.
NOW	<i>National Organization of Women</i> . Organización Nacional de Mujeres. Fundada en 1966 por media centena de mujeres, entre ellas Betty Friedan. Se trata de la agrupación más representativa del feminismo liberal estadounidense. Desde 1966, contó con un Grupo Especial de Trabajo (<i>task force</i>) Ecuménico sobre Mujeres y Religión, fundado por la teóloga católica Elizabeth Farians. A principios de los setenta, NOW y CIDHAL entraron en contacto con el fin de colaborar en preparativos para la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer. En 1975 se fundó un capítulo mexicano de breve vida encabezado por Rosa María Trevit de Álvarez.
OBOS	<i>Our Bodies, Ourselves</i> , libro de BWHBC cuya primera versión data de finales de la década de los sesenta. Obra fundamental del feminismo de la segunda ola y del movimiento de salud de las mujeres.
PAVLA	<i>Papal Volunteers for Latin America</i> . Programa de voluntarios católicos para misiones de cooperación para el desarrollo y asistencia en América Latina, inspirado en los <i>Peace Corps</i> de ALPRO. Fue fundado en 1961 por Considine. En un inicio, sus miembros asistieron al CIF en Cuernavaca a ser entrenados.
PCAL	Pontificia Comisión para América Latina. Fundada en 1958.
VEMEA	Vejez en México, Estudios y Acción. Asociación civil mexicana fundada en 1984 por Betsie Hollants; dedicada a los derechos humanos de los viejos y las viejas. Activa hasta 1994.

WCC	<i>Women Church Convergence</i> . Fundada en 1977 con el nombre <i>Women of the Church Coalition</i> . Federación que agrupa a las organizaciones católicas involucradas en el movimiento feminista.
WOC	<i>Women's Ordination Conference</i> . Conferencia para la Ordenación de Mujeres. Organización católica, independiente de la jerarquía eclesiástica, que propugna por el acceso de las mujeres al ministerio ordenado en la Iglesia católica. Fue fundada en 1975 en Detroit, Estados Unidos. Se expandió globalmente en la década de los setenta, época de la colaboración con Betsie Hollants. Se mantiene activa hasta el día de hoy.

Personajes por apellido

Álvarez Icaza, José	1921-2010. Activista católico mexicano. Junto con su esposa, Luz María Longoria, copresidió el Movimiento Familiar Cristiano a nivel Latinoamérica. En calidad de representantes de dicho movimiento, participaron como auditores laicos en la última parte del Concilio Vaticano II. Fundó en 1964 el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS) en el seno del episcopado mexicano. Bajo su liderazgo, CENCOS se independizó de la jerarquía eclesiástica a finales de la década de los sesenta y se convirtió en un foro de comunicación alternativo para grupos de defensa de derechos humanos, católicos disidentes, exiliados políticos y movimientos sociales. Participó en Cristianos por el Socialismo.
Aquino, María Pilar	Ixtlán del Río, 1956. Activista y teóloga feminista de origen mexicano establecida en Estados Unidos. Fue religiosa de la Sociedad de las Auxiliadores de las Almas del Purgatorio hasta 1983. Cuando era una estudiante del ITES, participó en la fundación de Mujeres para el Diálogo en 1979. Es una de las autoras más relevantes en teología feminista latinoamericana. Actualmente, es profesora investigadora en la Universidad de San Diego.
Armas, Encarnación Padilla de	Activista de origen portorriqueño en Nueva York. Fue Directora de la División Hispana del Partido Liberal de Nueva York entre 1946 y 1962, periodo durante el cual entró en contacto con Illich vía Fitzpatrick. Administradora General del CIF durante los primeros años.
Barrios de Chúngara, Domitila	1937, Llallagua – 2012, Cochabamba. Líder obrera y feminista boliviana. Cobró fama mundial con su participación en la IWYC, donde fue considerada por los medios como la representante del movimiento popular de mujeres latinoamericano.
Borremans Baudez,	c. 1930, Congo. De origen belga, llegó a Cuernavaca poco después de la fundación del CIF para incorporarse como la bibliotecaria del conglomerado. Directora del CIDOC desde su fundación. Después de la donación del acervo del CIDOC a El Colegio de México, fue contratada

Valentine Marie Thérèse	por la Biblioteca Daniel Cosío Villegas para microfilmarse e incrementar dicho acervo a principios de la década de los ochenta. Hoy se mantiene activa en Cuernavaca en proyectos vinculados a la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
Concha, Leonor Aída	N. 1933, Chihuahua. Religiosa de las Hermanas del Servicio Social. Con estudios de Antropología en la Universidad Católica de Chile, participó en la pastoral indigenista de la Conferencia del Episcopado Mexicano. Colaboradora del CIDHAL e integrante de Cristianos por el Socialismo. Participó en la fundación de Mujeres para el Diálogo, grupo que encabeza desde la década de los ochenta. Asistió al Cuatro Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (Taxco, 1984), donde colaboró en el taller "Feminismo e Iglesias".
Considine, John J.	1897-1982. Superior General de la Sociedad Maryknoll para Misiones Extranjeras y director de la Oficina para Latinoamérica del episcopado estadounidense. Fue parte fundamental en la creación del CIF, hasta su rompimiento con Illich en 1966. Creó CICOP como foro alternativo al CIF.
Cushing, Richard James	1895, Boston – 1970, Boston. Cardenal y arzobispo de Boston entre 1944 y 1970. Ferviente anticomunista, promovió misiones en Sudamérica creando la Sociedad de Santiago. Fue uno de los principales financiadores del CIF, hasta su rompimiento con Illich en 1964. Promovió el foro de CICOP.
Daly, Mary	1928, Nueva York – 2010, Gardner. Teóloga y filósofa feminista estadounidense. Profesora de teología del jesuita Boston College. La publicación de <i>The Church and the Second Sex</i> en 1968 representó un parteaguas para el feminismo católico. En la década de los setenta rompió con el catolicismo, inaugurando la etapa 'postcristiana' de su reflexión feminista.
Darré, Jacqueline	Activista socialista, feminista y católica. Religiosa de las Dominicas del Verbo Encarnado, de origen francés y establecida en México. Líder de la Comisión de Enfermería de la CIRM, fundadora de la Escuela Vasco de Quiroga de Trabajo Social en Morelia y directora del Departamento del Servicio Médico-Social del Instituto Nacional de Cardiología. Fue parte de la junta directiva de la CIRM en los sesenta y presidenta de la Comisión de Formación y Acción Social a principios de los setenta. Formó parte del Secretariado Social Mexicano y colaboró con el CIDHAL. Junto con Tijerina, impulsó proyectos feministas al interior de la CIRM y la CLAR.
De Vries, Lini	1905, Prospect Park – 1982, Ridgewood. Enfermera y antropóloga médica nacida en Estados Unidos de ascendencia holandesa. Fue voluntaria republicana en la Guerra Civil Española, militante comunista y directora de proyectos de salud pública en Puerto Rico y Estados Unidos. En 1949 se mudó México, donde se desempeñó como Directora de Educación para la Salud de la gubernamental Comisión de Papaloapan. Fundó y participó en escuelas de verano en la Universidad Veracruzana y la Universidad de Morelos. Participó en el CIDOC.

Derby, Marian	Misionera metodista estadounidense. Responsable de Relaciones Ecuménicas y Administración del CIDHAL a mediados de la década de los setenta.
Diskin, Wilma 'Vilunya'	Activista feminista estadounidense. Cofundadora de BWHBC. Antropóloga.
Dohen, Dorothy M.	1923-1984. Intelectual católica radical de Nueva York, editora de <i>Integrity</i> . Doctora en Sociología por Fordham. Reflexionó sobre las transformaciones familiares de los migrantes portorriqueños y sobre los paradigmas de género del catolicismo. Amiga de Illich y Fitzpatrick.
Dussel, Enrique	1934, Mendoza, Argentina. Historiador, filósofo y teólogo de origen argentino radicado en México desde 1976. Colaboró con el CIDHAL en la década de los setenta y participó en la fundación y dirección de EATWOT.
Farians, Elizabeth 'Betty'	1923, Cincinnati – 2013. Teóloga y activista feminista católica estadounidense. Fue una de las primeras mujeres laicas en doctorarse en teología. Fundó en 1966 la <i>Ecumenical Task Force on Women and Religion</i> , que al año siguiente se incorporó a NOW. Farians fue la primera directora de Catholics for a Free Choice bajo la presidencia de Patricia Fogarty McQuillan. Hollants entró en contacto con ella en 1973 con el fin de iniciar una colaboración entre CIDHAL y NOW.
Fitzpatrick, Joseph Patrick	1913-1995. Sacerdote jesuita neoyorquino, director del Departamento de Sociología de la Universidad de Fordham. Fue uno de los pioneros en la pastoral hispana en el arzobispado de Nueva York y sociólogo especializado en migración portorriqueña en la ciudad. Desde 1953 y hasta su muerte, fue uno de los más cercanos amigos de Illich. Impartió cursos en los centros dirigidos por Illich en Puerto Rico y Cuernavaca.
Foppa, Alaíde	1914, Barcelona – Ciudad de Guatemala, 1980. De origen guatemalteco. Poeta y académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Colaboró en el <i>Boletín documental de las mujeres</i> del CIDHAL. Cofundadora de la revista <i>Fem</i> . Fue desaparecida por el gobierno guatemalteco en 1980.
Friedan, Betty	1921, Peoria – 2006, Washington DC. Activista feminista estadounidense. Cofundadora de NOW, autora de <i>La mística de la feminidad</i> (1963) y protagonista fundamental del feminismo liberal. Su participación en la IWYC tuvo mucho eco mediático y fue considerada como la representante del feminismo del Primer Mundo. A través de Elizabeth Farians, entró en contacto con el CIDHAL en 1973 con miras a organizar la Conferencia Internacional de Planeación Feminista. En 1974 fue recibida por el papa Pablo VI en El Vaticano.

Grela, Cristina	Activista feminista y médica uruguaya. Entró en contacto con Mary E. Hunt en Argentina y, en 1986, con el equipo de CFC en un encuentro sobre salud de las mujeres celebrado en Costa Rica. A partir de ahí, comenzó a colaborar con CFC. Cofundó con Sylvia Marcos la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir, de la que se desprendieron capítulos nacionales en las décadas siguientes.
Heinzelman, Gertrud	1914, Wohlen – 1999, Benglen. Abogada suiza y activista sufragista. En 1964, poco antes de la clausura del Concilio Vaticano II, publicó el manifiesto “Ya no estamos dispuestas a callar” en el que argumentaba a favor de la ordenación de mujeres.
Hoinacki, Ceslaus 'Lee'	1928 – 2014. Sacerdote estadounidense de la Orden de Predicadores (dominicano). De origen neoyorquino, conoció a Illich en Puerto Rico y desde 1963 fue capellán del CIF-CIDOC. En 1967 renunció al ejercicio del ministerio sacerdotal y contrajo matrimonio.
Hollants van Uytfan, Elisabeth Maria 'Betsie'	1905, Turnhout – 1996, Cuernavaca. Periodista, activista católica y feminista de origen belga, naturalizada estadounidense. Participó en periódicos de la resistencia belga en las dos guerras mundiales. En la década de los treinta y durante la Segunda Guerra Mundial destacó en el activismo a favor de los judíos, salvando la vida de familias y mujeres en monasterios y en redes católicas. Entre 1945 y 1961, vivió intermitentemente en Estados Unidos, participando en las redes de activismo católico radical y como periodista y representante de instancias belgas. A partir de 1961, se muda a Cuernavaca para incorporarse al centro fundado por Illich, donde se desempeñó como encargada de proyectos editoriales y Directora de Servicios Técnicos del CIF (1961), Secretaria General del CIF (1963), Secretaria General del CIDAL (1967) y Secretaria Ejecutiva del CIDOC (1967). En 1969, refunda el CIDAL para convertirlo en una asociación feminista. Sin ser la directora formalmente, fue la cabeza del CIDAL/CIDHAL hasta principios de los ochenta. En 1984 fundó Vejez en México, Estudios y Acción (VEMEA), asociación civil dedicada a los derechos humanos de los viejos y las viejas que se mantuvo activa hasta 1994.
Hunt, Mary E.	1951. Teóloga y activista feminista católica estadounidense. Siendo una joven doctorante en teología en Berkeley, participó en la segunda reunión internacional de WOC en Baltimore (1978). Posteriormente, residió en Argentina, desde donde fortaleció su vínculo con organizaciones católicas latinoamericanas. Fue parte de la junta directiva de Catholics for a Free Choice y fundamental en la fundación de Católicas por el Derecho a Decidir. En 1983, fundó junto con Diann L. New <i>The Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual</i> (WATER), organización clave del feminismo católico estadounidense que se mantiene activa al día de hoy.
Illich, Iván	1926, Viena – 2002, Bremen. Teólogo, filósofo, intelectual católico y crítico de la modernidad occidental; de origen croata-austriaco, naturalizado estadounidense. Se ordenó como sacerdote en 1951 y renunció al ejercicio del ministerio clerical en 1968. Después de una promisorio carrera en la curia romana, se estableció en Nueva York donde destacó

	<p>en la pastoral con los migrantes portorriqueños (1951-1956). En 1956 fue nombrado Vicerrector de la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, hasta que fue expulsado de la isla en 1960 por su desavenencia con los obispos locales. A partir de 1960, fecha en que fundó el CIF, y hasta 1976, año en que se clausuró el CIDOC, fue la figura protagónica del conglomerado de centros de Cuernavaca. Desde 1976, vivió en México, Estados Unidos y Alemania, desempeñándose como profesor en la Universidad Estatal de Pensilvania, la Universidad de Bremen y la Universidad de Hagen.</p>
<p>Isasi-Díaz, Ada María</p>	<p>1943, La Habana – 2012, Nueva York. Teóloga católica y activista feminista hispana estadounidense. De origen cubano, su familia migró a Estados Unidos después de la Revolución de 1959. Ingresó a la Orden de Santa Úrsula y fue enviada a Lima. Abandonó la orden antes de la profesión de votos y se involucró en el movimiento por la ordenación de mujeres. Colaboró en la coordinación de WOC y fue fundamental en su expansión. Bajo este encargo, entró en contacto con Betsie Hollants. Además de WOC, perteneció a Las Hermanas y EATWOT. Articuló una teología feminista desde la circunstancia específica de las mujeres hispanas estadounidenses y la bautizó como teología <i>mujerista</i>.</p>
<p>Juan XXIII (Angelo Roncalli)</p>	<p>1881, Lombardía – 1963, Vaticano. Papa de la Iglesia católica romana entre 1958 y 1963. Convocó al Concilio Vaticano II en 1959, impulsando la reforma y actualización de la institución eclesiástica. Fue canonizado en 2014.</p>
<p>Kissling, Frances</p>	<p>1943. Activista feminista y católica estadounidense. Después de haber intentado ingresar a la vida consagrada, Kissling se involucró en movimiento feminista. En la segunda mitad de la década de los setenta destacó en el movimiento nacional por la legalización del aborto. En 1978 comenzó a colaborar con CFC y a partir de 1982 se convirtió en presidenta de la organización, cargo del que se retiró en 2007.</p>
<p>Lallande, Yolanda</p>	<p>Activista católica. Se estableció en Cuernavaca en 1977 después de una estancia en Estados Unidos, de donde era originario su esposo. Estudió el Bachillerato Canónico (Licenciatura) en Teología, al parecer en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Lideraba dos Comunidades Eclesiales de Base con el apoyo del obispo Méndez Arceo. Participó en el encuentro de Baltimore de la Conferencia de Ordenación de Mujeres en 1978.</p>
<p>Lemercier, Joseph Grégoire</p>	<p>1912, Lieja – 1987, México. Monje benedictino de origen belga. Participó como perito teológico del obispo Méndez Arceo en el Concilio Vaticano II. Fundó diversos monasterios, primero en el norte de México, y después en Morelos, convirtiéndose en abad del monasterio de Santa María de la Resurrección de Ahuacatliltán. Dicho monasterio cobró fama mundial por el experimento sincrético de psicoanálisis y cristianismo. Después de la censura de la experiencia psicoanalítica y el cierre del monasterio por parte de la curia romana, Lemercier renuncia al ministerio sacerdotal y contrae matrimonio con Graciela Rumayor en 1967.</p>

Longoria, Luz María	1924-2019. Activista católica mexicana. Junto con su esposo, José Álvarez Icaza, copresidió el Movimiento Familiar Cristiano de Latinoamérica. El matrimonio Álvarez Icaza Longoria asistió a las últimas sesiones del Concilio Vaticano II en calidad de auditores laicos. Las intervenciones de Luz María Longoria fueron fundamentales para la redefinición del matrimonio en tanto sociedad fundada en el amor de los cónyuges y no solamente como institución dedicada a la procreación. Cofundó el Centro Nacional de Comunicación Social en 1964 y contribuyó a que se convirtiera en una organización fundamental en la defensa y promoción de los derechos humanos.
Lozano Urbietta, Itziar	1941, Getxo – 2007, Ciudad de México. Activista católica y feminista. De origen vasco, se doctoró en Psicología en Estados Unidos. Fue religiosa consagrada, pero abandonó la congregación a la que pertenecía. Se estableció en la Ciudad de México a mediados de los setenta y fue profesora de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Trabajaba con mujeres de sectores populares que eran víctimas de violencia. En esa misma época, empezó a colaborar con el CIDHAL. Participó en la fundación de Mujeres para el Diálogo en 1979. Cuando Hollants se retiró del CIDHAL a principios de los ochenta, Lozano se convirtió en la cabeza de la asociación de Cuernavaca hasta principios de los noventa.
Marcos, Sylvia	Psicóloga, antropóloga y activista mexicana. Estudió Psicología en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Entre 1972 y 1976, impartió seminarios sobre estudios de las mujeres en el CIDOC y fue encargada del Centro de Documentación del CIDHAL. Realizó una estancia posdoctoral en la Divinity School de la Universidad de Harvard, invitada por el teólogo Harvey Cox. Fue parte de la junta directiva de Catholics For Free Choice y cofundadora de Católicas por el Derecho a Decidir, organización con la que rompió al poco tiempo de su fundación. Hoy se mantiene activa en las redes del feminismo indígena y el movimiento zapatista.
Méndez Arceo, Sergio	1907, Tlalpan – 1992, Cuernavaca. Obispo de Cuernavaca entre 1952 y 1982. Historiador de formación, su episcopado se caracterizó por su apoyo a movimientos populares y de izquierda en la región, el país y Latinoamérica. Participó en el Concilio Vaticano II, donde destacó como uno de los prelados más críticos y comprometidos con la reforma eclesial. Apoyó a teólogos de la liberación, a Lemerrier y a Illich frente al hostigamiento de la curia romana y obispos latinoamericanos. Autodefinido como socialista y feminista, participó en Cristianos por el Socialismo y apoyó a refugiados allendistas y sandinistas. Fue uno de los soportes institucionales fundamentales de Hollants.
Mercado Castro,	Ciudad Obregón, 1957. Activista y política feminista. Economista de formación, participó en el trotskista Partido Revolucionario de los Trabajadores. Colaboró con el CIDHAL en 1983. En esa década participó en el movimiento de mujeres obreras y, desde los noventa, ha sido una de las políticas fundamentales de la socialdemocracia mexicana.

Dora Patricia	
Monteil, Marie- Noëlle	Religiosa francesa de familia aristocrática, pertenecía a la Congregación de las Hermanas de Nuestra Señora Canonisas de San Agustín. Su padre fue administrador colonial en África. Fue misionera en Vietnam desde antes de la Segunda Guerra Mundial y hasta que este territorio dejó de ser colonia francesa (c. 1954). Después de una estancia en Hong Kong, llegó a México, donde comenzó a trabajar con grupos de sectores populares a finales de la década de los sesenta. Fue colaboradora del CIDHAL, llegando a ser su directora en la década de los setenta, y fundadora y colaboradora de Mujeres para el Diálogo.
Norsigian, Judy	Activista feminista estadounidense. Cofundadora de BWHBC.
Ortiz Monasterio, Perla	Psicóloga clínica. Presidenta de CIDHAL hasta 1974. Su esposo era el arquitecto Ricardo de Robina, especializado en restauración y coautor del reacondicionamiento de la Catedral de Cuernavaca impulsado por Méndez Arceo.
Pablo VI (Giovanni Battista Montini)	1897, Lombardía – 1978, Castel Gandolfo. Papa de la Iglesia católica romana entre 1963 y 1978. Su pontificado se caracterizó por la ardua tarea de aplicar las disposiciones emanadas del Concilio Vaticano II. Fue canonizado en 2018.
Ruether, Rosemary Radford	Saint Paul, 1936. Activista y teóloga feminista estadounidense. Ha participado en la mayoría de las organizaciones católicas feministas de Estados Unidos, incluyendo Women's Ordination Conference y Catholics for a Free Choice. Participó en el movimiento por los derechos civiles de los afroamericanos y fue una pionera en la reflexión teológica feminista. Fue muy activa en protestas y encuentros de solidaridad con movimientos sociales latinoamericanos. Participó en la fundación de Mujeres para el Diálogo en 1979.
Sánchez Morales, Aurelia Guadalupe	Religiosa mexicana, Licenciada en Ciencias Sociales. Colaboradora del CIDHAL, donde se desempeñó como encargada de Relaciones Latinoamericanas, coordinadora de Encuentros y Directora General en la década de los setenta.

