



**Instituto**

**Mora**

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA**

---

---

“Dios quiere que luche y no pida permiso a nadie para hacerlo”: las católicas feministas en México, sus discursos, espacios de lucha y redes (1970-1990)

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
**DOCTORA EN HISTORIA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA**

**P R E S E N T A :**

**MARIANA NAYELLI GÓMEZ VILLANUEVA**

Directora: Dra. Mónica Toussaint Ribot

Ciudad de México

agosto de 2024

*Esta Investigación fue realizada gracias al apoyo del  
Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías*



## AGRADECIMIENTOS

Historiar a las católicas en la segunda mitad del siglo XX fue un reto en todo sentido. Abordar las experiencias, historias de vida y discursos de personajes que han sido pasados por alto en la historiografía conlleva un gran compromiso, pero también la consideración de novedosas e imaginativas fuentes y metodologías. Desde el principio de mi trayecto doctoral sabía que mis sujetos de estudio se escabullirían fácilmente en algunos archivos y fuentes eclesiásticas, pues las mujeres son un grupo que, hasta ahora, no le ha interesado a la historia confesional de la Iglesia. Así fue como me abrí camino en el mundo de los archivos personales y de las fuentes orales.

De esta forma, esta tesis se realizó debido a la disposición que un gran número de mujeres tuvieron para abrirme las puertas a sus historias, emociones y sentimientos que, en ocasiones, no fueron sencillos de recordar. Gracias a todas y cada una de las protagonistas de esta historia, pero en especial, a Lule Toussaint, Gabriela Videla, Yolanda Tello, Maribel Ibarrola, Gloria Tello y María Eugenia de la Macorra y a las religiosas María de los Dolores Palencia, María Elena López, Cecilia Bonilla, Leonor Aída Concha y Carmen de Lourdes Chacón, por aceptar ser entrevistadas. Les agradezco por confiar en el potencial de esta investigación y por dedicarle parte de sus tiempos en el arduo contexto de la pandemia mundial por el Covid. Sus trazos de vida son fundamentales para la Iglesia y para el catolicismo, espero que esta investigación refleje un poco de ello.

A mi asesora, la doctora Mónica Toussaint, no solamente por su cuidadosa lectura de cada capítulo de esta investigación, sino por el compromiso que tuvo al buscar contactos en distintos círculos católicos que fueron parte nodal de estas experiencias. Gracias por ser la primera persona que creyó en este proyecto y por no soltarlo, aún en tiempos en que la vida nos puso retos muy difíciles.

A mis lectores y sinodales, el doctor Saúl Espino Armendáriz y la doctora Ma. del Carmen Collado Herrera. Gracias por su cuidadosa lectura, sus aportes y su generosidad para con el proyecto.



A lo largo de cuatro años, esta investigación también contó con la valiosa lectura de académicos que me ayudaron a complejizar la metodología, los conceptos y las implicaciones tanto de la historia de las mujeres, como de la historia de la institución católica. Agradezco, sobre todo, a las doctoras María Eugenia Chaoul, Ana María Serna y Ana Lau Jaiven. Sus comentarios han sido la columna vertebral de este trabajo.

A las personas que me facilitaron la entrada a los archivos que celosamente resguardan. A Angélica Sánchez, del CIDHAL, a la Hna. Guadalupe Alfaro de las Misioneras Eucarísticas de la Santísima Trinidad, a la Hna. Rosa Margarita Mayoral, de la CIRM, a la Hna. Cecilia Bonilla, de las Hermanas del Servicio Social, al Mtro. Marco Antonio Pérez Iturbe, del Archivo Histórico del Arzobispado de México y a Leticia Ruíz, coordinadora del Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús.

Muchas gracias a las personas que, de una u otra forma, me ayudaron a precisar temas, lugares, conceptos y vivencias. A los jesuitas Carlos Morfín, Diego Martínez y Francisco Javier Saucedo y a los padres José Luis Loyola y Javier Morán, de los Misioneros del Espíritu Santo. A los organizadores y participantes del Seminario de Catolicismos Posconciliares, sobre