Sap, Gustaaf Charles	1886, Kortemark – 1940, Bruselas. Político demócrata cristiano belga. Profesor de Derecho de la Universidad Católica de Lovaina, donde contrató como asistente de investigación a Hollants. Dueño del periódico bruselense <i>De Standaard</i> y <i>De Morgenpost</i> , donde colaboró Hollants como editora y reportera. Ministro de Obras Públicas y Agricultura a principios de la década de los treinta, donde también contrató a Hollants.
Schüssler Fiorenza, Elisabeth	1938, Cenad, Rumania. Activista y teóloga feminista católica, de origen alemán y establecida en Estados Unidos desde 1970. Fue una de las primeras europeas laicas en doctorarse en teología y una pionera en la reflexión teológica feminista. Colaboró con la mayoría de los grupos feministas católicos, incluido Women's Ordination Conference. Sus trabajos sobre hermenéutica bíblica y eclesiología son referentes fundamentales en la teología feminista. Actualmente es profesora de la Divinity School de la Universidad de Harvard.
Spellman, Francis Joseph	1889, Whitman – 1967, Nueva York. Cardenal y arzobispo de Nueva York entre 1939 y 1967. Fue clave para las misiones y administración de la Iglesia católica en Puerto Rico. Sobresalió en las redes anticomunistas. Apoyó hasta el último de sus días a Illich frente a las críticas de los demás obispos de Estados Unidos, Latinoamérica y Roma.
Stancioff, Maria Feodora	Hija de una familia búlgara de aristócratas expatriados en Nueva York. Conoció a Illich a mediados de la década de los cincuenta. Colaboró en el CIF entre 1961 y 1966, encargada de relaciones internacionales y coordinación de seminarios. Fue la cabeza del CIDAL hasta 1966, cuando fue reemplazada por Hollants. Contrajo matrimonio con el mexicano Alfonso de Rosenzweig Díaz Jr., diplomático como la familia Stancioff.
Suenens, Leo Jozef	1904, Ixelles – 1996, Bruselas. Cardenal y arzobispo de Malinas-Bruselas. Destacó por sus posiciones críticas y su apoyo a la renovación y actualización de la institución eclesiástica. Iván Illich acompañó a Suenens al Concilio Vaticano II como perito teológico. Suenens fue uno de los cuatro moderadores del Concilio y una de las voces más críticas y aperturistas.
Swenson, Norma	N. 1932. Activista feminista estadounidense. Maestra en Salud Pública por la Universidad de Universidad de Harvard (1973), así como estudios doctorales en la materia en Tufts (1973-1976) y Brandeis (1976-1978). Cofundadora de BWHBC. Además de su trabajo en BWHBC, Swenson fue líder de grupos por la reforma de la obstetricia y el cuidado maternal. Viajó en dos ocasiones a Cuernavaca para visitar el CIDHAL en la década de los setenta.
Tijerina Tristayn, Ymelda o Imelda	Religiosa católica regiomontana. En 1945, fundó la Pía Unión de las Misioneras de la Santa Esperanza, congregación que cambió de nombre 4 años después a las Hermanas del Servicio Social. La congregación fundada por Tijerina se convirtió en un foco de renovación conciliar entre las religiosas, destacando por su participación en movimientos sociales y en la organización comunitaria. Coordinó en al CIRM los institutos de educación vocacional preparatoria, participó en diversas comisiones y fue parte de la junta directiva hacia finales de la década de los sesenta. Fundó una escuela de trabajo social en Monterrey. En el seno de la CIRM y la

	CLAR, impulsó junto con Jacqueline Darré OP el proyecto <i>Promoción de la religiosa</i> con el fin de mejorar las condiciones de las consagradas mexicanas y latinoamericanas, denunciando su subordinación al clero. Darré y ella fueron llamadas <i>las hermanas inquietas</i> por censores de la CIRM. Participó en la fundación de Mujeres para el Diálogo en 1979. Asistió al Cuatro Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (Taxco, 1984), donde colaboró en el taller “Feminismo e Iglesias”. Fue parte de Cristianos por el Socialismo.
Trapasso, Rose Dominic 'Rosa Dominga'	Activista feminista de origen estadounidense. Religiosa de la Congregación de Maryknoll. Establecida en Lima desde los cincuenta, trabajó en barrios marginales de la capital peruana junto con Rose Timothy Galvin, también religiosa estadounidense de Maryknoll. Fundó en 1973 el centro feminista Creatividad y Cambio y en 1976 el Movimiento El Pozo dedicado a los derechos humanos de las mujeres trabajadoras sexuales. Ha colaborado con diversas organizaciones feministas católicas de Estados Unidos.
Traxler, Margaret Ellen	1924, Henderson – 2002, Mankato. Activista católica y religiosa estadounidense de la congregación de Hermanas Escolásticas de Nuestra Señora (SSND). Fundadora de NCAN, participó en el movimiento por los derechos civiles de la población afroamericana y en los principales grupos feministas católicos.
Trevis de Álvarez, Rosa María	Activista feminista mexicana. Asistió en representación de México a la Conferencia Internacional de Planeación Feminista, celebrada en 1973 en Boston y convocada por NOW. Fundó un efímero capítulo mexicano de NOW en 1975.
Tuite, Marjorie	1922, Nueva York – 1986. Activista católica y religiosa de las Hermanas Dominicas de St. Mary of the Springs (hoy Hermanas Dominicas de la Paz). Cofundadora de la Asamblea Nacional de Religiosas (NAWR) y participante en los principales grupos católicos feministas. Fue muy activa entre las redes de solidaridad sandinistas. Sus restos mortales están en Managua.
Urrutia, Elena	1932, Ciudad de México - 2015. Nacida como Elena Lazo de Mendizábal, fue una periodista que destacó en el movimiento mexicano feminista de la segunda ola. Proveniente de una familia católica conservadora, estudio Psicología en la Universidad Iberoamericana. Participó en la fundación de periódicos como <i>Uno más uno</i> , <i>La Jornada</i> y la revista feminista <i>Fem</i> (1976). De la mano de Flora Botton y Lourdes Arizpe, fundó el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer de El Colegio de México en 1983. Abordó en distintas ocasiones temas referentes al catolicismo y las mujeres. Fue cercana a Betsie Hollants.

Van Dorpe, Frantz	1906, Kortrijk – 1990, Saint Nicolas. Político y empresario belga. Destacó en la resistencia antifascista en la Segunda Guerra Mundial y en la fundación y dirección de grandes empresas. Hollants conoció a Van Dorpe en la resistencia y trabajó como su representante en Bélgica y Estados Unidos en las décadas de los cuarenta y cincuenta.
Van Eyden, René	Teólogo católico holandés. Profesor investigador de la Universidad de Utrecht. Desde la década de los setenta publicó artículos especializados de teología referentes a la situación de las mujeres en la Iglesia católica y el papado. Hollants fue amiga cercana del matrimonio Van Eyden. El CIDHAL divulgó en castellano algunos de los textos de René van Eyden.
Videla, Gabriela	N. 1935, Santiago de Chile. Activista chilena que llegó refugiada a Cuernavaca en 1974 después del golpe de Estado contra Salvador Allende. Trabajó para el obispo Sergio Méndez Arceo y para <i>El Correo del Sur</i> . Fundó y dirigió el periódico popular <i>María, Liberación del Pueblo</i> en 1974 en el CIDHAL. Se casó con Raymond Plankey, activista estadounidense. El matrimonio asistió a la Tribuna de la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer de la ONU en 1975.

Adenda 2. Notas sobre las fuentes y los acervos utilizados

Considero que una de las principales aportaciones de esta investigación es la constitución de un *archivo* a partir de la identificación de nuevos acervos documentales, la lectura novedosa de fuentes conocidas e incluso, como en el caso de los testimonios orales, la elaboración de nuevas fuentes. Como es frecuente en la historia del activismo disidente, no existen archivos sistemáticos de los actores individuales y colectivos estudiados. A lo largo de estos años, busqué el rastro de sus actividades en las huellas documentales que dejaron principalmente en acervos que hoy se conservan en centros académicos de México y Estados Unidos.

El grueso de las fuentes utilizadas en esta tesis consta de correspondencia, memorias de encuentros, minutas de reuniones y publicaciones periódicas como revistas y boletines elaboradas por las organizaciones estudiadas. También me sirvo de carpetas, artículos, libros y recopilaciones documentales generadas por los mismos grupos, además de cassettes de audiograbación y fotografías. Por otro lado, tratándose de historia del pasado inmediato y considerando que varios de los actores de los procesos estudiados aún se mantienen activos, utilizo testimonios orales para complementar y aclarar la información de las fuentes escritas.

Por su carácter disidente, el archivo del feminismo católico no existe como unidad en los repositorios institucionales de la Iglesia católica ni en los del movimiento feminista, aunque se encuentren pistas en ambos. Además, como es frecuente en las investigaciones sobre los activismos, quien escribe historia tiene el reto de reconstruir las acciones de personas y organizaciones que, a veces por estrategia y a veces por modestia, destruyeron sobre la marcha el registro de sus actividades. Es el trágico caso de Betsie Hollants, quien confesó a su amiga Magda Peeters a finales de los setenta, poco antes

de retirarse del CIDHAL, que estaba quemando sus archivos personales.¹⁰⁵¹ Aunque esto puede ser interpretado como una medida drástica que buscaba proteger a sus colaboradores, especialmente a los vinculados a la institución eclesiástica, también se explica por ese “pudor femenino” que, según sostiene Perrot, desvaloriza las propias acciones de las mujeres y marca el silencio de las fuentes en la historia de género.¹⁰⁵²

Otro obstáculo para la investigación que, en palabras de Cano, evidencia “los códigos culturales que invisibilizan a las mujeres de los relatos de historia”,¹⁰⁵³ es el protagonismo de los varones tanto en las fuentes como en la historiografía. Por ejemplo, reconstruir la trayectoria de Hollants y, en particular, su historia durante los sesenta fue un desafío. Iván Illich, quien era muy hábil en sus estrategias de comunicación y solía estar en el centro de los reflectores, opaca la presencia de Hollants en las fuentes. En la investigación hubo necesidad de leer a contraluz las huellas de Illich para redescubrir la participación fundamental de Betsie Hollants en el conglomerado del CIF-CIDOC.

La investigación de esta tesis se basa en buena medida en los vestigios documentales que los actores individuales y colectivos dejaron en otras organizaciones que sí conservaron sistemáticamente sus archivos. Los acervos supervivientes del CIDOC y el CIDHAL están casi totalmente reducidos a sus bibliotecas, sus publicaciones periódicas y, con contadas excepciones, el registro de algunos proyectos. Ante esta carencia, la correspondencia que sus integrantes sostuvieron con otras organizaciones nacionales e internacionales cobra un valor inestimable para reconstruir las trayectorias individuales.

Respecto a la diversidad de fuentes, además del análisis de publicaciones periódicas de corta vida, correspondencia, memorias de

¹⁰⁵¹ REYMENANTS, “La Bergere”, p. 61.

¹⁰⁵² Cfr. PERROT, *Mi historia*, p. 19.

¹⁰⁵³ Ap. Barba, “Una entrevista con Gabriela Cano”.

encuentros y minutas de reuniones, los resultados de esta investigación hubieran sido imposibles sin la realización de entrevistas. Como es frecuente en la historia del pasado inmediato, muchos de los actores de los procesos aún se mantienen activos, no pocos como académicos y estudiosos de los propios movimientos que protagonizaron. Por ello, los testimonios orales se convierten en una fuente ineludible para documentar el pasado reciente. El valor de alrededor de media docena de entrevistas permitió subsanar los silencios de los acervos y tejer una narrativa coherente. En la investigación, las entrevistas son utilizadas como referencias para complementar, aclarar y vincular los acontecimientos de las fuentes escritas. Sin embargo, la riqueza testimonial de estas conversaciones no se agota ahí. Desgraciadamente, por motivos de extensión y tiempo, no hubo oportunidad de incorporar cada entrevista de manera integral e incluso hubo que dejar de lado en la versión final algunas entrevistas realizadas. Las entrevistas de esta investigación abren camino para futuras investigaciones de historia oral.

Uno de los principales pilares documentales de la presente tesis son fuentes hemerográficas que pueden ser calificadas como *prensa militante*. *Boletín Documental sobre las Mujeres*, *CIDHAL Noticias*, *CIF Reports*, *Christus*, *Revista CIRM*, *Signo del Reino de Dios*, *Conscience* y *Servir*, por mencionar las más relevantes, son publicaciones periódicas que difunden el discurso de los organismos eclesiásticos y las asociaciones civiles que las publican. Esta característica peculiar ofrece ventajas, pero también plantea algunos desafíos. La ventaja más destacada es que se trata de las únicas fuentes que consignan muchos de los acontecimientos fundamentales de la historia del feminismo católico. Sin ellas, las actividades de protesta, cabildeo político, organización comunitaria, organización de talleres y seminarios hubiera permanecido ignorada y sin registro alguno. Se trata entonces de los escasos pero potentes documentos que rompen el silencio en el archivo de las activistas feministas católicas. Además, identificar a los colaboradores de cada una de estas publicaciones permite mapear toda una red de activismo que, de otra forma, sería imposible de reconstruir o se recrearía de forma limitada

basándose sólo en la correspondencia superviviente. Por otro lado, los cambios en la línea editorial de estas publicaciones permiten ubicar los quiebres y continuidades de los grupos que las publican. Como se trataba de revistas y boletines bajo suscripción, las comunicaciones a sus clientes dibujan el perfil de su público de lectores y, por lo tanto, la audiencia ideológica a la que apelaban.

Sin embargo, las fuentes militantes también tienen claras limitaciones. Se trata de retos similares a los que ofrecen los testimonios orales y escritos. Toda fuente, sea del tipo que sea, tiene un sesgo ideológico y sólo ofrece un retrato parcial de lo acontecido. Esto es particularmente cierto de la prensa militante que tiene como objetivo central y deliberado articular una agenda política. Entre otras razones, el énfasis a lo largo de esta investigación en el análisis de los discursos y la retórica se debe a las características de las fuentes.

Es necesario insertar los hallazgos del estudio de esta prensa militante en el marco de procesos históricos más amplios. Así, se podrá concluir que lo que las fuentes capturan es sólo la actividad y discursos de sectores muy minoritarios del catolicismo y del feminismo. En otras palabras, sería imposible reconstruir la historia del feminismo mexicano sólo a partir del *Boletín Documental sobre las Mujeres* del CIDHAL; aunque se trate de una pieza clave, los temas del feminismo católico no son representativos del grueso del movimiento feminista.

Respecto a los acervos documentales utilizados, dos destacan en esta investigación: el del CIDHAL y el del CIDOC. El archivo del CIDHAL está albergado en el Centro de Documentación 'Betsie Hollants' de la asociación con sede en Cuernavaca. Su acervo consta principalmente de las publicaciones del CIDHAL y una biblioteca especializada en estudios de género y de las mujeres en Latinoamérica, conformada desde la refundación del CIDHAL en centro feminista a finales de los sesenta. Existen también algunas cajas con documentos de trabajo, minutas de juntas, reportes y

proyectos. Las activistas del CIDHAL mantienen con loables esfuerzos este acervo y permiten el acceso a investigadores y público en general con una cuota simbólica. Se trata de un archivo vulnerable que requiere apoyo para su clasificación, conservación y disposición. Si se perdiera este acervo, la historia del feminismo mexicano se vería dañada irremediablemente.

El acervo del CIDOC está resguardado en la Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México. Se trata del repositorio bibliográfico y hemerográfico que Iván Illich y Valentina Borremans donaron al Colmex cuando se clausuró el centro en 1976. El acervo consiste en más de 1100 títulos de libros, publicaciones periódicas, folletos y *dossiers* hemerográficos. La riqueza principal del acervo son las publicaciones periódicas eclesiásticas, teológicas o vinculadas a movimientos católicos latinoamericanos de las décadas de los sesenta y los setenta. Este acervo fue enriquecido a principios de la década de los ochenta por la propia Valentina Borremans, ahora contratada como asesora de la biblioteca del Colmex, quien viajó a diversas ciudades de Iberoamérica para recolectar documentos eclesiásticos y relativos al catolicismo de un amplio marco temporal (c. 1870-1981). Estos últimos documentos se encuentran microfilmados en las colecciones especiales de la Biblioteca Daniel Cosío Villegas. En esta investigación, me sirvo de revistas católicas del periodo de estudio y de las publicaciones y antologías del CIDOC. Illich adujo que escogieron el Colmex como depositario de la donación porque se trataba de “la biblioteca más responsable” en México.¹⁰⁵⁴ Sin duda, el personal de la biblioteca ha logrado conservar el acervo en excelentes condiciones y ponerlo a disposición de investigadores y público en general. La biblioteca del CIDOC, es decir, las revistas y libros que recopilaron y sus propias publicaciones, están integrados a la colección general de la Biblioteca, constituyendo el único acervo del mundo que mantiene al menos una copia de la totalidad de obras del centro. El material que sirvió de insumo para las publicaciones del centro se encuentra en la Colección Especial.

¹⁰⁵⁴ Cayley, *Ivan Illich*, p. 204. Traducción mía.

El archivo de Sergio Méndez Arceo también fue primordial para esta investigación. Se encuentra resguardado en el Centro Académico de la Memoria de Nuestra América (CAMENA), en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), campus Del Valle. Contiene documentos personales de quien fuera obispo de Cuernavaca, Morelos, entre 1952 y 1982. Los documentos incluidos no son exclusivos de su función episcopal ni están limitados por las fechas en las que se desempeñó como obispo. El archivo consta de 126 cajas que fueron catalogadas y ordenadas en el 2010 por Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, AC (Adabi).¹⁰⁵⁵ Posteriormente, en 2014, el acervo fue trasladado del Convento de las Hermanas Misioneras Franciscanas de la Imaculada en Ocototec, Morelos, último lugar de residencia del obispo, al CAMENA. El equipo de Bettina Gómez Oliver emprendió la titánica tarea de digitalizar la totalidad del acervo, un esfuerzo que facilita enormemente las tareas de los investigadores. La correspondencia mantenida por Méndez Arceo con los principales activistas e intelectuales del catolicismo crítico mexicano, latinoamericano y global es fundamental para escribir la historia política de la disidencia católica de los setenta y ochenta.

Otro acervo mexicano utilizado es el archivo “Historia de las Religiones y los Movimientos Sociales en México”, resguardado por la Biblioteca Guillermo Bonfil Batalla de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Dicho archivo contiene tres fondos que son pertinentes para mis propósitos: el Fondo Centro Nacional de la Comunicación Social (CENCOS), el Fondo Centro de Estudios Ecuménicos (CEE) y el Fondo Secretariado Social Mexicano (SSM). Tiene aproximadamente 23 mil títulos de libros y revistas, además de documentación original de cada una tres organizaciones.¹⁰⁵⁶ En esta investigación, recurro sobre todo al fondo de

¹⁰⁵⁵ Puente Lutteroth y García Mendoza, *Inventario*.

¹⁰⁵⁶ Escuela Nacional de Antropología e Historia, “Acervos”.

CENCOS. En el año en que consulté el archivo (2015), aún se encontraba en proceso de catalogación y digitalización.

Los archivos de grupos feministas y católicos conservados en instituciones académicas estadounidenses resultaron indispensables para escribir esta historia. Para fortuna de quien escribe historia, en Estados Unidos las organizaciones no gubernamentales tienen consciencia de la importancia de conservar archivos sobre sus actividades y suelen donarlos o venderlos a universidades que se encargan de catalogarlos, digitalizarlos y ponerlos a disposición de los investigadores. Estos acervos no sólo me sirvieron para estudiar el intercambio entre los grupos mexicanos y los de Estados Unidos, sino incluso para documentar la propia historia de los grupos y activistas mexicanos.

Uno de los acervos estadounidenses más utilizados fue Women and Leadership Archives, albergado en el Gannon Center de la Loyola University Chicago. La universidad jesuita de Chicago resguarda un amplio fondo documental sobre movimientos de mujeres, justicia social y religión. En especial, conserva archivos personales e institucionales de varias organizaciones eclesióásticas y de la sociedad civil vinculadas al feminismo católico del periodo aquí estudiado. Para esta tesis, fueron consultados principalmente los archivos personales de Patricia Caron Crowley, Ada María Isasi-Díaz, Rosalie Muschal-Reinhardt, Donna Quinn OP, Marjorie Tuite OP, y los fondos documentales de Chicago Catholic Women y Women Church Convergence.

Igual de importante resultaron los archivos de la Biblioteca Arthur & Elizabeth Schlesinger, del Radcliffe Institute for Advanced Study de la Universidad de Harvard. La biblioteca Schlesinger contiene acervos fundamentales para la historia de las mujeres en Estados Unidos. Para esta investigación, fueron utilizados principalmente los archivos personales de Lini M. de Vries, Elizabeth Farians (MC 886), Betty Friedan y Pauli Murray, además

de los acervos del Boston Women's Health Book Collective (MC 503 y MC 667) y la National Organization of Women (MC 496).

En un segundo nivel de importancia para los fines de esta tesis se encuentran los Catholic Social Action and Literary Holdings de la biblioteca Raynor Memorial de Marquette University. La universidad jesuita de Wisconsin tiene una notable colección de documentos referentes a la participación de mujeres católicas en la promoción de derechos humanos, justicia interracial y derechos de mujeres. En esta tesis se usó intensivamente el archivo de la Women's Ordination Conference.

También recurrí a los Archivos y Colecciones Especiales de la Biblioteca Burke del Union Theological Seminary de la Universidad de Columbia. Los acervos de esta colección son un referente para el estudio de los movimientos católicos críticos en el continente. Para mi investigación, utilicé los documentos de los archivos personales de Ada María Isasi-Díaz y Rosemary Radford Ruether, así como los registros de la Asociación EcuMénica de Teólogos del Tercer Mundo.

Finalmente, recurrí a los Archivos y Colecciones y Especiales de la Universidad Fordham, donde consulté el archivo personal del padre Joseph Fitzpatrick, SJ, y el Archivo de la Arquidiócesis de Boston, donde trabajé con el fondo del cardenal Richard Cushing. Ambos acervos me permitieron precisar aspectos de la vida interna del CIF-CIDOC y de la biografía de Illich y Hollants.

Lista de referencias

Archivos y acervos

- ACIDHAL Archivo de Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL), Cuernavaca
- ARCHBOSTON: Archivo de la Arquidiócesis de Boston, Colección del Cardenal Richard James Cushing (1895-1970), Boston
- CAMENA-SMA: Archivo de Sergio Méndez Arceo, Centro Académico de la Memoria de Nuestra América, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Ciudad de México
- CIDOC-COLMEX: Acervo del Centro Intercultural de Documentación en la Biblioteca Daniel Cosío Villegas, El Colegio de México, Ciudad de México
- COLUMBIA-EATWOT: Archivo de la Ecumenical Association of Third World Theologians, The Burke Library, Union Theological Seminary, Columbia University, Nueva York
- COLUMBIA-ISASI: Archivo de Ada María Isasi-Díaz, The Burke Library, Union Theological Seminary, Columbia University, Nueva York
- COLUMBIA-RUETHER: Archivo de Rosemary Radford Ruether, The Burke Library, Union Theological Seminary, Columbia University, Nueva York
- DEPAUL-CTA: Archivo de Call to Action, DePaul University, Chicago
- ENAH-CENCOS: Archivo Historia de las Religiones y los Movimientos Sociales en México, Biblioteca Guillermo Bonfil Batalla, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México
- FORDHAM-FITZPATRICK: Archivo de Joseph Fitzpatrick SJ, Archives & Special Collections, Fordham University, Nueva York
- MARQUETTE-WOC: Archivo de Women's Ordination Conference, Marquette University, Milwaukee
- SCHLESINGER-BWHBC MC 503: Archivo de The Boston Women's Health Book Collective, The Schlesinger Library, Harvard University, Cambridge
- SCHLESINGER-BWHBC MC 667 Archivos adicionales de The Boston Women's Health Book Collective, The Schlesinger Library, Harvard University, Cambridge
- SCHLESINGER-DE VRIES: Papeles de Lini M. de Vries, 1910-2008, Schlesinger Library, Harvard University, Cambridge
- SCHLESINGER-FARIANS MC 866: Archivo de Elizabeth Farians, The Schlesinger Library, Harvard University, Cambridge
- SCHLESINGER-FRIEDAN: Archivo de Betty Friedan, The Schlesinger Library, Harvard University, Cambridge

- SCHLESINGER-FULLER MC 486: Archivo de Georgia Fuller, The Schlesinger Library, Harvard University, Cambridge
- SCHLESINGER-MURRAY: Archivo de Pauli Murray, The Schlesinger Library, Harvard University, Cambridge
- SCHLESINGER-NOW MC 496: Archivo de National Organization of Women, The Schlesinger Library, Harvard University, Cambridge
- WLA-LUC CCW: Archivo de Chicago Catholic Women, Women and Leadership Archives, Gannon Center, Loyola University Chicago, Chicago
- WLA-LUC CROWLEY: Archivo de Patricia Caron Crowley, Women and Leadership Archives, Gannon Center, Loyola University Chicago, Chicago
- WLA-LUC ISASI: Archivo de Ada María Isasi-Díaz, Women and Leadership Archives, Gannon Center, Loyola University Chicago, Chicago
- WLA-LUC MUSCHAL: Archivo de Rosalie Muschal-Reinhardt, Women and Leadership Archives, Gannon Center, Loyola University Chicago, Chicago
- WLA-LUC QUINN: Archivo de Donna Quinn OP, Women and Leadership Archives, Gannon Center, Loyola University Chicago, Chicago
- WLA-LUC TUIITE: Archivo de Marjorie Tuite, Women and Leadership Archives, Gannon Center, Loyola University Chicago, Chicago
- WLA-LUC WCC: Women Church Convergence records, Women and Leadership Archives, Gannon Center, Loyola University Chicago, Chicago

Fuentes hemerográficas

- Boletín Documental sobre la Mujer / sobre las Mujeres*, CIDHAL, Cuernavaca
- Boletín informativo de la CIRM*, Conferencia de Institutos Religiosos de México – Conferencia de Superiores Mayores Religiosos de México, Ciudad de México
- Christus*, Obra Nacional de Buena Prensa, Ciudad de México
- Christus*, Obra Nacional de Buena Prensa, Ciudad de México, México
- Cidhal News*, Cuernavaca
- Cidhal Noticias*, Cuernavaca
- Cidhal noticias. Nueva época*, Cuernavaca
- CIF Reports*, Center of Intercultural Formation (CIF), Cuernavaca
- CIP Documenta*, Centro Internacional de Pastoral (CIP), Cuernavaca
- Conscience*, Washington DC
- Demografía y economía*, Ciudad de México

Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, Ciudad de México
Dvc in Altvm. Revista del Seminario Conciliar de México, Arquidiócesis Primada de México, Ciudad de México
El Correo del Sur, Cuernavaca
Estudios Ecuménicos, Centro de Estudios Ecuménicos, Ciudad de México
Fem, Ciudad de México
La Boletina, Ciudad de México
María, Liberación del Pueblo, Cuernavaca
Mensaje, Provincia Jesuita de Chile, Santiago de Chile
Proceso, Ciudad de México
Revista CIRM, Conferencia de Institutos Religiosos de México – Conferencia de Superiores Mayores Religiosos de México, Ciudad de México
Revista Proceso, Ciudad de México
Servicio de Documentación, Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos – Juventud Estudiantil Católica Internacional, Montevideo
Servir. Revista Trimestral de Pastoral, Unión de Mutua Ayuda Episcopal, Jalapa
Signo del Reino de Dios, Conferencia de Institutos Religiosos de México, Ciudad de México
Sponsa Christi. Revista mensual para religiosas, Vozes - Revista Eclesiastica Brasileira, Franciscanos de Rio de Janeiro, Petrópolis
The New York Times, Nueva York
Time, Nueva York, Estados Unidos

Entrevistas

Entrevista con Judy Norsigian y Norma Swenson, Boston, 13 de noviembre de 2017.

Entrevista con Lucila Servitje, Ciudad de México, 19 de enero de 2016.

Entrevista con Luz María Longoria y María Teresa Álvarez Icaza Longoria, Ciudad de México, 10 de octubre de 2016

Entrevista con Mary E. Hunt, Ciudad de México, 11 de octubre de 2016

Entrevista con Olivia Vargas, OP, Marta Mendieta, OP, y Elizabeth Flores, OP, Ciudad de México, 8 de octubre de 2016.

Entrevista con Sylvia Marcos, Cuernavaca, 9 de junio de 2017.

Referencias bibliográficas

[S. A.]

“Código Sanitario de los Estados Unidos Mexicanos”, *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, 209:1 (1955)

“Ley General de Población”, *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, 322:4 (1974).

“Marion Stancioff papers”, *Georgetown University Archival Resources*, <https://findingaids.library.georgetown.edu/repositories/15/resources/10460>; consultado 14 de octubre de 2017.

Anuario pontificio per l'anno 1959, Ciudad del Vaticano, Tipografía Poliglotta Vaticana, 1959.

Anuario pontificio per l'anno 1965, Ciudad del Vaticano, Tipografía Poliglotta Vaticana, 1965.

“Código Sanitario de los Estados Unidos Mexicanos”, *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, 342:9 (1973)

Anuario pontificio per l'anno 1970, Ciudad del Vaticano, Tipografía Poliglotta Vaticana, 1970.

Anuario pontificio per l'anno 1975, Ciudad del Vaticano, Tipografía Poliglotta Vaticana, 1975.

Apostolicam actuositatem. *Sobre el apostolado de los laicos*, Roma, disponible en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html, Roma, consultado el 3 de abril de 2018.

Cuerpo de Mujer, Cuernavaca, México, Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina, 1982.

Gaudium et Spes. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, 7 de diciembre de 1965, disponible en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html, consultado el 16 de noviembre de 2017.

Los derechos de la mujer / Women's Rights / Les Droits de la Femme. Mexico 1975, Consejo Nacional de Población, México, 1975.

Lumen Gentium. Constitución Dogmática sobre la Iglesia, 21 de noviembre de 1964, disponible en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html, consultado el 16 de noviembre de 2017.

Medellín. Reflexiones en el CELAM, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.

Report of the United Nations World Population Conference, 1974. Bucharest, 19 – 30 August 1974, Organización de las Naciones Unidas, Nueva York, 1975.

Women in Dialogue. Puebla, Mexico, January 27 to February 13, 1979, Notre Dame, Indiana, The Catholic Committee on Urban Ministry, 1979.

ADAMS, Anna K

“Beyond the Male Model: Empowering Catholic Women Who Preach”, tesis de doctorado, Saint Louis, Aquinas Institute of Theology, 2014.

AGUADO, Ana y Teresa María ORTEGA (eds.)

Feminismos y antifeminismos: culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX, Valencia, España, Universidad de Valencia, 2011.

AGUAYO QUEZADA, Sergio

La transición en México. Una historia documental, 1910-2010, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

AGUILAR GAONA, Lucía Natalia *et al.*

Mujeres latinoamericanas: religión, espiritualidad, pecado, cuerpo y sexualidad. Segunda parte. Antología de 42 autoras, México, DEMAC, 2002.

ALBERTI MANZANARES, Pilar

“Historia oral y antropología de género”, *Boletín americanista*, 46 (1996), pp. 7-17.

ALCÁNTARA ACOSTA, Ana Alice

“El Movimiento Feminista en Brasil: dinámicas de una intervención política”, *Anuario de hojas de Warmi*, 16 (2011), pp. 1–40.

ALFARO ÁLVAREZ, Jessica

“La retórica del poder. Miradas respecto del feminismo, las mujeres y lo social. Análisis del discurso de la Iglesia Católica”. *Athenea*, 7 (2005), pp. 105–113.

ALLCOCK, Thomas Tunstall

“The First Alliance for Progress? Reshaping the Eisenhower Administration’s Policy Toward Latin America”, *Journal of Cold War Studies*, 16:1 (2014), pp. 85-110.

ALLEN, M. Prudence y Judith O’BIEN

“The Decree on the Appropriate Renewal of Religious Life”, en Lamb y Levering, *Vatican II*, pp. 251-272.

ALTIMIR, Óscar, Enrique V. IGLESIAS y José Luis MACHINEA (eds.)

Hacia la revisión de los paradigmas del desarrollo en América Latina, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina, Secretaría General Iberoamericana, 2008.

ALVAREZ, Sonia E.

- “Para Além Da Sociedade Civil: Reflexões Sobre O Campo Feminista”, *Cadernos Pagu*, 43 (diciembre de 2014): pp. 13–56.
- “Feminismos latinoamericanos”, *Estudos feministas*, 6:2 (1998).
- “Women’s Participation in the Brazilian ‘People’s Church’: A Critical Appraisal”. *Feminist Studies* 16:2 (1990), pp. 381–408.
- Engendering democracy in Brazil: women’s movements in transition politics*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- ALVAREZ, Sonia E., Elisabeth Jay FRIEDMAN, Ericka BECKMAN, Maylei BLACKWELL, Norma Stoltz CHINCHILLA, Nathalie LEBON, Marysa NAVARRO, y Marcela RÍOS TOBAR
- “Encountering Latin American and Caribbean Feminisms”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2:28 (enero de 2003), pp. 537–579.
- ANDES, Stephen J. C. y Julia G. YOUNG (eds.)
- Local Church, Global Church. Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2016.
- ANDÚJAR, Andrea, Débora D’ANTONIO, Nora DOMÍNGUEZ, Karin GAMMATICO, Fernanda GIL LOZANO, Valeria PITA, María Inés RODRÍGUEZ, y Alejandra VASSALLO (eds.)
- Historia, género y política en los ’70*, Buenos Aires, Feminaria, 2005.
- ANTLER, Joyce
- Jewish Radical Feminism. Voices from the Women’s Liberation Movement*, Nueva York, New York University Press, 2018. Edición Kindle.
- ANTOINE, Charles
- Guerre froide et Église catholique. L’Amérique Latine*, París, Les Éditions du Cerf, 1999.
- AQUINO, María Pilar (ed.)
- Aportes para una teología desde la mujer. Colaboraciones de teólogas latinoamericanas en la Conferencia Intercontinental de mujeres teólogas del Tercer Mundo, celebrada del 1 al 6 de diciembre de 1986, en Oaxtepec (México)*, Madrid, Biblia y Fe, 1988.
- AQUINO, María Pilar
- “Latin American Feminist Theology”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1:14 (1998), pp. 89–107.
- AQUINO, María Pilar, y Elsa TÁMEZ
- Teología feminista latinoamericana*, Quito, Plurimínor, 1998.
- ARIAS, Patricia y Lucía BAZÁN
- “La Ciudad Industrial del Valle de Cuernavaca. Un proyecto industrial en una micro región rural”, en CRESPO y ANAYA, *Historia de Morelos*, pp. 221-252.
- ARRIOLA, Carlos

- “El presidente Echeverría en Latinoamérica”, *Foro internacional*, 15:1 (1974, julio-septiembre), pp. 103-115.
- ASPE ARMELLA, María Luisa
 “Las repercusiones del Concilio y de la apertura de la Iglesia y de la Compañía al mundo, en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (Pulgas: julio de 1967 - noviembre de 1969)”. *Historia y gráfica*, 29 (2007), pp. 131–63.
Cambiar en tiempos revueltos. Una mirada al debate interno de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús a través de Pulgas (1963 – 1972), México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2016.
La formación social y política de los católicos mexicanos: la Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958, México, Universidad Iberoamericana; Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008.
- AUBERT, Roger
 “I testi conciliari”, en Guasco et al., *Storia della Chiesa*, XXV-1 pp. 347-393.
- ÁVILA García, Virginia
 “La encrucijada de las mujeres del Opus Dei: entre conservadurismo y modernidad”, en HERRERÍAS GUERRA et al., *Mujeres y género, construcciones culturales*, pp. 99-136.
- AYALA, César J. y Rafael BERNABÉ
Puerto Rico in the American Century. A History since 1898, Chapel Hill, The University of North Caroline Press, 2007.
- AZCUY, Virginia R.
 “Hacia una nueva imaginación sobre el laicado y las mujeres en la Iglesia”, *Revista Teología* 42:88 (2005), pp. 537–56.
- BAJPAI, Anandita
 “The Catholic Church as an Education Provider in Puerto Rico, 1948-1960”, tesis de maestría, Universidad de Viena / Universidad de Leipzig, 2008.
- BAMFORTH, Nicholas C. y David A. J. RICHARDS
Patriarchal Religion, Sexuality, and Gender. A Critique of New Natural Law, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 2008.
- BAPTISTA CAMPOS, Mônica
 “A leitura popular da Bíblia. Leitura feminista e de gênero na América Latina”, *Programa Institucional de Iniciação Científica do CNPq, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*, 2007, disponible em http://www.puc-rio.br/Pibic/relatorio_resumo2007/relatorios/teo/teo_monica_baptista_campos.pdf, consultado 13 de marzo de 2016.
- BARBA, Sandra

- “Una entrevista con Gabriela Cano”, *Letras libres*, disponible en www.letraslibres.com/mexico/historia/una-entrevista-gabriela-cano, consultado el 1 de mayo de 2019.
- BARBOZA TELLO, Marco León
 “La Liberación de la mujer en el Perú de los 70’s: una perspectiva de género y estado”, tesis de maestría en Género, Lima, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2013.
- BÁRCENAS BARAJAS, Karina Berenice
 “De los homosexuales también es el Reino de los Cielos: las iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en el campo religioso de Guadalajara”, tesis de doctorado, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2015.
- BARRIGA VILLANUEVA, Rebeca (ed.)
Entre paradojas: a 50 años de los libros de texto gratuitos, El Colegio de México; Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos, México, 2011.
- BARTRA, Eli
 “Tres décadas de neofeminismo en México”, en BARTRA et al., *Feminismo en México, ayer y hoy*, pp. 43-82.
- BARTRA, Eli, Anna Maria Fernández PONCELA, Ana LAU JAIVEN y Ángeles MASTRETTA
Feminismo en México, ayer y hoy, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.
- BASTIEN, Jean-Pierre (ed.)
La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- BAYES, Jane H. y Nayereh TOHIDI (eds.)
Globalization, Gender, and Religion. The Politics of Women’s Rights in Catholic and Muslim Contexts, Nueva York, Palgrave, 2001.
- BEAL, Frances M.
 “Double Jeopardy: To Be Black and Female”, en MORGAN, *Sisterhood*, pp. 340-353.
- BEATTIE, Tina
New Catholic Feminism Theology and Theory, Londres, Nueva York, Routledge, 2006.
- BELGRAD, Daniel
 “The Transnational Counterculture: Beat-Mexican Intersections”, en SKERL, *Reconstructing the Beats*, pp. 27-40.
- BERER, Marge
 “Why Reproductive Health and Rights: Because I Am Woman”, *Reproductive Health Matters*, 10 (1997), pp. 16-20.
- BERLIS, Angela y Charlotte METHUEN (eds.)
Approches Féministes de l’Histoire et de la Religion, Lovaina, Peeters, 2000.

BIDEGAIN, Ana María

“De la naturaleza femenina al feminismo en organizaciones católicas femeninas latinoamericanas (1930-1990)”, *Anuario de hojas de Warmi*, 10 (1999), pp. 115–36.

BIDEGAIN, Ana María

“El cristianismo y el cambio sociopolítico de las mujeres latinoamericanas”, *Sociedad y Religión*, 24:42 (2014), pp. 160–93.

“La mujer en la historia de la teología de la liberación”, en *Teología y liberación. Religión, cultura y ética. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, pp. 43–69.

“Las Comunidades Eclesiásticas de Base (CEBs) en la formación del Partido dos Trabalhadores”, *Historia crítica*, 7 (1993).

“Transformación de la vida religiosa femenina latinoamericana. De la vida centrada en la regla y la clausura a la vida centrada en la misión”, en PUENTE LUTTEROTH, *Actores y dimensión religiosa*, pp. 95–105.

“Una historia silenciada, no reconocida, ignorada, ocultada, invisibilizada: la vida religiosa femenina en la historia brasileña e hispanoamericana”, *Rever. Revista de Estudos da Religiao* 14:2 (2014), pp. 13–73.

Participación y protagonismo de las mujeres en las historias del catolicismo latinoamericano, Buenos Aires, San Benito, 2009.

BILLINGS, Deborah L., Dilys WALKER, Guadalupe MAINERO DEL PASO, Kathryn Andersen CLARK e Ila DAYANANDA

“Pharmacy worker practices related to use of misoprostol for abortion in one Mexican state”, *Contraception*, 79:6 (2009), pp. 445-451.

BIRN, Anne-Emanuelle

“Federalist Flirtations: The Politics and Execution of Health Services Decentralization for the Uninsured Population in Mexico, 1985-1995”, *Journal of Public Health Policy*, 20:1 (1999), pp. 81-108.

BIZBERG, Ilán y Lorenzo MEYER (eds.)

Una historia contemporánea de México, vol. 2, México, El Colegio de México; Océano, 2003.

BLANCARTE, Roberto (ed.)

El pensamiento social de los católicos mexicanos, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

BLANCARTE, Roberto

“¿Por qué la religión ‘regresó’ a la esfera pública en un mundo secularizado?”, *Estudios sociológicos*, 33:99 (2015), pp. 659–73.

“Intransigence, Anticommunism, and Reconciliation: Church/State Relations in Transition”, en Gillingham y Smith, *Dictablanda*, pp. 70-88.

“Introducción”, en Blancarte, *El pensamiento social*, pp. 13–18.

- “La doctrina social del episcopado católico”, en Blancarte, *El pensamiento social*, pp. 19–38.
- “Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización”, *Estudios sociológicos* 30: número extraordinario (2012), pp. 59–82.
- “Religiosidad, creencias e Iglesias en la época de la transición democrática”, en BIZBERG y MEYER, *Una historia contemporánea de México*, pp. 225-304. *El Estado laico*, México, Nostra, 2008.
- Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BLASCO HERRANZ, Inmaculada
 “Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica”, en *Historia social*, 53 (2005), pp. 119–136.
- BOFF, Leonardo
El rostro materno de Dios: ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas, Madrid, Ediciones Paulinas, 1988.
- BONILLA, Zobeida E.
 “Including Every Woman: The All-Embracing ‘We’ of ‘Our Bodies, Ourselves’”, *NWSA Journal*, 17:1 (2005), pp. 175-183.
- BØRRESEN, Kari Elisabeth
 “Imagen actualizada, tipología anticuada”, en MACCIOCCHI, *Las mujeres*, pp. 181 – 194.
- BØRRESEN, Kari Elisabeth, y Sara CABIBBO (eds.)
Gender, Religion, Human Rights in Europe, Roma, Herder, 2006.
- BOSTON WOMEN’S HEALTH BOOK COLLECTIVE [BWHBC]
Nuestros cuerpos, nuestras vidas. Un libro por y para las mujeres, Boston, BWHBC, 1979.
Our Bodies, Ourselves. A book by and for Women, Nueva York, Simon and Schuster, 1976.
- BOYLAN, Kristina A.
 “Género, fe y nación. El activismo de las católicas mexicanas, 1917-1940”, en CANO, OLCOTT y VAUGHAN, *Género, poder y política*, pp. 304-346.
- BRACAMONTES AYÓN, Ana María
 “The dilemmas of working from within. Feminist academics in Mexican universities: Social origins, institutional experiences, and social activism”, tesis de doctorado, Tucson, The University of Arizona, 2003.
- BRACAMONTES, Maricarmen
Jesús y las mujeres: una buena nueva liberadora. Aportaciones a la espiritualidad para el tercer milenio. Torreón, CEDIMSE, Ediciones Schola, 1999.
- BRACHET-MÁRQUEZ, Maricarmen VIVIANE y Margaret Sherrard SHERRADEN

- “Political Change and the Welfare State: The Case of Health and Food Policies in Mexico (1970-93)”, *World Development*, 22:9 (1994), pp. 1295-1312.
- BRACKEN, Susan J.
 “CIDHAL: Historia, organización y identidad. / CIDHAL: History, organization and Feminist identity”, tesis de doctorado, University Park, The Pennsylvania State University, 2002.
- BRACKER, Milton
 “Vatican Decides to Invite 5 Women to the Council”, *The New York Times*, 3 de noviembre de 1963,
<http://query.nytimes.com/gst/abstract.html?res=9503E4DE1F3DE731A25750C0A9679D946291D6CF>, consultado 12 de febrero de 2015.
- BRANDS, Hal
Latin America's Cold War, Cambridge, Estados Unidos; Londres, Harvard University Press, 2010.
- BRAUDE, Ann (ed.)
Transforming the Faiths of Our Fathers. Women Who Changed American Religion, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2004.
- BRAUDE, Ann
 “A Religious Feminist. Who Can Find Her? Historiographical Challenges from the National Organization for Women”, *The Journal of Religion*, 84:4 (2004), pp. 555-572.
Sisters and Saints. Women and American Religion, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- BRECKMAN, Warren
 “Intellectual History and the Interdisciplinary Ideal”, en McMahon y Moyn, *Rethinking Modern European Intellectual History*, pp. 275-393.
- BRETT, Edward T.
The US Catholic Press on Central America. From Cold War Anticommunism to Social Justice, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003.
- BRIGGS, Laura
Reproducing Empire. Race, Sex, Science, and U. S. Imperialism in Puerto Rico, University of California Press, Berkeley, 2002.
- BRUCE, Steve, y Steven YEARLEY
The Sage dictionary of sociology, Londres; Thousand Oaks, Sage, 2006.
- BRUNEAU, Thomas C.
 “Church and Politics in Brazil: The Genesis of Change”, *Journal of Latin American Studies*. 17:02 (1985): pp. 271-293.
- BRUNO-JOFRÉ, Rosa y Jon Igelmo ZALDÍVAR
 “Monsignor Ivan Illich's Critique of the Institutional Church, 1960-1966”, *Journal of Ecclesiastical History*, 67:3 (2016), pp. 568-586.

- “The Center for Intercultural Formation, Cuernavaca, Mexico, its Reports (1962-1967) and Illich’s Critical Understanding of Mission in Latin America”, *Hispania Sacra*, 66 (2014), pp. 457-487.
- BUCK, Sarah Anne
 “Activists and Mothers: Feminist and Maternalist Politics in Mexico, 1923-1953”, tesis de doctorado, New Brunswick, Estados Unidos, Rutgers State University of New Jersey, 2002.
- BURÍN, Mabel, María Lucero JIMÉNEZ GUZMÁN e Irene MELER (eds.)
Precariedad laboral y crisis de la masculinidad. Impacto sobre las relaciones de género, Buenos Aires, Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, 2007.
- BURKE, Peter (ed.)
Formas de hacer historia, Madrid, Alianza, 1994
- BURTON, Emily
 “Women, Religion and Social Change Gender Consciousness in Ecclesial Base Communities in Estelí Nicaragua”, tesis de doctorado, Halifax, Canadá, Saint Mary’s University, 1994.
- CAMINO APARICIO, Maura
 “El Centro Intercultural de Documentación (CIDOC): una utopía latinoamericana, 1959-1976”, en CRESPO y ANAYA, *Historia, sociedad y cultura*, pp. 271–292.
 “Transiciones del ideario latinoamericano. CIDOC: de la tensión utópica a la innovación intercultural”, en CRESPO y ANAYA, *Historia de Morelos*, pp. 531-545.
- CAMP, Richard L.
 “From Passive Subordination to Complementary Partnership: The Papal Conception of a Woman’s Place in Church and Society since 1878”, *The Catholic Historical Review*. 76:3 (1990), pp. 506–525.
- CAMP, Roderic Ai
Mexican Political Biographies, 1935-2009, Austin, The University of Texas Press, 2011.
- CAMPANARO, Priscila Kikuchi
 “‘Pelo sagrado direito de decidir’: a contribuição de Católicas pelo Direito de Decidir nas discussões sobre laicidade, direitos reprodutivos e descriminalização do aborto no Brasil”, tesis de maestría en Ciencias Religiosas, Universidade Metodista de Sao Paulo, 2014.
- CAMPBELL, D’Ann
 “Almost Integrated? American Servicewomen and Their International Sisters Since World War II”, en HACKER y VINING, *A Companion to Women’s Military*, pp. 291-330.
- CANO, Gabriela

- “Gertrude Duby y la historia de las mujeres zapatistas de la Revolución Mexicana”, *Estudios Sociológicos*, 28:83 (2010), pp. 579-597.
- “The Feminist Debate in Mexico”, en SALOMÓN, *The Routledge History of Latin American Culture*. Edición Kindle.
- “Una perspectiva del aborto en los años treinta: la propuesta marxista”, *Debate feminista*, 2 (1990), pp. 362-372.
- Se llamaba Elena Arizmendi*, México, Tusquets, 2010.
- CANO, Gabriela, Jocelyn OLCOTT y Mary Jay VAUGHAN (eds.)
Género, poder y política en el México posrevolucionario, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- CANTA, Carmelina Chiara
“Donne e Concilio Vaticano II: da ‘uditrici’ a ‘teologhe’”, en *Quattordicesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”: Rosmini e Newman padri conciliari. Tradizionalismo, riformismo, pluralismo nel Concilio Vaticano II*, Colle Rosmini, Italia, 2013, disponible en http://www.cattedrarosmini.org/site/database/files/site_video_documento_file_1863_123548679/Prof%20Canta.pdf, consultado 26 de marzo de 2016.
- CARBAJAL RÍOS, Carola y Ana Victoria JIMÉNEZ
Paula Batalla. Donde quiera que me paro, soy yo. Autobiografía de una jaramillista, Cuernavaca, CIDHAL, 1988.
- CÁRDENAS, Enrique
“America Latina”, en GUASCO et al., *Storia della Chiesa*, XXV-2 pp. 497-534.
- CAREAGA, Gloria
“Las lesbianas organizadas”, en ESPINOSA y LAU, *Un fantasma*, pp. 241-274.
- CARR, Barry
La izquierda mexicana a través del siglo XX, México, Era, 1996.
- CASANOVA, José
“Religion, politics and gender equality: Public religions revisited”, *A debate on the public role of religion and its social and gender implications*, Ginebra, United Nations Research Institute for Social Development, 2009, pp. 5–33.
“Rethinking secularization: A global comparative perspective”. *Hedgehog Review* 8:1-2 (2006), pp. 7–22.
Public Religions in the Modern World, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- CASTAÑEDA Salgado, Martha Patricia
“Las mujeres católicas en las asociaciones religiosas: fiestas, poderes e identidades”, tesis de doctorado en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- CASTELLANOS, Rosario
Mujer de palabras. Artículos rescatados de Rosario Castellanos, México, Conaculta, 2007.

- CASTILLO, Antonia
Hasta el cuello en la cristería. Antonia Castillo platica con Agustín Vaca, Zapopan, México, El Colegio de Jalisco, 2003.
- CASTILLO, Josefina Martha
 “Mujeres para el Diálogo. Un proyecto de educación popular entre mujeres”, tesis de doctorado, Tucson, The University of Arizona, 2000.
- CATHOLICS FOR CHOICE
 “About our Work”, disponible en <http://www.catholicsforchoice.org/about-us/about-our-work/>, consultado el 20 de abril de 2019.
- CATOGGIO, María Soledad
 “Cambio de hábito. Trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina”, *Latin American Research Review*, 45:2 (2010), pp. 27–48.
- CATÓLICAS POR EL DERECHO A DECIDIR
Católicas por el Derecho a Decidir. 20 años, México, Católicas por el Derecho a Decidir, 2014
- CAYLEY, David
The Rivers of North of the Future. The Testament of Ivan Illich, Toronto, Anansi Press, 2005.
Ivan Illich in Conversation, Toronto, Anansi, 1992.
- CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel
El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos, 1891-1911, México, El Colegio de México, 1991.
- CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel, y J. Miguel ROMERO S.
Cien años de presencia y ausencia social cristiana, 1891-1991, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1992.
- CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY (CIA)
 “Mexico: Challenges for the New Government”, *Weekly Summary Special Report* (1971, enero).
- CERVERA JIMÉNEZ, José Antonio
 “El modo soave y los jesuitas en China”, *Revista de Humanidades*, 22 (2007), pp. 169-187.
- CHAOUCH, Malik Tahar
 “La Compañía de Jesús y la teología de la liberación: convergencias y divisiones sociopolíticas del catolicismo contemporáneo en América Latina”, *Historia y gráfica* 29 (2007), pp. 95-130.
- CHAOUCH, Malik Tahar
 “La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica”, *Revista mexicana de sociología*, 69:3 (septiembre de 2007), pp. 427–456.
- CHAOUCH, Malik Tahar

- “Religión y modernidad en el siglo XX en América Latina: la ruptura imaginaria de la Teología de la Liberación”, en Gutiérrez, *Religiosidades*, pp. 391-414.
- CHAPARRO ESCALANTE, Jorge Elio
 “El protagonismo de la mujer en la Iglesia cristiana hoy a la luz de las primeras Comunidades Eclesiales: experiencias en algunas comunidades de Bogotá”, tesis de licenciatura en Teología, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2014.
- CHARTIER, Roger
El mundo como representación: estudios sobre historia cultural, Barcelona, Gedisa, 1996.
- CHAVES, Mark
 “The Symbolic Significance of Women’s Ordination”, *The Journal of Religion*, 77:1 (1997), pp. 87–114.
- CHAVES, Mark y James CAVENDISH
 “Recent Changes in Women’s Ordination Conflicts: The Effects of a Social Movement on Intraorganizational Controversy”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36:4 (1997), pp. 574-584.
- CHENUT, Helen Harden
The Fabric of Gender. Working-Class Culture in Third Republic France, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2005.
- CHRISTIANSEN, Samantha & Zachary A. SCARLETT (eds.)
The Third World in the Global 1960s, Nueva York, Berghahn Books, 2013.
- CHRISTIANSEN, Samantha & Zachary A. SCARLETT
 “Introduction”, en Christiansen y Scarlett, *The Third World*, pp. 1-20.
- COBURN, Carol K.
 “An Overview of the Historiography of Women Religious: A Twenty-Five-Year Retrospective”, *U.S. Catholic Historian*, 22:1 (2004), pp. 1–26.
- COLONNESE, Louis M. (ed.)
Conscientization for Liberation. New Dimensions in Hemispheric Realities, Washington DC, Division for Latin America, United States Catholic Conference, 1971
- COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL
Reflexión episcopal pastoral. Cuaderno 3. Conferencias y Relaciones finales, Conferencia del Episcopado Mexicano, México, 1969-1970.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL
 “El diaconado: evolución y perspectivas”, Roma, 2002, disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diaconate_sp.html, consultado el 5 de mayo de 2018.
- COMISKEY, Carolyn Ward

- “Joan of Arc’s Daughters: Catholic Women and Politics in France, 1896-1918”, tesis de doctorado, Ann Arbor, The University of Michigan, 2004.
- COMUNICACIÓN, INTERCAMBIO Y DESARROLLO HUMANO EN AMÉRICA LATINA [CIDHAL]
Cuerpo de mujer, Cuernavaca, Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina, 1982.
- “Misión”, disponible en <http://cidhal.blogspot.com/>, consultado el 20 de abril de 2019.
- COMUNIDAD TEOLÓGICA DE MÉXICO
 “Academia”, disponible en <http://www.comunidadteologica.org.mx/diplomados.html>, consultado el 20 de abril de 2019.
- CONCHA MALO, Miguel, Óscar GONZÁLEZ GARI, Lino F. SALAS y Jean-Pierre BASTIAN
La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México, México, Siglo XXI, 1986.
- CONDE RUBIO, Héctor
 “Mujeres ministras: una mirada ecuménica en torno a la ordenación de mujeres”, tesis de maestría, Universidad Iberoamericana, 2016.
- CONFEDERACIÓN LATINOAMERICANA DE RELIGIOSOS (CLAR)
La religiosa hoy en América Latina, Bogotá, 1972.
- CONFERENCIA CRISTIANA POR LA PAZ
II Encuentro Continental de Mujeres Cristianas por la Paz. La mujer, taller de la vida: constructora de la nueva sociedad, Matanzas, Centro de Información y Documentación ‘Augusto Cotto’, 1983.
- CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO
 “Mensaje del Episcopado al Pueblo de México sobre la paternidad responsable”, *Demografía y economía*, 7:1 (1973).
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE
 “Doctrinal Assessment of the Leadership Conference of Women Religious”, 18 de abril de 2012, disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_faith_doc_20120418_assessment-lcwr_en.html, consultado 26 de marzo de 2016.
- “Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación» Libertatis nuntius”, 8 de junio de 1984, disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_faith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html, consultado 26 de marzo de 2016.
- Inter insigniores. *Sobre la cuestión de la admisión de las mujeres*, Roma, 15 de octubre de 1976, disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_faith_doc_19761015_inter_insigniores_en.html

- [aith_doc_19761015_inter-insigniores_sp.html](#), consultado en 19 de septiembre de 2016.
- CONNOLLY, Peter
 “Approaches to a Theology of Women’s Liberation in Latin America”, Guadalajara, México, 1997, disponible en <http://lasa.international.pitt.edu/LASA97/connolly.pdf>, consultado 13 de marzo de 2016.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
 “Mensaje a los pueblos de América Latina”, Documento Conclusivo CELAM III, disponible en https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf, consultado 10 de abril de 2018.
- CONSIDINE, John J. (ed.)
The Church in the New Latin America, Notre Dame, Fides Publishers, 1964.
The Social Revolution in the New Latin America. A Catholic Appraisal, Fides, Notre Dame, 1965.
- COOTER, Roger y John PICKSTONE (eds.)
Companion to Medicine in the Twentieth Century, Nueva York, Routledge, 2003.
- CORRÊA, Sonia
 “From Reproductive Health to Sexual Rights. Achievements and Future Challenges”, *Reproductive Health Matters*, 5:10 (1997), pp. 107-116.
- CORTEN, André
 “El establecimiento de una red de la teología de la liberación”, en BASTIEN, *La modernidad religiosa*, pp. 294-315.
- COSTA DA FONSECA LIMA, Soelma
 “E Maria vai com as outras: uma abordagem feminista sobre as mulheres na Igreja”, tesis de maestría en Teología, Sao Leopoldo, Brasil, Escola Superior de Teologia, 2011.
- COUTO TEIXEIRA, Faustino Luiz
 “As Comunidades Eclesiais de Base no Brasil: tracos explicativos de sua gênese”, en DUSSEL, *Histoira liberationis*, pp. 563-582.
- COX, Harvey
The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective, Nueva York, The McMillan Company, 1966.
- CRESPO, Horacio y Luis ANAYA MERCHANT (eds.)
Historia, sociedad y cultura en Morelos: ensayos desde la historia regional, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2007
- CRESPO, María Victoria y Luis ANAYA MERCHANT (eds.)

- Política y sociedad en el Morelos posrevolucionario y contemporáneo*. Col. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur, vol. 8, Cuernavaca, H. Congreso del Estado de Morelos, 2010.
- Historia de Morelos*, Vol. 8 “Política y sociedad en el Morelos posrevolucionario y contemporáneo”, Cuernavaca, Congreso del Estado de Morelos, 2010.
- D’ALLAIRE, Micheline
Vingt ans de crise chez les religieuses du Québec, 1960-1980, Montréal, Canadá, Editions Bergeron, 1983.
- DA SILVA GORGULHO, Gilberto
 “Hermenéutica bíblica”, en ELLACURÍA y SOBRINO, *Mysterium Liberationis*, pp. 169-200.
- DAVIS, Kathy
The making of Our bodies, Ourselves: How feminism travels across borders, Durham, Duke University Press, 2007.
- DAVIS, Natalie Zemon
 “Women’s History’ in Transition: The European Case”, *Feminist Studies* 3:3-4 (1976), pp. 83-103.
- DE CERTEAU, Michel
 “Cuernavaca: le Centre Interculturel et Mgr Illich”, *Études*, 10 (1969), pp. 436-441.
- DE FREITAS, Carmelita
 “La mujer latinoamericana en la sociedad y en la Iglesia”, *Boletín CLAR*, 1 (1996), pp. 45–70.
- DE GARAY, Adrián y Gabriela DEL VALLE DÍAZ-MUÑOZ
 “Una mirada a la presencia de las mujeres en la educación superior de México”, *Revista Iberoamericana de Educación Superior*, 3:6 (2012), pp. 3-30.
- DE GROOT, Joanna y Sue MORGAN
 “Beyond the ‘Religious Turn’? Past, Present and Future Perspectives in Gender History”, *Gender & History*, 25:3 (2013), pp. 395-422.
- DE LA ROSA, Martín
 “La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la CELAM III (1965 -1979), *Cuadernos Políticos*, 19 (1979), pp. 88-104.
- DE LA TORRE VÁZQUEZ, Miriam Edith y Tania Lizbeth MELÉNDEZ ELIZALDE
 “Católicas por el Derecho a Decidir en la búsqueda del empoderamiento de las mujeres en la Iglesia católica mexicana”, tesis de licenciatura en Sociología, Ciudad Nezahualcóyotl, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Aragón, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- DE LA TORRE, Renée

- La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, México, Fondo de Cultura Económica; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2006.
- DE MAEYER, Jan
 “Towards a Modern Religious Art. The Case of Albert Servaes”, en HEYNICKX y DE MAEYER, *The Maritain Factor*.
- DEL VALLE, Luis G.
 “Teología de la Liberación en México”, en Blancarte, *El pensamiento social de los pp.* 230–265.
- DEMERS, Maurice
 “Promoting a Different Type of North–South Interactions: Québécois Cultural and Religious Paradplomacy with Latin America”, *American Review of Canadian Studies*, 46:2 (2016), pp. 196-216.
- DERMIENCE, Alice
La “question féminine” et l’Église catholique: approches biblique, historique et théologique, Berna, Peter Lang, 2008.
- DESMAZIÈRES, Agnès
 “Negotiating Religious and Women’s Identities: Catholic Women at the UN World Conferences, 1975-1995”, *Journal of Women’s History* 24:4 (2012), pp. 74–98.
- DÍAZ NÚÑEZ, Luis Gerardo
 “Utopía y liberación en América Latina: la Teología de la liberación. Desarrollos recientes (El desafío globalizador y posmoderno)”, tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- DÍAZ NUÑEZ, Luis Gerardo
La teología de la liberación latinoamericana hoy: el desafío globalizador y posmoderno, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2009.
- DIRECCIÓN DE ATENCIÓN MÉDICA MATERNO-INFANTIL DE LA SECRETARÍA DE SALUBRIDAD Y ASISTENCIA PÚBLICA
 “Planificación familiar: tesis del gobierno de México”, *Demografía y economía*, 7:1 (1973).
- DIRLIK, Arif
 “The Third World in 1968”, en CHRISTIANSEN y SCARLETT, *The Third World*, pp.VII-IX.
- DOBBELAERE, Karel
Secularización: un concepto multi-dimensional, México, Universidad Iberoamericana, 1994.
- DOCKRILL, Michael L. y Michael F. HOPKINS
The Cold War, 1945-1991, Nueva York, Palgrave MacMillan, 1988.

- DOHEN, Dorothy
 “Religious Practice and Marital Patterns in Puerto Rico”, *The American Catholic Sociological Review*, 20:3 (1959), pp. 203-218.
 “Sex Roles and Cultural Contradictions”, en DOHEN y WARE, *Sex Roles*, pp. 1-11.
Nationalism and American Catholicism, Nueva York, Sheed and Ward, 1967.
Women in Wonderland, Nueva York, Sheed and Ward, 1960.
- DOHEN, Dorothy y Ann Patrick WARE
Sex Role and Cultural Contradictions. Christian Women in a Secular World, Denver, Loretto Heights College, 1968.
- DONAHUE, Charles
 “Theology, Law & Women’s Ordination: Ordinatio Sacerdotalis One Year Later”, *Commonweal*, 6 de febrero de 1995.
- DORE, Elizabeth, y Maxine MOLYNEUX (eds.)
Hidden Histories of Gender and the State in Latin America, Durham, Duke University Press, 2000.
- DOS SANTOS ALVES, Maria Jeane
 “Mulheres contra o arbítrio: As missionárias de Jesus Crucificado e a Escola de Serviço Social Padre Anchieta em Maceió em tempos de AI5”, tesis de maestría en Ciencias Religiosas, Maceió, Brasil Universidade Católica de Pernambuco, 2008.
- DRIES, Angelyn
The Missionary Movement in American Catholic History, Maryknoll, Orbis Books, 1998.
- DROGUS, Carol Ann
 “No Land of Milk and Honey: Women CEB Activists in Posttransition Brazil”, *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 41:4 (1999), pp. 35–51.
 “Reconstructing the Feminine: Women in Sao Paulo’s CEBs”, *Archives de sciences sociales des religions* 35:71 (1990), pp. 63–74.
- DU PLESSIX GRAY, Francine
Divine Disobedience. Profiles in Catholic Radicalism, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1970.
- DUBY, Georges y Michelle PERROT (eds.)
Historia de las mujeres en Occidente, vol. 5, Madrid, Taurus, 2000.
- DUDEN, Barbara
 “The Quest for Past Somatics”, en HOINACKI y MITCHAM, *The Challenges of Ivan Illich*, pp. 219-230.
- DULLES, Avery
 “Mary Since Vatican II: Decline and Recovery”, *Marian Studies*, 53:5, 2002, pp. 9-22.
- DUNCAN, Jason K.

- Citizens or Papists? The Politics of Anti-Catholicism in New York, 1685-1821*, Nueva York, Fordham University Press, 2005.
- DUPUY, Bernard D.
 “Teología de los ministerios”, en FEINER y LÖHRER, II, pp. 473-508.
- DUSSEL, Enrique (ed.)
Histoira liberationis. 500 anos de história da Igreja na América Latina, Sao Paulo, Edicoes Paulinas, 1992.
- DUSSEL, Enrique
 “A Igreja nos regimes populistas (1930-1959)”, en Dussel, *Histoira liberationis*, pp. 223-243.
 “Liberation Theology and Marxism”, *Rethinking Marxism* 5:3 (1992), pp. 50–74.
De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979), México, Edicol; Centro de Estudios Ecuménicos, 1979.
Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la Iglesia en América Latina. Santafé de Bogotá: Indo-American Press, 1986.
- ECHEVERRÍA ÁLVAREZ, Luis
Informes presidenciales, Centro de Documentación, Información y Análisis de la Cámara de Diputados, México, 2006
- ECKLUND, Elaine Howard
 “Catholic Women Negotiate Feminism: A Research Note”, *Sociology of Religion* 64:4 (2003), pp. 515-524.
- EHRENREICH, Barbara y Deirdre ENGLISH
Brujas, comadronas y enfermeras: historia de las sanadoras. Dolencias y trastornos: política sexual de la enfermedad, Barcelona, La Sal, 1981.
- ELLACURÍA, Ignacio y Jon SOBRINO (eds.)
Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, 2 vols., Madrid, Trotta, 1990.
- ELÚ DE LEÑERO, María del Carmen (ed.)
Mujeres que hablan: implicaciones psico-sociales en el uso de métodos anticonceptivos, México, Instituto Mexicano de Estudios Sociales; Instituto Nacional de Nutrición, 1971.
- ELÚ DE LEÑERO, María del Carmen
¿Hacia dónde va la mujer mexicana? Proyecciones a partir de los datos de una encuesta nacional, México, Instituto Mexicano de Estudios Sociales, 1969.
- ERGAS, Yasmine
 “El sujeto mujer. El feminismo de los años sesenta - ochenta”, en DUBY y PERROT, *Historia de las mujeres en Occidente*, pp. 593–620.
- ESCOBAR, Arturo

Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World, Princeton, Princeton University Press, 1995.

ESCUADERO RAVA, Beatriz

“Feminismo y religión: apuntes sobre Católicas por el Derecho a Decidir”, *Mora* 14:2 (2008), pp. 114–124.

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

“Acervos”, *Biblioteca Guillermo Bonfil Batalla*, disponible en <http://www.enah.edu.mx/index.php/acervos>, consultado 26 de marzo de 2016.

ESPINO ARMENDÁRIZ, Saúl

“Vandalismo embellecedor. El reacondicionamiento de la catedral de Cuernavaca”, *Quiroga. Revista de Patrimonio Iberoamericano*, 7 (2015, enero-junio), pp. 10-21.

ESPINOSA DAMIÁN, Gisela

“Los rezagos y los retos para el feminismo y los movimientos de mujeres” en Gutiérrez, *Feminismo en México*.

“Movimientos de mujeres indígenas y populares en México: encuentros y desencuentros con la izquierda y el feminismo”, *Filosofía, política y economía en el Laberinto*, 29 (2009), pp. 9–28.

“Mujeres indígenas. Contienda por la equidad de género y la ciudadanía”, en TEPICHÍN *et al.*, *Relaciones de género*, pp. 85–108.

Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 2009.

ESPINOSA DAMIÁN, Gisela y Ana LAU JAIVEN (eds.)

Un fantasma recorre el siglo: luchas feministas en México 1910-1920, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2011.

ESTEVA, Gustavo

“Development”, en SACHS, *The Development*, pp. 1-23.

ESTRADA ÁLVAREZ, Adriana

“Campesinas, derechos humanos y ciudadanía. Imagen y voz de mujeres organizadas en Morelos”, tesis de doctorado en Ciencias Políticas y Sociales, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

FALQUET, Jules

“La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas”, *Debate feminista* 12:24 (2001), pp. 163–190.

FAVIER, Anthony

“Catholics and Gender”, *laviedesidees.fr*, <http://www.booksandideas.net/Catholics-and-gender.html>, (consultado 16 de marzo de 2015).

- “Discours historiques et pratiques militantes dans la JOC-F (France, 1930-1980)”, *Archive ouverte en Sciences de l’Homme et de la Société*, 2012, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00838240>, (consultado 16 de marzo de 2015).
- “Existe-t-il un genre catholique?”, *Archive ouverte en Sciences de l’Homme et de la Société*, 2015. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00728532/>, consultado 3 de febrero de 2016.
- “La réception catholique des études de genre”, *Le genre, approches dépassionnées d’un débat*, 2012, <http://hal.univ-grenoble-alpes.fr/halshs-00765786/> (consultado 10 de febrero de 2016).
- “Réflexions sur les trajectoires et parcours de militants de la JOC-F et de l’ACO. Trajectoires de militants de l’Action catholique spécialisée, approche historiographique”, *Archive ouverte en Sciences de l’Homme et de la Société*, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00785021>, (consultado el 18 de marzo de 2016).
- FEINER, Johannes y Magnus LÖHRER (eds.)
Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974.
- FELITTI, Karina
 “De la ‘mujer moderna’ a la ‘mujer liberada’. Un análisis de la revista *Claudia de México* (1965-1977)”, *Histoire Mexicana*, 67:3 (2018), 1345-1394.
La revolución de la píldora: sexualidad y política en los sesenta, Buenos Aires, Edhasa, 2012.
- FEMENÍAS, María Luisa (ed.)
Perfiles del feminismo iberoamericano, Buenos Aires, Catálogos, 2002.
- FEMENÍAS, María Luisa y Martha ZAPATA GALINDO
 “El movimiento feminista en México: de los grupos locales de autoconciencia a las redes transnacionales”, en FEMENÍAS, *Perfiles del feminismo iberoamericano*, pp. 73–102.
- FERNÁNDEZ ACEVES, María Teresa
Mujeres en el cambio social en el siglo XX mexicano, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Siglo XXI, 2014.
- FERRARA, Dennis Michael
 “The Ordination of Women: Tradition and Meaning”, *Theological Studies*, 55 (1994), pp. 706–719.
- FIELD, Karen L.
 “Gender”, *Journal of Marriage and the Family* 45:3 (1983), p. 710.
- FIGUEROA PEREA, Juan Guillermo

- “Tres reflexiones sobre la sexualidad y los derechos humanos en el ámbito de la Iglesia católica”, *Estudios demográficos y urbanos* 19:3 (2004), pp. 639–686.
- FINCH, Candice Celene
 “A Way that Seems Right to Woman: A Critical Analysis of the Role of Elisabeth Schüssler Fiorenza in the Development of Reformist Feminist Theology”, tesis de doctorado, Fort Worth, Estados Unidos, Southwestern Baptist Theological Seminary, 2014.
- FITZPATRICK Joseph P.
 “Ivan Illich as We Knew Him in the 1950s”, en HOINACKI y MITCHAM, *The Challenges of Ivan*, pp. 35-42.
- FITZPATRICK, Joseph P.
The Stranger is Our Own. Reflections on the Journey of Puerto Rican Migrants, Kansas City, Sheed & Ward, 1996.
- FITZPATRICK-BEHRENS, Susan
 “The Maya Catholic Cooperative Spirit of Capitalism in Guatemala: Civil-Religious Collaborations, 1943-1966”, en ANDES y YOUNG, *Local Church*, pp. 275-304.
- FITZPATRICK, Joseph P.
Puerto Rican Americans. The Meaning of Migration to Mainland, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1971.
- FOXWORTH, Laura
 “‘No More Silence’: Feminist Activism and Religion in the Second Wave”, en MAXWELL y SHIELDS, *The Legacy of Second-Wave Feminism*, pp. 73-98.
- FRANCK, Frederick
La Iglesia en explosión, México, Siglo XXI, 1970.
- FRANCO MARTÍNEZ, Juan Agustín, Macario RODRÍGUEZ-ENTRENA y María Jesús RODRÍGUEZ-ENTRENA
 “The Ordination of Women in the Catholic Church: A Survey of Attitudes in Spain”, *Journal of Gender Studies* 21:1 (2012), pp. 17–34.
- FREGOSO CENTENO, Anayanci y María Teresa FERNÁNDEZ ACEVES (eds.)
Siete historias de vida: mujeres jaliscienses del siglo XX, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 2006.
- FREIRE, Paulo
Pedagogy of the Oppressed, Nueva York, Continuum, 2005.
- FRESQUET, Henri
Le journal du Concile, París, Robert Morel, 1966.
- FRIEDAN, Betty
It Changed My Life. Writings on the Women’s Movement. Nueva York, Dell Publishing, 1977.
- FUENTES BELGRAVE, Laura

- “Afirmar la autonomía reproductiva en la disidencia religiosa”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 45 (2013), pp. 59–74.
- FUENTES, Pamela
 “Entre reivindicaciones sexuales y reclamos de justicia económica: divisiones políticas e ideológicas durante la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer. México, 1975”, *Secuencia*, 89 (2014), pp. 165–192.
- FUSZARA, Malgorzata
 “Between Feminism and the Catholic Church: The Women’s Movement in Poland”, *Sociologický Casopis / Czech Sociological Review* 41:6 (2005), pp. 1057–1075.
- GALILEA, Segundo (ed.)
Documentos sobre la pastoral, 1965-1967, Cuernavaca, Centro Intercultural de Documentación, 1968.
- GALLAGHER, Nancy E.
 “Compañeras in the Peruvian Feminist Movement: A Conversation with Rosa Dominga and Timotea, Maryknoll Sisters”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 11:1 (1995), pp. 95–109.
- GAMIÑO MUÑOZ, Rodolfo
Guerrilla, represión y prensa en la década de los setenta en México. Invisibilidad y olvido, México, Instituto Mora, 2011.
- GARCÍA GUERRERO, Víctor Manuel
Proyecciones y políticas de población en México, El Colegio de México, México, 2014.
- GARCÍA QUINTANILLA, Juliana
 “Las mujeres y los movimientos sociales en Morelos. Una radiografía del feminismo en Morelos”, en RIVERA PERRUSQUÍA *et al.*, *Desde abajo*, pp.114–131.
- GARGALLO, Francesca
Ideas feministas latinoamericanas, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2014.
- GARNEAU, James F.
 “‘Santiago Matacomunistas’? Cardinal Cushing’s Crusade against Communism in Latin America and the St. James Society”, *US Catholic History*, 22:4 (2004), pp. 97-115.
- GARRY, Laurie Wright
 “The Women’s Ordination Conference (1975-1994): An Introduction to a Movement”, tesis de doctorado, Marquette University, 2000.
- GARZA CALIGARIS, Anna María
 “El movimiento de mujeres en Chiapas. Haciendo historia”, *Anuario de estudios indígenas*, 8 (2000), pp. 109–135.
- GARZA CALIGARIS, Anna María y Sonia TOLEDO

- “Women, Agrarian Movements, and Militancy: Chiapas in the 1980s”, *Latin American Perspectives* 35: 6 (2008), pp. 63–76.
- GEHLER, Michael y Wolfram KAISER (eds.)
Christian Democracy in Europe since 1945, vol. 2, Londres, Routledge, 2005.
- GERHARD, Jane
 “Revisiting ‘The Myth of the Vaginal Orgasm’: The Female Orgasm in American Sexual Thought and Second Wave Feminism”, *Feminist Studies*, 26:2 (2000), pp. 449-476.
- GERVAIS, Christine L. M.
 “Canadian Women Religious’ Negotiation of Feminism and Catholicism”, *Sociology of Religion* 73:4 (2012), pp. 384–410.
- GIBELLINI, Rosino
La teología del siglo XX, Santander, Sal Terrae, 1993.
- GILLINGHAM, Paul y Benjamin T. SMITH (eds.)
Dictablanda. Politics, Work, and Culture in Mexico, 1938-1968, Durham, Duke University Press, 2014.
- GÓMEZ CAFFARENA, José (ed.)
Religión, Col. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 3, Madrid, Trotta; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.
- GONZALBO, Pilar (ed.)
Amor e historia: la expresión de los afectos en el mundo de ayer, México, El Colegio de México, 2013.
- GONZALBO, Pilar, Anne STAPLES y Valentina TORRES SEPTIÉN (eds.)
Una historia de los usos del miedo, México, El Colegio de México; Universidad Iberoamericana, 2009.
- GONZÁLEZ OLVERA, Gerardo Israel
 “La difusión de los derechos de la mujer y el tema del aborto. Estudio de caso. Mujeres Católicas por el Derecho a Decidir. Estrategia de comunicación de la Asociación Civil”, tesis de licenciatura en Comunicación, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- GONZÁLEZ, Fernando M.
 “Algunos grupos radicales de izquierda y de derecha con influencia católica en México (1965-1975)”, *Historia y gráfica*, 29 (2007), pp. 56–93.
Crisis de fe: psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección, 1961-1968, México, Tusquets, 2011.
 “Algunos avatares entre el catolicismo y el psicoanálisis. Intersecciones entre Argentina, México y Viena”, *Cultura y representaciones sociales* 11:22 (2017), pp. 65-130.
- GONZÁLEZ, José Luis

- “El catolicismo popular mexicano y su proyecto social”, en BLANCARTE, *El pensamiento social*, pp. 302–321.
- GOODWIN, Jeff, y James M. JASPER (eds.)
The social movements reader: cases and concepts, Oxford, Wiley Blackwell, 2014.
- GORDON, Peter E.
 “What is Intellectual History? A Frankly Partisan Introduction to a Frequently Misunderstood Field”, 2012, disponible en http://projects.iq.harvard.edu/files/history/files/what_is_intell_history_pgordon_mar2012.pdf, consultado el 1 de mayo de 2019.
- GÖSSMAN, Elisabeth
 “Women’s Ordination and the Vatican”, *Feminist Theology*, 18 (1998), pp. 67–86.
- GRAMMATICO, Karin
 “Las ‘mujeres políticas’ y las feministas en los tempranos setenta: ¿Un diálogo (im)posible?”, en ANDÚJAR, *Historia, género y política*, pp. 19–38.
- GRELA, Cristina
 “Ocho años de CDD en América Latina”, en MEJÍA y MARTÍNEZ, *Somos Iglesia*, pp. 99-103.
- GRIBBLE, Richar
 “An Anticommunist Polemic: The Case of Cardinal Richard Cushing of Boston”, *US Catholic Historian*, 22:4 (2004), pp. 79-95.
- GRIFFITH, R. Marie
 “The Generous Side of Christian Faith: The Successes and Challenges of Mainline Women’s Groups”, en WUTHNOW y EVANS, *The Quiet Hand of God*, pp. 80-107.
- GRÜNIG IRIBARREN, Silvia
 “Ivan Illich (1926-2002): La Ville Conviviale”, tesis de doctorado en Urbanismo, Champs-sur-Marne, Université de Paris-Est, 2013.
- GUASCO, Maruilio, Elio GUERRIERO y Francesco TRANIELLO
Storia della Chiesa, La Chiesa del Vaticano II (1958-1978), vol. XXV, Milán, San Paolo, 1994.
- GUDIÑO BESSONE, Pablo
 “Experiencia, aborto y maternidad en las católicas feministas”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 34: 2 (2013), <http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/40737>, consultado 13 de marzo de 2016.
- GUERRERO OLIVARES, María Teresa (ed.)
Una generación desconocida. Movimiento Social Demócrata Cristiano, 1962-1970. Testimonios, Chihuahua, Instituto Chihuahuense de la Cultura, 2014.
- GUEVARA, Ernesto

- “El socialismo y el hombre en Cuba”, *Marcha*, 12 de marzo de 1965, <https://www.marxists.org/espanol/guevara/65-socyh.htm> (consultado 16 de abril de 2016).
- GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel (ed.)
Religiosidades y creencias contemporáneas: diversidades de lo simbólico en el mundo actual, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2010.
- GUTIÉRREZ QUINTANILLA, Lya
Los volcanes de Cuernavaca. Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Iván Illich, Cuernavaca, La Jornada de Morelos, 2007.
- GUTIÉRREZ, Griselda (ed.)
Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- GUTIÉRREZ, Gustavo
“Pobres y opción fundamental”, en ELLACURÍA y SOBRINO, *Mysterium Liberationis*, I, pp. 303-322.
- GUTTING, Gary
Foucault. A Very Short Introduction, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- HAAG, Martine
“Status des femmes dans les organisations religieuses: l'exemple de l'accès au pouvoir clérical”, *Archives de sciences sociales des religions* 41:95 (1996), pp. 47–67.
- HACKER, Barton C. y Margaret VINING (eds.)
A Companion to Women's Military History, Boston, Brill, 2012.
- HADDAD, Yvonne Yazbeck y Ellison Banks Findly (eds.)
Women, religion, and social change, Albany, State University of New York Press, 1985.
- HADDEN, Jeffrey K.
“Desacralizing Secularization Theory”, en HADDEN y SHUPE, *Secularization and Fundamentalism*, pp. 3–26.
- HADDEN, Jeffrey K. y Anson D. SHUPE (eds.)
Secularization and Fundamentalism reconsidered, vol. 3, Nueva York, Paragon House, 1989.
- HALL, Ian
“‘The Toynbee Convector’: The Rise and Fall of Arnold J. Toynbee’s Anti-Imperialism Mission to the West”, *The European Legacy*, 17:4 (2012), pp. 455-469.
- HALPERIN Donghi, Tulio
Historia contemporánea de América Latina, Madrid, Alianza, 2010.
- HAMMOND, Peter (ed.)
Towards a Church Architecture, Londres, The Architectural Press, 1962.
- HAMMOND, Peter

- “A Radical Approach to Church Architecture”, en HAMMOND, *Towards a Church Architecture*, pp. 15-37.
- “‘There Were Also Many Women There’: Roman Catholic Lay Women in the American Liturgical Movement, 1926-1959”, tesis de doctorado, Notre Dame, University of Notre Dame, 2011.
- HART, Evan
 “Building a More Inclusive Women’s Health Movement: Byllye Avery and the Development of the National Black Women’s Health Project, 1981-1990”, tesis de Doctorado, University of Cincinnati, 2012.
- HARTCH, Todd
The Prophet of Cuernavaca. Ivan Illich and the Crisis of the West, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- HARTMAN, Andrew
A war for the soul of America. A history of the culture wars, Chicago, The Chicago University Press, 2015.
- HARTMANN, Betsy
Reproductive Rights and Wrongs. The Global Politics of Population Control, Boston, South End Press, 1995.
- HAUSE, Steven C. y Anne R. KENNEY
 “The Development of the Catholic Women’s Suffrage Movement in France, 1896-1922”, *The Catholic Historical Review*, LXVII:1 (1981), pp. 11-30.
- HEARON, Holly E.
Distant Voices Drawing Near. Essays in Honor of Antoinette Clark Wire, Liturgical Press, Minnesota, 2004.
- HENOLD, Mary J.
Catholic and Feminist. The Surprising History of the American Catholic Feminist Movement, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2008.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída
 “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, *Debate feminista* 12:24 (2001), pp. 206–229.
- HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Aura
 “Razón y muerte de Rubén Jaramillo”, en CRESPO y ANAYA, *Historia de Morelos*, pp. 429-484.
- HERNÁNDEZ PICO, Juan
 “Revolución, violencia y paz”, en ELLACURÍA y SOBRINO, *Mysterium liberationis*, pp. 601–622.
- HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Rogelio (ed.)
Adolfo López Mateos. Una vida dedicada a la política, México, El Colegio de México, 2015.

- HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Rogelio
 “La política. Los desafíos al proyecto de nación”, en Hernández, *Adolfo López Mateos*, pp. 221-272.
Historia mínima del Partido Revolucionario Institucional, México, El Colegio de México, 2016.
- HERRERA CALDERÓN, Fernando y Adela CEDILLO (eds.)
Challenging Authoritarianism in Mexico. Revolutionary Struggles and the Dirty War, 1964-1982, Nueva York – Londres, Routledge, 2012.
- HERRERA CALDERÓN, Fernando y Adela CEDILLO
 “Introduction. The Unknown Mexican Dirty War”, en HERRERA y CEDILLO, *Challenging Authoritarianism*, pp. 1-18.
- HERRERÍAS GUERRA, María, Elsa MUÑIZ, Virginia ÁVILA GARCÍA, Valentina TORRES SEPTIÉN y Silvia PAPPE
Mujeres y género, construcciones culturales, México, Universidad Autónoma Metropolitana; Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2004.
- HEWITT, Nancy A. (ed.)
No Permanent Waves. Recasting Histories of US Feminism, Nueva Jersey, Rutgers University Press, 2010.
- HEWITT, Nancy A.
 “Introduction”, en HEWITT, *No Permanent Waves*, pp. 1-14.
- HEYNICKX, Rajesh y Jan DE MAEYER (eds.)
The Maritain Factor. Taking Religion into Interwar Modernism, Lovaina, KADOC, 2010.
- HILLIARD, Carrie
 “Moving Beyond the Glass Ceiling: Career Paths of Women in Print Journalism”, tesis de maestría, Universidad de Kansas, 2007.
- HITA DUSSEL, María Gabriela
 “El modelo mariano de identidad y la vocación religiosa a fines del siglo XX: elementos para la construcción de nuevos parámetros de emancipación femenina”, en Tarrés, *La Voluntad de ser*, pp. 85–112.
- HOFFMAN, Elizabeth Cobbs
All You Need Is Love. The Peace Corps and the Spirit of the 1960s, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- HOINACKI, Lee y Carl MITCHAM (eds.)
The Challenges of Ivan Illich. A Collective Reflection, Albany, State University of New York, 2002.
- HOLBROOK, Joseph
 “Catholic Student Movements in Latin America: Cuba and Brazil, 1920s to 1960s”, tesis de doctorado, Miami, Florida International University, 2013.
- HOLLANTS, Elisabeth M.

- Social Action and Welfare in Belgium*, Nueva York, Belgian Government Information Center, 1950.
- HOMEDES BEGUER, Núria y Antonio UGALDE
 “25 años de descentralización del sistema de salud”, *Revista Gerencia y Políticas de Salud*, 7:15 (2008), pp. 26-43.
- HUMES, Catherine
 “Beyond Left and Right: Women Priests, New Feminists, and the Search for Common Ground among Catholic Women in North America”, tesis de maestría, Montréal, Canadá, Concordia University, 2009.
- HUNT, Mary E.
 “Women-Church: Feminist Concept, Religious Commitment, Women’s Movement”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 25:1 (2009), pp. 85–98.
- HUNT, Mary E. y Frances KISSLING
 “The ‘New York Times’ Ad: A Case Study in Religious Feminism”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 3:1 (1987), pp. 115-127.
- HURTEAU, Robert
A worldwide heart. The life of Maryknoll Father John J. Considine, Maryknoll, Orbis Books, 2013.
- IADAROLA, Antoinette
 “The American Catholic Bishops and Woman: From the Nineteenth Amendment to ERA”, en HADDAD y FINDLY, *Women, religion, and social change*, pp. 457–76.
- IGLESIAS, Daniel
 “El aporte del análisis de las redes sociales a la historia intelectual”, *Historia y espacio*, 13:49 (2017), pp. 17-37.
- ILLICH, Iván
 “Energía y equidad”, en ILLICH, *Obras reunidas*, II, pp. 327-368.
 “La sociedad desescolarizada”, en ILLICH, *Obras reunidas*, II, pp. 189-326.
 “Némesis médica”, en ILLICH, *Obras reunidas*, II, pp. 533- 763.
 “The Vanishing Clergyman”, en ILLICH, *The Church*, pp. 61-84.
Obras reunidas, 2 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
The Church, Change & Development, Chicago, Urban Training Center Press, Herder and Herder, 1970.
- INMAN, Patricia L.
 “An Intellectual Biography of Ivan Illich”, tesis de doctorado, Dekalb, Northern Illinois University, 1999.
- ISASI-DÍAZ, Ada María
 “Silent Women Will Never Be Heard”, *Practical Anthropology* 7:3 (1979), pp. 295-301.
- JIMÉNEZ GUZMÁN, María Lucero y Olivia TENA GUERRERO

“Algunos malestares de varones mexicanos ante el desempleo y el deterioro laboral. Estudios de caso”, en BURÍN, JIMÉNEZ y MELER, *Precariedad laboral*, pp. 148-173.

JOHNSON, Kathleen Carlton

“Radical Social Activism, Lay Catholic Women and American Feminism, 1920-1960”, tesis de doctorado, Universidad de Sudáfrica, 2006.

JOHNSON, Sylvester A. y Steven WITZMAN (eds.)

The FBI and Religion. Faith and National Security before and after 9/11, Oakland, University of California Press, 2017.

JOLLY, Richard, Louis EMMERIJ, Dharam GHAI y Frédéric LAPEYRE

UN Contributions to Development Thinking and Practice, Indianapolis, Indiana University Press, 2004.

JOSEPH, Gilbert Michael, Catherine LEGRAND y Ricardo Donato SALVATORE (eds.)

Close encounters of empire writing the cultural history of U.S.-Latin American relations, Durham, Estados Unidos, Duke University Press, 1998.

JUAN PABLO II

“Carta apostólica *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, consultado 3 de diciembre de 2015.

JUAN XXIII

“Allocuzione con la quale il Sommo Pontefice annuncia il Sinodo Romano, il Concilio Ecumenico e l’aggiornamento del Codice di Diritto Canonico (25 gennaio 1959) | Giovanni XXIII”, 25 de enero de 1959.

http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1959/documents/hf_j-xxiii_spe_19590125_annuncio.html, consultado 23 de mayo de 2016.

Mater et Magistra. Carta encíclica sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana, 15 de mayo de 1961, disponible en

https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html, consultado el 16 de noviembre de 2017.

Pacem in terris. Sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad, Roma, 11 de abril de 1963,

disponible en https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html,

consultado el 3 de abril de 2018.

KAMPWIRTH, Karen (ed.)

Gender and Populism in Latin America: Passionate Politics, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2010.

KATLER, Christoph

- “A Shared Space of Imagination, Communication, and Action. Perspectives on the History of the ‘Third World’”, en CHRISTIANSEN y SCARLETT, *The Third World*, pp. 23-38.
- KAYNE, Steven B.
 “Introduction to Traditional Medicine”, en KAYNE, *Traditional Medicine. Traditional Medicine: A Global Perspective*, Londres, Pharmaceutical Press, 2009.
- KECK, Margaret E. y Kathryn SIKKINK
Activists beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics, Ithaca; Londres, Cornell University Press, 2014. Edición para Kindle.
- KENNEDY, Courtney Brienne
 “Vivas for Kennedy: John F. Kennedy’s 1962 Presidential Visit to Mexico City”, tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Texas en Dallas, 2012.
- KENNEDY, John Fitzgerald
 “Discurso inaugural”, 20 de enero de 1961, disponible en <https://www.jfklibrary.org/JFK/Historic-Speeches/Multilingual-Inaugural-Address/Multilingual-Inaugural-Address-in-Spanish.aspx>, consultado 23 de noviembre de 2017.
- KING, Ursula (ed.)
Feminist Theology from the Third World. A reader, Maryknoll, Estados Unidos, Orbis Books, 1994.
- KIRBY, Dianne
 “J. Edgar Hoover, the FBI, and the Religious Cold War”, en JOHNSON y WITZMAN, *The FBI and Religion*, pp. 67-84.
- KISSLING, Frances y Marta LAMAS
 “La disidencia católica basada en la conciencia”, *Debate feminista*, 10 (1994), pp. 152-164.
- KOEHLINGER, Amy
 “‘Race Relations Needs the Nun’: Sources of Continuity and Change in the Racial Apostolate of the 1960s”, *US Catholic Historian*, 23:4 (2005), pp. 39-59.
- KOEHLINGER, Amy Lynn
 “Academia and ‘Aggiornamento’: The Social Sciences and Postconciliar Reform among American Sisters”, *U. S. Catholic Historian* 25:4 (2007), pp. 63–83.
- KOEHLINGER, Amy Lynn
 “From Selma to Sisterhood: Race and Transformation in Catholic Sisterhood in the 1960s”, tesis de doctorado, New Haven, Estados Unidos, Yale University, 2002.
- KRAUS, Barbara y Jean TACZAK

- “Women’s Ordination Conference, 1975-1995”, *Off Our Backs* 26:1 (1996), pp. 10–12.
- KRAYBILL, Jeanine Elizabeth
 “The United States Conference of Catholic Bishops and the Leadership Conference of Women Religious: An Examination of Religious Elites and Their Influence on Catholic Public Opinion”, tesis de doctorado, Claremont, Estados Unidos, Claremont Graduate University, 2015.
- KURCZYN, Patricia y César ARENAS
 “La población en México, un enfoque desde la perspectiva del derecho social”, en VALDÉS, *Derecho de los mexicanos*, pp. 57-82.
- L’HOËST, Bernadete
O apostolado das religiosas. Pesquisa realizada nas cidades de Recife e de Olinda, Brasil 1967, Serie Cidoc Sondeos, Núm. 48, Cuernavaca, México, CIDOC, 1969.
- LACOSTE, Jean-Yves (ed.)
Encyclopedia of Christian Theology, 2 vols, Londres; Nueva York, Routledge, 2005.
- LAMAS, Marta
 “Algunas características del movimiento feminista en Ciudad de México”, EN LEÓN DE LEAL, *Mujeres y participación política*, pp. 143–166.
 “De la protesta a la propuesta: el feminismo en México a finales del siglo XX”, en MORANT, *Historia de las mujeres*, pp. 903-921.
Feminism: Transmissions and Retransmissions, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2011.
Feminismo. Transmisiones y retransmisiones, México, Taurus, 2006.
La interrupción legal del embarazo. El caso de la Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2017.
- LAMB, Matthew L. y Matthew LEVERING (eds.)
Vatican II: renewal within tradition. Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 2008.
- LAMBERTS, Emiel
 “The Zenith of Christian Democracy: The Christelijke Volkspartij / Parti Social Chrétien in Belgium”, en GEHLER y KAISER, *Christian Democracy*, II, pp. 59-73.
- LAU JAIVEN, Ana
 “El nuevo movimiento feminista mexicano a finales del milenio”, en BARTRA, FERNÁNDEZ PONCELA y LAU JAIVEN, *Feminismo en México*, pp. 11–42.
 “Emergencia y trascendencia del neofeminismo”, en ESPINOSA y LAU JAIVEN, *Un fantasma recorre el siglo*, pp. 149–80.
- LAVRÍN, Asunción

Women, Feminism, and Social Change in Argentina, Chile, and Uruguay, 1890-1940, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995.

LEGORRETA ZEPEDA, José de Jesús

Cambio e identidad de la Iglesia en América Latina. Itinerario de la eclesiología de comunión de Medellín a Aparecida, México, Universidad Iberoamericana, 2014.

LEMERCIER, Gregorio

Diálogos con Cristo. Monjes en psicoanálisis, Barcelona, Ediciones Península, 1968.

LEMONS, Carolina Teles

“Mística feminista: interfaces entre místicas religiosas e místicas seculares”, *Horizonte* 10:27 (2012), pp. 804–830.

LEÑERO, Vicente

Gente así. Verdades y mentiras, México, Alfaguara, 2008.

LEÓN DE LEAL, Magdalena (ed.)

Mujeres y participación política: avances y desafíos en América Latina, Bogotá, TM Editores, 1994.

LEÓN XIII

Rerum Novarum. Carta encíclica sobre la situación de los obreros, 15 de mayo de 1891, disponible en http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html, consultado el 16 de noviembre de 2017.

LÉON, Luis D.

The Political Spirituality of Cesar Chavez. Crossing Religious Borders, Oakland, The University of California Press, 2015.

LEVERING, Matthew

“Pastoral Perspectives on the Church in the Modern World”, en LAMB y LEVERING, *Vatican II*, pp. 165-186.

LIDA, Miranda

“‘Dios no creó a la mujer para bibelot’. Revistas católicas femeninas de la década de 1920: el caso de Noel”, en RODRÍGUEZ, *Estudios de historia religiosa*, pp. 139–161.

LIRA VÁSQUEZ, Carlos y Ariel RODRÍGUEZ KURI (eds.)

Ciudades Mexicanas del siglo XX: siete estudios históricos, México, El Colegio de México; Universidad Autónoma Metropolitana; Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2009.

LITMANOVICH, Juan Alberto

“La experiencia psicoanalítica en el monasterio benedictino de Ahucatitlán, 1961-1964”, en CRESPO y ANAYA, *Historia de Morelos*, pp. 603-634.

LOAEZA, Soledad

"Mexico in the Fifties: Women and Church in Holly Alliance", *Women's Studies Quarterly* 33:4 (2005), pp. 138–160.

Clases medias y política en México, México, El Colegio de México, 1988.

La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana, México, El Colegio de México, 2013.

LOMBROSO, Gina

El alma de la mujer. Reflexiones, Santiago de Chile, Editorial Cultura, 1937.

LOMELÍN ARAGÓN, Pilar

Recreando la huella de Betsie Hollants, Cuernavaca, México, La Rana del Sur; Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL), 2013.

LOMNITZ-ADLER, Claudio

"Cultural Relations in Regional Spaces: An Exploration in Theory and Method for the Study of National Culture in Mexico", tesis de doctorado, Universidad de Stanford, 1987.

LÓPEZ ARCOS, Armando

"Intentamos el cambio por razones de fe. El Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS) y su opción por un cristianismo de liberación (1964-1999)", tesis de Licenciatura en Historia, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

LÓPEZ BUCIO, Baltasar

"Los pasos de Don Sergio", en PUENTE LUTTEROTH, *Actores*, pp. 301-316.

LÓPEZ MATEOS, Adolfo

"Discurso al protestar como Presidente de la República ante el Congreso de la Unión, el 1° de diciembre de 1958", en *Los presidentes de México ante la Nación*, Tomo IV "1934-1966", México, Cámara de Diputados, 1966, pp. 682-686.

LÓPEZ OLVERA, Teresa

"¡A ti te lo digo niña, levántate! Liberación y proyección social de Mujeres en Comunidades Eclesiales de Base", tesis de licenciatura en Sociología, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

LÓPEZ, Baltasar

Cuernavaca. Fuentes para el estudio de una diócesis. Documentos y reacciones de prensa, 1959-1968, 2 vols., Cuernavaca, México, Centro Intercultural de Documentación, 1968.

LORENTZEN, Robin

Women in the sanctuary movement, Philadelphia, Temple University Press, 1991.

LOVERA, Sara

- “Feminismo y medios de comunicación”, en Espinosa y Lau, *Un fantasma*, pp. 519-546.
- LOZANO, Itziar
 “La presencia de las no invitadas”, *Fem 2:8* (1978), p. 44-49.
- LUGONES, María
 “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, 9 (2008), pp. 73-101.
- LUNA, Lola G.
 “Estado y participación política de mujeres en América Latina: una relación desigual y una propuesta de análisis histórico”, en LEÓN DE LEAL, *Mujeres y participación política: avances y desafíos en América Latina*, pp. 29–44.
- MACCIOCCHI, Maria Antionetta
Las mujeres según Wojtyla. Veintinueve claves de lectura de la Mulieris dignitatem, Madrid, Ediciones Paulinas, 1992.
- MACKIN, Robert Sean
 “Becoming the Red Bishop of Cuernavaca: Rethinking Gill’s Religious Competition Model”, *Sociology of Religion* 64:4 (2003), pp. 499-514.
 “In Word and Deed: Assessing the Strength of Progressive Catholicism in Latin America, 1960-1970s”, *Sociology of Religion* 71:2 (2010), pp. 216–242.
- MAGALHAES BRITES, Francine
 “Católicas pelo Direito de Decidir: vozes dissonantes e discursos católicos sobre o aborto (1990-2010)”, tesis de Maestría en Historia Cultural, Florianópolis, Brasil, Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.
- MAINERO DEL PASO, Guadalupe, Sandra TREVIÑO SILLER y Francisco Javier LOZANO
 “Factores que influyen en la aceptación del condón femenino en mujeres de escasos recursos”, *Psicología y salud*, 17:1 (2007), pp. 77-85.
- MALDONADO, Óscar
Los católicos y la planeación familiar, Instituto Mexicano de Estudios Sociales, AC, México, 1969.
- MALONEY, Susan Marie
 “United States Catholic Women: Feminist Theologies in Action”, en BAYES y TOHIDI, *Globalization, Gender, and Religion*, pp. 61–86.
- MANNING, Christel J.
 “Women in a Divided Church: Liberal and Conservative Catholic Women Negotiate Changing Gender Roles”, *Sociology of Religion* 58:4 (1997), pp. 375-390.
- MANNION, Gerard
 “Changing the (Magisterial) Subject: Women Teaching-with-Authority—from Vatican II to Tomorrow”, *Irish Theological Quarterly* 81:1 (2016), pp. 3–33.
- MANUEL, Justine
 “La Congrégation de Notre-Dame dans une perspective féministe. L’impact de la pratique éducative d’une communauté religieuse sur l’émancipation des femmes”, Université de Québec à Montréal, mayo 2016, disponible en

- [https://www.academia.edu/25003924/La Congregacion de Notre-Dame dans une perspective féminine](https://www.academia.edu/25003924/La_Congregacion_de_Notre-Dame_dans_une_perspective_feministe), consultado 20 de junio de 2017.
- MARCOS, Sylvia (ed.)
Religión y género. Col. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 3, Madrid, Trotta, 2012.
- MARCOS, Sylvia
“El Género vernáculo de Iván Illich”, *Tamoanchan. Revista de Ciencias y Humanidades*, 2 (2012).
- MARKEY, Eileen
A Radical Faith. The Assassination of Sister Maura, Nueva York, Nation Books, 2016.
- MÁRQUEZ MURRIETA, Alicia
“Aborto y derechos reproductivos: leyes y debates públicos”, en Tepichín, Tinat y Gutiérrez, *Relaciones de género*, pp.179–200.
- MARTÍNEZ, Héctor M.
“Religious Leaders, Religious Groups and Politics in Puerto Rico”, tesis de doctorado, Universidad de Michigan, 2000.
- MARTÍNEZ, Omar Raúl
Manuel Buendía en la trinchera periodística: andanzas, ideario y columnas escogidas, México, Fundación Manuel Buendía; Universidad de Xalapa, 1999.
- MARWICK, Arthur
The Sixties. Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c. 1958 – c. 1974, Londres; Nueva York, Bloomsbury Publishing, 2012. Versión Kindle
- MASSA, Mark Stephen
The American Catholic Revolution: How the 60s Changed the Church Forever, Nueva York, Oxford University Press, 2010.
- MASSOLO, Alejandra
Por amor y coraje. Mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México, México, El Colegio de México, 1992.
“Las políticas del barrio”, *Revista Mexicana de Sociología*, 56:4 (1995, octubre-diciembre), pp. 165-183.
- MAXWELL, Angie y Todd SHIELDS (eds.)
The Legacy of Second-Wave Feminism in American Politics, Palgrave MacMillan, 2018.
- MAXWELL, Angie y Todd SHIELDS “Toward a New Understanding of Second-Wave Feminism”, en MAXWELL y SHIELDS, *The Legacy of Second-Wave Feminism*, pp. 1-21.
- MCDANIEL, Shawn

- “The Paradoxes of (Anti-)Imperialism: Reason, Religion, and Resistance in the Latin American ‘Arielista’ Essay, 1898-1921”, tesis de doctorado, The City University of New York, 2013.
- MC ELWEE, Joshua J.
 “Francis institutes commission to study female deacons, appointing gender-balanced membership”, *National Catholic Reporter*, 2 de Agosto de 2016, disponible en <https://www.ncronline.org/news/vatican/francis-institutes-commission-study-female-deacons-appointing-gender-balanced>, consultado el 20 de abril de 2019.
- MCKANAN, Dan
Prophetic Encounters. Religion and the American Radical Tradition, Boston, Beacon Press, 2011.
- MCMAHON, Darrin M. y Samuel MOYN (eds.)
Rethinking Modern European Intellectual History, Oxford Scholarship Online, 2014, disponible en <https://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199769230.001.0001/acprof-9780199769230>, consultado el 1 de mayo de 2019.
- MCMILLAN CENTER
 “About Women, Religion, & Globalization”, *Women, Religion & Globalization. Yale University, The MacMillan Center*, disponible en <http://wrg.macmillan.yale.edu/about>, consultado el 21 de marzo de 2016.
- MCMNAMARA, Jo Ann
Hermanas en armas: dos milenios de historia de las monjas católicas, Barcelona, Herder, 1999.
- MCSHERRY, J. Patrice
Los Estados depredadores: la Operación Cóndor y la guerra encubierta en América Latina, LOM, Montevideo, 2009.
- MEDINA PEÑA, Luis
Hacia el nuevo Estado. México, 1920-1993, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- MEDINA, Lara
 “Las Hermanas: Chicana / Latina Religious-Political Activism, 1971-1997”, tesis de doctorado, Claremont, Claremont Graduate University, 1998.
 “Transformative Struggle: The Spirituality of Las Hermanas”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 17:2 (2001), pp. 107-126.
- MEJÍA, María Consuelo y Elizaveta MARTÍNEZ MENDOZA (eds.)
Somos Iglesia, México, Católicas por el Derecho a Decidir, 1996.
- MELÉNDEZ ELIZALDE, Tania Lizbeth
 “La heterodoxia del catolicismo: entre seguir la norma y decidir libremente”, tesis de maestría en Estudios Políticos y Sociales, Ciudad Nezahualcóyotl, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

MÉNDEZ ARCEO, Sergio

Compromiso cristiano y liberación, 2 vols., México, Centro de Estudios Ecu­ménicos, Ediciones Nuevomar, 1985.

La Real y Pontificia Universidad de México. Antecedentes, Tramitación y Despacho de las Reales Cédulas de Erección, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

MENÉNDEZ, Eduardo L.

“Políticas del sector salud mexicano (1980-2004): ajuste estructural y pragmatismo de las propuestas neoliberales”, *Salud colectiva*, 1:2 (2005), pp. 195-233.

MEYER, Jean

“México entre 1934 y 1988”, en VON WOBESER, *Historia de México*, pp. 249–260.

Historia de los cristianos en América Latina: siglos XIX y XX, México, Jus, 1999.

El celibato sacerdotal. Su historia en la Iglesia católica, México, Tusquets, 2009.

MICHAELIDES, Alexandra

“Redefining Sisterhood: The New Nuns, Laywomen and Catholic Feminist Activism, 1953-1992”, tesis de doctorado, Chicago, Loyola University Chicago, 2012.

MICHMAN, Dan

Belgium and the Holocaust: Jews, Belgians, Germans, Jerusalem, Yad Vashem, 1998.

MILLER, Alice M.

“Sexual but not Reproductive: Exploring the Junction and Disjunction of Sexual and Reproductive Rights”, *Health and Human Rights*, 4:2 (2000), pp. 68-109.

MOLYNEUX, Maxine

“Mobilization without Emancipation? Women’s Interests, the State, and Revolution in Nicaragua”, *Feminist Studies* 11:2 (1985), pp. 227–254.

MONÁRREZ FRAGOSO, Julia Estela

Trama de una injusticia. Femicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez, México, El Colegio de la Frontera Norte, Miguel Ángel Porrúa, 2009.

MOON, Hellena

“Womenpriests: Radical Change or More of the Same?”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 24:2 (2008), pp. 115–134.

MORANT, Isabel (ed.)

Historia de las mujeres en España y América Latina, Vol. 4 “Del siglo XX a los umbrales del XXI”, Madrid, Cátedra, 2006.

MORENO REJÓN, Francisco (ed.)

Teología y liberación. Religión, cultura y ética. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez, Lima, Instituto Bartolomé de las Casas; Centro de Estudios y Publicaciones, 1991.

MORENO SECO, Mónica

“Cristianos por el feminismo y la democracia. Catolicismo femenino y movilización en los años setenta”, *Historia social*, 53 (2005), pp. 137–153.

“Feminismo, antifeminismo, transición política a la democracia”, en Aguado y Ortega, *Feminismos y antifeminismos*, pp. 307–332.

MORGAN, Robin (ed.)

Sisterhood is Powerful. An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement, Nueva York, Vintage Books, 1970.

MORGAN, Robin

“Introduction: The Women's Revolution”, en MORGAN, *Sisterhood*, pp. XIII-XL.

MORRELL, Stephanie Biagi

“Reactions to Catholic Feminist Issues in the Archdiocese of Louisville, 1968-1986”, tesis de maestría, Louisville, University of Louisville, 2010.

MORRIS, Charles R.

American Catholic. The Saints and Sinners Who Built America's Most Powerful Church, Nueva York, Times Books, 1997.

MOYA PALENCIA, Mario

“Texto del discurso pronunciado por el Secretario de Gobernación ante los diputados de la XLIX Legislación con motivo de la presentación de la iniciativa de la Ley General de Población de México”, *Demografía y economía*, 8:1 (1974).

MUJERES PARA EL DIÁLOGO

“Quiénes somos”, disponible en

<https://mujeresparaeldialogo.wordpress.com/quienes-somos/>, consultado el 20 de abril de 2019.

MURO GONZÁLEZ, Víctor Gabriel

“Iglesia y movimientos sociales en México: 1972-1987”, *Estudios sociológicos* 9:27 (1991), pp. 541–556.

MURPHY, Michelle

Seizing the Means of Reproduction. Entanglements of Feminism, Health, and Technoscience, Durham, Duke University Press, 2012

NAVARRO, Marysa

“International Notes: First Feminist Meeting of Latin America and the Caribbean”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8:1 (1982), pp. 154-159.

NAVIA VELASCO, Carmiña

“Las posiciones de las iglesias frente a la mujer”, *Manzana de la Discordia*, 1:1 (2011), pp. 113–117.

- NEGRETE SALAS, Martaelena
La vida detrás del hábito. Un acercamiento a la vida conventual femenina en México a partir del Concilio Vaticano II, Bloomington, Palibrio, 2015.
- NELSON, Jennifer
More than Medicine. A History of the Feminist Women's Health Movement, Nueva York, New York University Press, 2015. Versión de Kindle.
- NEWMAN, Louise M.
 "Talking About a Revolution: New Approaches to Writing the History of Second-Wave Feminism", *Journal of Women's History* 23:2 (2011), pp. 219–228.
- NYBERG-SORENSEN, Ninna
 "Gender by Ivan Illich", *Acta sociologica* 30:2 (1987), pp. 219–223.
- O'MEAGHER, Matthew J.
 "Catholicism, Reform and Development in Latin America, 1959-67", tesis de doctorado, Universidad Duke, 1994.
- O'REILLY, Louise
The Impact of Vatican II on Women Religious Case Study of the Union of Irish Presentation Sisters, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Pub., 2013.
- OCAMPO, José Antonio
 "Los paradigmas del desarrollo en la historia latinoamericana", en Altimir, Iglesias y Machinea, *Hacia la revisión de los paradigmas*, pp. 19-57.
- OCAMPO, Tarcisio
 "Entredicho" *Del Vaticano a CIDOC, 1966-1969*, Cuernavaca, México, Centro Intercultural de Documentación, 1969.
- OFFEN, Karen
 "Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo", *Historia social*, 9 (1991), pp. 103-135.
- OIKIÓN SOLANO, Verónica, Eduardo REY TRISTÁN y Martín LÓPEZ ÁVALOS
 "Introducción general", en OIKIÓN, REY y LÓPEZ, *El estudio de las luchas*, pp. 9-22.
- OIKIÓN SOLANO, Verónica, Eduardo REY TRISTÁN y Martín LÓPEZ ÁVALOS (eds.)
El estudio de las luchas revolucionarias en América Latina (1959-1996). Estado de la cuestión, Zamora, México, El Colegio de Michoacán; Universidad de Santiago de Compostela, 2013.
- OLCOTT, Jocelyn
 "The Politics of Opportunity. Mexican Populism under Lázaro Cárdenas and Luis Echeverría", en KAMPWIRTH, *Gender and Populism*, pp. 24–46.
International Women's Year. The Greatest Consciousness-Raising Event in History, Oxford University Press, Oxford, 2017.
Revolutionary women in postrevolutionary Mexico, Durham, Duke University Press, 2007.
- OLIVER, Robert W.

“The Decree on the Apostolate of the Laity, *Apostolicam Actuositatem*”, en LAMB y LEVERING, *Vatican II*, pp. 271-286.

OLIVEROS, Roberto

“Historia, metodología y especificidad de la teología de la liberación”, en ELLACURÍA y SOBRINO, *Mysterium liberationis*, vol. 1, pp. 17–50.

ORDORICA-MELLADO, Manuel

“1974: momento crucial de la política de población”, *Papeles de Población*, 20:81 (2014).

ORTIZ-ORTEGA, Adriana Nohemí

“The Feminist Demand for Legal Abortion: A Disruption of the Mexican State and Catholic Church Relations (1871-1995)”, tesis de doctorado, Yale University, 1996.

PABLO VI

“Discorso di Paolo VI nel XX anniversario di attività del Centro Italiano Femminile”, 30 de mayo de 1965, https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19650530_attivita-cif.html, consultado 6 de septiembre de 2016.

“Discurso del Santo Padre Pablo VI al Presidente de México”, 9 de febrero de 1974, disponible en http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1974/documents/hf_p-vi_spe_19740209_presidente-messico.html, consultado el 1 de noviembre de 2017.

“Exhortación apostólica *Marialis cultus* para la recta ordenación y desarrollo del culto a la Santísima Virgen María”, Ciudad del Vaticano, 1974, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus.html, 6 de diciembre de 2015.

“Lettera apostolica *Mirabilis in Ecclesia Deus*. Santa Caterina da Siena, proclamata Dottore della Chiesa”, 4 de octubre de 1970, Ciudad del Vaticano, https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19701004_mirabilis-in-ecclesia.html, consultado 6 de diciembre de 2015.

“Lettera apostolica *Multiformis sapientia Dei*. Santa Teresa di Gesù, vergine di Avila, é proclamata Dottore della Chiesa”, 27 de septiembre de 1970, https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19700927_multiformis-sapientia.html, consultado 6 de diciembre de 1970.

“Mensaje a las mujeres” (1965), https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-donne.html, consultado 26 de noviembre de 2015.

“Visita del Sumo Pontífice Pablo VI a la Organización de las Naciones Unidas. Discurso a los representantes de los Estados”, 4 de octubre de 1965, disponible en <http://w2.vatican.va/content/paul->

vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations.html, consultado el 15 de septiembre de 2017.

Carta encíclica *Humanae Vitae* sobre la regulación de la natalidad, 25 de julio de 1968, disponible en http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html, consultado el 2 de octubre de 2017.

Carta encíclica Populorum Progressio sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos, disponible en http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html, consultado el 13 de noviembre de 2017.

Sacerdotalis Caelibatus. Sobre el celibato sacerdotal, Roma, 24 de junio de 1967, disponible en http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_24061967_sacerdotalis.html, consultado el 5 de mayo de 2018.

PACHECO HINOJOSA, María Martha

La Iglesia Católica en la sociedad mexicana, 1958-1973: Secretariado Social Mexicano, Conferencia de Organizaciones Nacionales, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2005.

PADIERNA JIMÉNEZ, María del Pilar

“Educación y ciudadanía en los movimientos sociales: mujeres zapatistas”, tesis de doctorado en Pedagogía, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

PÁEZ FLORES, Armando

“Clero progresista y movimiento urbano popular. Las comunidades eclesiales de base en Guadalajara”, tesis de maestría en Urbanismo, México, Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

PAREDES, Julieta

Hilando fino desde el feminismo comunitario, La Paz, Bolivia, El Rebozo; Zapateándole; Lente Flotante; AliFem AC, 2013.

PARENTELLI, Gladys

“Teólogas feministas, teólogos de la Liberación y hasta las simples mujeres marginales exigen una Iglesia verdaderamente cristiana. Las mujeres cristianas acabarán con el autoritarismo papal”, *Anuario de hojas de Warmi*, 3 (1992), pp. 25-29.

PARRILLA FERNÁNDEZ, José Manuel

“La condición de la mujer en la doctrina social de la Iglesia”, *Studium Ovetense. Revista del Centro Superior de Estudios Teológicos de Oviedo*, 26 (1996), pp. 65–92.

PASTOR ESCOBAR, Raquel

“Vaticano II en el laicado mexicano. José Álvarez Icaza y la puesta en práctica del Concilio Ecuménico”, tesis de doctorado en Ciencias Políticas y

Sociales, Naucalpan, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

PEÑA, Milagros

“Feminist Christian Women in Latin America: Other Voices, Other Visions”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 11:1 (1995), pp. 81–94.

PENSADO, Jaime M.

“El Movimiento Estudiantil Profesional (MEP): Una Mirada a La Radicalización de La Juventud Católica Mexicana Durante La Guerra Fría”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 31:1 (2015), pp. 156–192.
Rebel Mexico. Student Unrest and Authoritarian Political Culture During the Long Sixties, Stanford, Stanford University Press, 2013. Versión Kindle.

PERLÓ, Manuel y Martha SCHTEINGART

“Movimientos sociales urbanos en México: algunas reflexiones en torno a la relación de procesos sociales urbanas y la respuesta de los sectores populares”, *Revista Mexicana de Sociología*, 46:4 (1994, octubre-diciembre), pp. 105-125.

PERROT, Michelle

Mi historia de las mujeres, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

PETERFESO, Jill Marie

“Transgressive Traditions: Roman Catholic Womenpriests and the Problem of Women’s Ordination”, tesis de doctorado, Chapel Hill, Estados Unidos, University of North Carolina at Chapel Hill, 2012.

PHAIR, Krista L.

“Ladies and Liturgy: An Analysis of the Roman Catholic Womenpriest Movement”, tesis de doctorado, Lawrence, Estados Unidos, University of Kansas, 2011.

PINEDA GONZÁLEZ, Carmen Eufracia

“Mujeres y teología de la liberación en Riobamba y Quito: los decenios de 1970 y 1980”, tesis de maestría en Historia, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar - Ecuador, 2013.

Pío XI

Carta encíclica Casti Connubii sobre el matrimonio cristiano, 31 de diciembre de 1930, disponible en https://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html, consultado el 14 de noviembre de 2017.

Quadragesimo anno. *Carta encíclica sobre la restauración del orden social en perfecta conformidad con la Ley Evangélica al celebrarse el 40° aniversario de la Encíclica ‘Rerum Novarum’ de León XIII*, 15 de mayo de 1931, disponible en http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html, consultado el 16 de noviembre de 2017.

Pío XII

La Solennità. Radiomensaje de Su Santidad Pío XII en el 50 Aniversario de la 'Rerum Novarum', 1 de junio de 1941, disponible en https://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1941/documents/hf_p-xii_spe_19410601_radiomessage-pentecost.html, consultado el 16 de noviembre de 2017.

POJMANN, Wendy

“Emancipation or Liberation?: Women’s Associations and the Italian Movement”, *The Historian* 67:1 (2005), pp. 73–97.

POLLAK, Michael

Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite, La Plata, Ediciones Al Margen, 2006.

PONIATOWSKA, Elena

“Alaíde Foppa”, *Debate feminista*, 2 (1990, septiembre), pp. 4-15.

PORTUGAL, Ana María (ed.)

Mujeres e Iglesia. Sexualidad y aborto en América Latina, Fontamara, Catholics for a Free Choice, 1989.

PORTUGAL, Ana María

“Highlights of the Latin American and Caribbean Women’s Health Movement”, *Women’s Health Journal*, 2-3 (2004), pp. 134-144.

POULAT, Émile

Église contre Bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel, París, Casterman, 1977.

PRÉVOST, Pauline

“Personnalité psychologique féminine et vie religieuse”, tesis de maestría, Universidad de Ottawa, 1964.

PROCTER-SMITH, Marjorie y Janet Roland WALTON (eds.)

Women at worship: interpretations of North American diversity, Louisville, Estados Unidos, Westminster/J. Knox Press, 1993.

PUENTE LUTTEROTH, María Alicia (ed.)

“Sergio Méndez Arceo, VII Obispo de Cuernavaca”, en Crespo y Anaya Merchant, *Política y sociedad*, pp. 485–634.

Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992, México, Universidad Autónoma del Estado del Morelos; Miguel Ángel Porrúa, 2006.

PUENTE LUTTEROTH, María Alicia

“Compromiso social y transformación eclesial. Visión de algunas opciones básicas en un período episcopal, 1952-1983”, en CRESPO y ANAYA, *Historia de Morelos*, pp. 492-519.

- “Procesos eclesiales, permanencia e innovaciones. Un acercamiento al período de Sergio Méndez Arceo, VII Obispo de Cuernavaca”, en CRESPO y ANAYA MERCHANT, *Historia, sociedad y cultura en Morelos*, pp. 241–270.
- “Sergio Méndez Arceo, VII Obispo de Cuernavaca”, en CRESPO y ANAYA MERCHANT, *Historia*, pp. 485–634.
- PUENTE LUTTEROTH, María Alicia y Jaime GARCÍA MENDOZA (eds.)
Inventario del archivo personal Sergio Méndez Arceo, Diócesis de Cuernavaca, Ocotepac, Morelos, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, AC, 2010.
- PUERTAS PÉREZ, Carmen del Pilar
“El aporte de los cristianos de Morelos a una cultura de los derechos humanos, 1968-1983”, en CRESPO y ANAYA, *Historia de Morelos*, pp. 560-571.
- “La fuerza de lo religioso en la construcción de alternativas socio-políticas. Participación de los cristianos de Morelos en los movimientos populares durante el episcopado de Don Sergio Méndez Arceo (1952-1983)”, tesis de maestría en Historia, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- QUIRARTE, Carmina G.
“Adelante por una causa: Women’s Participation in Mexico’s 1968 Student Movement and the Subsequent Upsurge of Feminism in the Country”, tesis de maestría en Historia, Fullerton, California State University, 2008.
- RAAB, Kelley A.
When Women Become Priests. The Catholic Women’s Ordination Debate, Nueva York, Columbia University Press, 2000.
- RAMING, Ida
“Naissance et développement du mouvement pour l’ordination des femmes dans l’Église catholique romaine d’Europe”, en BERLIS y METHUEN, *Approches Féministes*, pp. 225–240.
- RAMOS GÓMEZ-PÉREZ, Luis
“Los religiosos y la acción social en México: 1960-1990”, en BLANCARTE, *El pensamiento social*, pp. 266-301.
- RAO, Rahul
Third World Protest. Between Home and the World, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- RED LATINOAMERICANA DE CATÓLICAS POR EL DERECHO A DECIDIR
“Quiénes somos”, disponible en <https://redcatolicas.org/quienes-somos/>, consultado el 20 de abril de 2019.
- REDSTOCKINGS
“Manifiesto”, en MORGAN, *Sisterhood is Powerful*, pp. 533-536.
- REED TORRES, Luis y María del Carmen RUIZ CASTEÑEDA (eds.)
El periodismo en México: 500 años de historia, México, Edamex, 2005.

REED TORRES, Luis

“Los años recientes (1965-1994)”, en Reed y Ruiz, *El periodismo en México*, pp.357-366.

RENDÓN, Pablo

“La IBERO realizará el I Congreso Continental de Teología Feminista”, 20 de enero de 2017, disponible en <https://ibero.mx/prensa/la-ibero-realizara-el-i-congreso-continental-de-teologia-feminista>, consultado el 20 de abril de 2019.

RESTREPO RESTREPO, Jorge Alberto

“Estudio de una documentación sobre el problema de la Iglesia y el cambio social en América Latina: publicaciones del Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) de Cuernavaca, Morelos, México: CIF REPORTS, CIDOC INFORMA y CIDOC DOCUMENTA Ideologías / Iglesias, 1962-1973”, tesis de licenciatura en Sociología, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.

REVERBY, Susan M.

“Feminism & Health”, *Health and History*, 4:1 (2002), pp. 5-19.

REYMEANTS, Geraldine

“La Bergère d'un immense troupeau d'ames'. Betsie Hollants' leven in dienst van katholieken, joen en vrouwen”, *Brood & Rozen. Tijdschrift voor de Geschiedenis van Sociale Bewegingen*, 3 (2003), pp. 49-63.

RINKE, Stefan

América Latina y Estados Unidos. Una historia entre espacios desde la época colonial hasta hoy, México, El Colegio de México, Marcial Pons, 2016.

RIVERA PERRUSQUÍA, Julio Melchor, Aura HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Juliana G.

QUINTANILLA y José Martínez CRUZ (eds.)

Desde abajo. La izquierda y los movimientos sociales en Morelos, México, Convergencia Socialista, 2002.

RODRÍGUEZ KURI, Ariel

“El presidencialismo en México. Las posibilidades de una historia”, en *Historia y política*, 11 (2004), pp. 131-152.

“La proscripción del aura. Arquitectura y política en la restauración de la Catedral de México, 1967-1971”, *Historia mexicana* 46:4 (2007), pp. 1309–1391.

“Secretos de la idiosincrasia. Urbanización y cambio cultural en México, 1950-1970”, en LIRA VÁSQUEZ y RODRÍGUEZ KURI, *Ciudades Mexicanas del siglo XX*, pp. 19–57.

RODRÍGUEZ, Ana (ed.)

Estudios de historia religiosa, Rosario, Argentina, Prohistoria, 2013.

RONAN, Marian

- “Ethical Challenges Confronting the Roman Catholic Women’s Ordination Movement in the Twenty-First Century”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 23:2 (2007), pp. 149–169.
- ROSADO-NUNES, Maria José
 “Religious Authority and Women’s Religious Experience”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 19:2 (2003), pp. 85–92.
- ROSADO-NUNES, Maria José
 “Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara”, *Estudos Feministas*, 14:1 (2006, enero-abril), disponible em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2006000100016, consultado el 20 de junio de 2017.
- ROSS, Susan A.
 “Joys and Hopes, Grievs and Anxieties: Catholic Women Since Vatican II”, *New Theological Review* 25:2 (2013), pp. 30–38.
- ROSSI, Joseph S.
 “‘The Status of Women’: Two American Catholic Women at the UN, 1947-1972”, *The Catholic Historical Review* 93:2 (2007), pp. 300–324.
- ROTH, Benita
Separate Roads to Feminism. Black, Chicana, and White Feminist Movements in America’s Second Wave, Cambridge, Reino Unidos, Cambridge University Press, 2004.
- RUETHER, Rosemary Radford
 “Christianity and Women in the Modern World”, en Sharma, *Today’s woman in world religions*, pp. 267–302.
 “Consciousness-Raising at Puebla: The Women’s Project at CELAM III. Theology and Social Sciences: The Issues at Puebla”, *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 34 (2012).
 “Should Women want Women Priests or Women-Church?”, *Feminist Theology* 20:1 (2011), pp. 63–72.
 “Women, Reproductive Rights and the Catholic Church”, *Feminist Theology* 16:2 (2008), pp.184–193.
Liberation theology: human hope confronts Christian history and American power, Nueva York, Paulist Press, 1972.
- SACHS, Wolfgang (ed.)
The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power, Londres, Zed Books, 2010.
- SAERENS, Lieven
 “The Attitude of the Belgian Roman Catholic Clergy Toward the Jews Prior to the Occupation”, en Michman, *Belgium and the Holocaust*, pp. 117-158.
- SAKS, Mike

- “Medicine and the Counter Culture”, en Cooter y Pickstone, *Companion to Medicine*, pp. 113-124.
- SALAS, María
De la promoción de la mujer a la teología feminista: cuarenta años de historia, Santander, España, Sal Terrae, 1993.
- SALOMÓN, Carlos Manuel (ed.)
The Routledge History of Latin American Culture, Routledge, Nueva York, 2018. Edición Kindle.
- SÁNCHEZ ALMARAZ, Norma Angélica
 “Mujeres católicas con educación superior frente a la prohibición religiosa del uso de anticonceptivos artificiales”, tesis de maestría en Comunicación, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- SANDERS, Thomas G.
Catholic Innovation in a Changing Latin America, Cuernavaca, Centro Intercultural de Documentación, 1969.
- SANDOVAL, Moisés
 “Journey to the Center of the Church. Dispatches from the History of Hispanic Catholics in the United States”, *US Catholic* (2010, marzo), pp. 27-31.
- SANSORES PÉREZ, Carlos
 “Contestación al Quinto Informe de Gobierno, 1 de septiembre de 1975”, en Echeverría, *Informes*, pp. 337-338.
- SANTANA ECHEGARAY, María Eugenia
 “Contextos de un movimiento feminista multiétnico dentro de la Iglesia católica”, en Puente Lutteroth, *Actores y dimensión religiosa*, pp. 107-124.
- SANTANA ECHEGARAY, María Eugenia, Edith F. KAUFFER MICHEL, y Emma ZAPATA MARTELO
 “El empoderamiento de las mujeres desde una lectura feminista de la Biblia: el caso de la CODIMUJ en Chiapas”, *Convergencia*, 40 (2006), pp. 69–106.
- SARANYANA, Josep Ignasi
Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina: (1975 - 2000), San José, Costa Rica. Promesa, 2001.
- SAUVAGE, Pierre
 “Relaciones entre belgas y latinoamericanos en cuanto a la teología de la liberación (1970-1980)”, en Bastien, *La modernidad religiosa*, pp. 316-337.
- SCANNONE, Juan Carlos
 “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y vida* 50:1–2 (2009), pp. 56–73.
- SCANNONE, Juan Carlos
 “Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano”, en Gómez Caffarena, *Religión*, pp. 93–106.

- SCHAEPDRIJVER, Sophie y Emmanuel DEBRUYNE
 “Sursum Corda: The Underground Press in Occupied Belgium, 1914-1918”,
First World Studies, 4:1 (2013), pp. 23-38.
- SCHIAVONE, Giuseppe
The Institutos of COMECON, Londres, The McMillian Press, 1981.
- SCHIPPER, Pam
 “Before and after it was Landon, this was the Stancioff House”, *The Town Courier Urbana*, 2 de diciembre de 2013,
<http://towncourier.com/urbana/before-and-after-it-was-landon-this-was-the-stancioff-house/>, consultado 14 de octubre de 2017
- SCHMIDT, Regin
 “The FBI and the Catholic Church”, en JOHNSON y WITZMAN, *The FBI*, pp. 108-120.
- SCHNEIDER, Suzanne D.
 “Community Health Organizing and the Political Economy of Health Care in Morelos, Mexico”, tesis de Doctorado, Michigan State University, 2006.
- SCHRAG, Peter
 “Ivan Illich. The Christian as a Rebel”, *Saturday Review*, 19 de julio de 1969.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth
 “What She Has Done Will Be Told...’: Reflections on Writing Feminist History”, en HEARON, *Distant Voices*, pp. 3-18.
In memory of her: a feminist theological reconstruction of Christian origins, Nueva York, Crossroad, 1994.
- SCOTT, Joan Wallach
 “Feminism’s History”, *Journal of Women’s History* 16:2 (2004), pp. 10–29.
 “Historia de las mujeres”, en Burke, *Formas de hacer historia*, pp. 59–88.
The Politics of the Veil, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- SECRETARÍA DE LAS MUJERES
 “Galardonadas con la Medalla Omecíhuatl”, disponible en
<https://semujeres.cdmx.gob.mx/medalla-omecihuahatl/ediciones-anteriores>, consultado el 20 de abril de 2019.
- SEIBERT, Ute
 “Documento de trabajo. Reflexiones sobre la historia y la hermenéutica bíblica de la Teología feminsita en América Latina”, *Jornadas Teológicas, Cono Sur y Brasil. El Concilio Vaticano II y la teología latinoamericana 50 años después*, Santiago de Chile, 2011, disponible en
<http://servicioskoionia.org/relat/412.htm>, consultado 11 de noviembre de 2015.
- SENADO DE LA REPÚBLICA
 “Para María Consuelo Mejía Piñeros, el reconocimiento ‘Elvia Carrillo Puerto’”, disponible en
<http://comunicacion.senado.gob.mx/index.php/informacion/boletines/43989->

[para-maria-consuelo-mejia-pineros-el-reconocimiento-elvia-carrillo-puerto.html](#), consultado el 20 de abril de 2019.

SHAPIRO, Ester R.

“Translating Latin American / US Latina Frameworks and Methods in Gender and Health Equity: Linking Women’s Health Education and Participatory Social Change”, *International Quarterly of Community Health Education*, 34:1 (2013-2014), pp. 19-36.

SHAPIRO, Samuel (ed.)

Cultural Factors in Inter-American Relations, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1968.

Integration of Man and Society in Latin America, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1967.

SHARMA, Arvind (ed.)

Today’s woman in world religions, editado por Arvind Sharma, Albany, State University of New York Press, 1994.

SHEPARD, Bonnie

Running the Obstacle Course to Sexual and Reproductive Health: Lessons from Latin America, Westport, Praeger, 2006.

SHOTWELL, Hannah Grace Dudley

“Empowering the Body: The Evolution of Self-Help in the Women’s Health Movement”, tesis de Doctorado, The University of North Carolina at Greensboro, 2016.

SIMCHAK, Morag MacLeod

“The Role and Status of Women in National Economies”, 30 de agosto de 1974, disponible en http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/pnaax006.pdf, consultado el 3 de enero de 2018.

SKERL, Jennie (ed.)

Reconstructing the Beats, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2004.

SNOW, David A., Sarah A. SOULE, y Hanspeter KRIESI (eds.)

The Blackwell companion to social movements, Oxford, Reino Unido; Malden, Estados Unidos, Blackwell Publishing, 2008.

SNOW, David A., Sarah A. SOULE, y Hanspeter KRIESI

“Mapping the terrain”, en SNOW, SOULE y KRIESI, *The Blackwell companion to social movements*, pp. 3–16.

SOARES, Judith

“Gender justice and the Christian mission”, *Journal of Religious Thought* 57:2 (2001), pp. 67–82.

SORIANO NÚÑEZ, Rodolfo

“Religious Elites and Political Regime Change: The Latin American Conferences of Roman Catholic Bishops during the 1990s”, tesis de doctorado, Nueva York, Fordham University, 2005.

- En el nombre de Dios: religión y democracia en México*, México, Instituto Mora; Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1999.
- SOTO AHUMADA, Marcela Elba Gemma
 “Hermenéutica del ministerio de la predicación dominicana en perspectiva de teología feminista desde América Latina”, tesis de Maestría en Teología, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1994.
- SPRUILL, Marjorie J.
Divided We Stand. The Battle Over Women’s Rights and Family Values That Polarized American Politics, Bloomsbury, 2017. Edición Kindle.
- STERN, Steve J.
 “The Decentered Center and the Expansionist Periphery: The Paradoxes of Foreign-Local Encounter”, en Joseph *et al.*, *Close Encounters*, pp. 69-106.
- STERNBACH, Nancy Saporta, Marysa NAVARRO-ARANGUREN, Patricia CHUCHRYK y Sonia E. ALVAREZ
 “Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bernardo”, *Signs*, 17:2 (1992), pp. 393-434.
- STERRINGER, Shanon Marie
 “Celebrating the Gift of Women in the Life and Mission of the Church”, tesis de doctorado, Wickliffe, Estados Unidos, St. Mary Seminary and Graduate School of Theology, 2012.
- STOLTZ CHINCHILLA, Norma
 “Women’s Movements in the Americas: Feminism’s Second Wave”, *North American Congress on Latin America 27:1* (1993), disponible en <https://nacla.org/article/womens-movements-americas-feminisms-second-wave>, consultado 3 de diciembre de 2015.
- SUÁREZ LÓPEZ, Rocío
 “Las mujeres de Morelos en las luchas sociales del siglo XX”, en Crespo y Anaya, *Historia de Morelos*, pp. 345-384.
- SUÁREZ, Luis
Cuernavaca ante el Vaticano, México, Grijalbo, 1970.
- SUÁREZ, Rocío y Ludia VAN REMMEN
Hacia una nueva cultura feminista: una semblanza histórica del CIDHAL, México, Academia Mexicana de Derechos Humanos, 1996.
- SWEENEY, Ernest S.
 “Some Aspects of Church Authority and the Women’s Struggle for Justice in Latin America”, *Meeting of the Latin American Studies Association*. Guadalajara, México, 1997, disponible en <http://lasa.international.pitt.edu/lasa97/sweeney.pdf>, consultado 2 de mayo de 2015.
- TABAK, Fanny

- “UN decade and women’s studies in Latin America”, *Women’s Studies International Forum* 8:2 (1985), pp. 103–106.
- TAFFET, Jeffrey F.
Foreign Aid as Foreign Policy. The Alliance for Progress in Latin America, Nueva York; Londres, Routledge, 2007.
- TAMAYO, Juan José
 “Reflexiones sobre las mujeres en las religiones y la teología feminista”, *Inauguración de la Escuela de Teología Feminista de la Asociación Católica por el Derecho a Decidir de El Salvador*. San Salvador, El Salvador, 2013, <http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=ES&cod=76112> (consultado 11 de enero de 2016).
- TAMEZ, Elsa (ed.)
Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer, San José, Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1986.
- TAMEZ, Elsa
 “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva”, en Marcos, *Religión y género*, pp. 43–65.
- TAMEZ, Elsa, María Clara BINGEMER, Tereza CAVALCANTI, Consuelo DEL PRADO, Ivone GEBARA, Aurora LAPIEDRA, María Teresa PORCILE, Nelly RITCHIE, Aracely DE ROCCHIETTI y Alida VERHOEVEN
El rostro femenino de la teología, San José de Costa Rica, Departamento de Estudios Ecueménicos, 1986.
- TARDIFF, Mary Louise
 “The Dialectical Imagination of Rosemary Radford Ruether Its Genesis, Development and Contribution to the Theological Enterprise”, tesis de Doctorado, Toronto, University of St. Michael’s College, 1993.
- TARLUCCI, Mónica
 “La Iglesia católica y los encuentros nacionales de mujeres”, *Revista Estudios Feministas* 13:2 (2005), pp. 397–402.
- TARRÉS, María Luisa
 “El movimiento de mujeres y el sistema político mexicano : análisis de la lucha por la liberalización del aborto, 1976-1990”, *Estudios sociológicos*, 9:32 (1993), pp. 365-397.
La Voluntad de ser: mujeres en los noventa, México, El Colegio de México, 1992.
- TENTLER, Leslie Woodcock
Catholics and Contraception. An American History, Londres; Ithaca, Estados Unidos, Cornell University Press, 2004.
- TEÓLOGAS E INVESTIGADORAS FEMINISTAS DE MÉXICO
 “Sofiaç. Revista Interdisciplinar de Teología Feminista”, disponible en <http://teologiafeminista.org.mx/sofias/>, consultado el 20 de abril de 2019.

- TEPICHÍN, Ana María, Karine TINAT, y Luzelena GUTIÉRREZ (eds.)
Relaciones de género, Col. Los grandes problemas de México, vol. 8,
 México, El Colegio de México, 2010.
- TESSADA SEPÚLVEDA, Vanessa
 “Democracia en el país y en la casa. Reflexión y activismo feminista durante
 la dictadura de Pinochet (1973-1989)”, *Cuadernos Koré*, 8 (2014), pp. 96–
 117.
- THOMPSON, Becky
 “Multiracial Feminism: Recasting the Chronology of Second Wave Feminism”,
 en Hewitt, *No Permanent Waves*, pp. 39-60.
- THOMPSON, Margaret Susan
 “Sisters’ History Is Women’s History: The American Context”, *Journal of
 Women’s History* 26:4 (2014), pp. 182–190.
- TICHENOR, Kimba Elizabeth
 “The Trouble with Women: The Catholic Church, Gender Politics, and the
 West German Public, 1959-1989”, tesis de doctorado, Chicago, The
 University of Chicago, 2013.
- TINAT, Karine
 “Elena Urrutia: una feminista perseverante”, *Boletín Editorial de El Colegio de
 México*, 165 (2013, septiembre-octubre), pp. 19-27.
- TORRES SEPTIÉN, Valentina
 “Cuerpos velados, cuerpos femeninos. La educación moral en la
 construcción de la identidad católica femenina”. *Historia y gráfica*, 9 (1997),
 pp. 167–192.
 “El amor desde la práctica discursiva de la Iglesia católica preconiliar (1930-
 1970)”, en Gonzalbo, *Amor e historia*, pp. 441–464.
 “El miedo de los católicos mexicanos a un demonio con cola y cuernos: el
 comunismo entre 1950 y 1980”, en Gonzalbo, Staples y Torres Septién, *Una
 historia de los usos del miedo*, pp. 311–327.
 “Estado contra Iglesia / Iglesia contra Estado. Los libros de texto gratuito: un
 caso de autoritarismo gubernamental. 1959-1962”, *Historia y gráfica*, 37
 (2011), pp. 45–77.
 “Los libros de texto gratuito y su impacto en la Iglesia y la derecha mexicana”,
 en BARRIGA, *Entre paradojas*, pp. 179-198.
- TRUMAN, Harry S.
 “Inaugural Address”, 20 de junio de 1949, disponible en
[https://www.trumanlibrary.org/whistlestop/50yr_archive/inagural20jan1949.ht
 m](https://www.trumanlibrary.org/whistlestop/50yr_archive/inagural20jan1949.htm), consultado 6 de diciembre de 2017.
- TSCHANNEN, Olivier
 “The Secularization Paradigm: A Systematization”, *Journal for the Scientific
 Study of Religion* 30:4 (1991), pp. 395–415.

- TUIRÁN, Rodolfo (ed.)
La política de población: presente, pasado y futuro, Consejo Nacional de Población, México, 2000.
- TURNER, Bryan S. (ed.)
The Cambridge Dictionary of Sociology, Cambridge, Reino Unido; Nueva York, Cambridge University Press, 2006.
- UNITED STATES DEPARTMENT OF STATE
United Nations World Population Conference. Bucharest, August 19-30, 1974, Departamento de Estado, Washington DC, 1974.
- URIBE, Mónica
 “La ultraderecha en México: el conservadurismo moderno”, *El Cotidiano* 23:149 (2008), pp.
 “La vida consagrada en el México contemporáneo. La Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM) y la construcción del discurso democrático, 1959-1978”, tesis de Maestría en Historia, Universidad Iberoamericana — Campus Ciudad de México, México, 2003.
- URQUIDI, Víctor
 “Población y desarrollo”, en *Demografía y economía*, 7:3 (1972).
- VACA, Agustín
 “Introducción”, en Castillo, *Hasta el cuello*, pp. 9–14.
- VALDÉS, Luz María (ed.)
Derechos de los mexicanos. Introducción al derecho demográfico, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2009.
- VALIENTE, Celia
 “Age and Feminist Activism: The Feminist Protest Within the Catholic Church in Franco’s Spain”, *Social Movement Studies* 14:4 (2015), pp. 473–492.
- VAN DIJK, Sylvia
 “Popular Education with Women in Latin America”, *Portal Educativo de las Américas*,
<http://www.educoas.org/Portal/bdigital/contenido/interamer/BkIACD/Interamer/Interamerhtml/Stromquisthtml/StromqVanDijk.htm>.
- VASSALLO, Alejandra
 “‘Las mujeres dicen basta’: Feminismo, movilización y política de los setenta”, en Andújar et al., *Historia, género y política*, pp. 61–88.
- VASSALLO, Marta, Regina Soares JURKEWICZ y Janneth LOZANO
Una historia para contar..., Buenos Aires, Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir, 2013.
- VELÁZQUEZ GARCÍA, Mario ALBERTO y Helene Balslev CLAUSEN
 “Tepoztlán, una economía de la experiencia íntima”, *Latin American Research Review*, 47:3 (2012), pp. 134-233.

- VÉLEZ TAPIA, Martha Patricia, Magdalena ESPINOZA RAMOS, María Isabel IBARROLA URIARTE, y Juana de los Ángeles MEJÍA MARENCO
El Movimiento de Las Mujeres a Través de Las Publicaciones de CIDHAL, Cuernavaca, México, Gobierno del Estado de Morelos, 2000.
- VIDELA, Gabriela
Sergio Méndez Arceo. Un señor obispo, Cuernavaca, El Correo del Sur, 1982.
- VIEIRA RODRIGUES, Ana Livia
“Vozes divergentes sobre o sacerdócio de mulheres na Igreja católica (1978-2005)”, tesis de maestría en Estudios Interdisciplinarios sobre Mujeres, Salvador, Brasil, Universidade Federal da Bahia, 2007.
- VILAR, Eugenia
“La pareja o hasta que la muerte nos separe ¿un sueño imposible?”, *Tramas*, 7 (1994), pp. 149-153.
- VILLARREAL BUITRAGO, Maribel y José Eduardo CIFUENTES GARZÓN
“Pensamiento cepalino y doctrina social de la Iglesia Católica: pautas para el desarrollo de América Latina”, *Cultura y Religión*, 9:2 (2017), pp. 133-149.
- VON LE FORT, Gertrud
La mujer eterna, Ediciones Rialp, Madrid, 1965.
- VON WOBESER, Gisela (ed.)
Historia de México, México, Secretaría de Educación Pública; Fondo de Cultura Económica, 2010.
- VOYÉ, Liliane
“Femmes et Église catholique. Une histoire de contradictions et d'ambigüités”, *Archives de sciences sociales des religions* 41:95 (1996), pp. 11–28.
- VUOLA, Elina
Teología feminista: teología de la liberación: (la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista), Madrid, IEPALA, 2000.
- WARD, Elizabeth Jane
“The Power of the Pen: Women Journalists in Alberta, 1905-1930”, tesis de maestría, Universidad de Calgary, 1994.
- WATSON, Natalie K.
“What is the Church? Feminist Church History and Ecclesiology in Creative Dialogue”, en BERLIS y METHUEN, *Approches Féministes de l'Histoire*, pp. 79–99.
- WEEKS, Jeffrey
The Languages of Sexuality, Londres, Nueva York; Routledge, 2011.
- WILLIAMS, Shannen Dee

“Black Nuns and the Struggle to Desegregate Catholic America After World War I”, tesis de doctorado, New Brunswick, Rutgers State University of New Jersey, 2013.

WOMEN, FAITH, AND DEVELOPMENT ALLIANCE

“A Short History and Guide for Adaptation”, 2011, disponible en <https://www.interaction.org/document/women-faith-and-development-alliance%E2%80%94short-history-and-guide-adaptation-0>, consultado 2 de febrero de 2016.

YAD VASHEM

“Hollants family”, *The Righteous Among the Nations*, <http://db.yadvashem.org/righteous/family.html?language=en&itemId=5377327>

ZAGANO, Phyllis

“The Question of Governance and Ministry for Women”, *Theological Studies*, 68 (2007), pp. 348–367.

ZALDÍVAR, Jon Igelmo y Patricia QUIROGA UCEDA

“Ivan Illich and the Conflict with Vatican (1966-1969)”, *The International Journal of Illich Studies* 2:1 (2011), pp. 3-12.

ZAPATA GALINDO, Martha

“El movimiento feminista en México: de los grupos locales de autoconciencia a las redes transnacionales”, en FEMENÍAS, *Perfiles del feminismo iberoamericano*, pp. 73–102.

“Filosofía de la liberación y liberación de la mujer: la relación de varones y mujeres en la filosofía ética de Enrique Dussel”, *Debate feminista*, 16 (1997), pp. 69-97.

ZERMEÑO PADILLA, Guillermo

“Cine, censura y moralidad en México. En torno al nacionalismo cultural católico, 1929-1960”, *Historia y grafía*, 8 (1999), pp. 77–104.

ZOLOV, Eric

Refried Elvis. The Rise of the Mexican Counterculture, Berkeley, University of California Press, 1999.

ZUBÍA GUINEA, Marta

Para nuestra memoria histórica. Las mujeres en la voz de los papas, Navarra, España, Editorial del Verbo Divino, 2012.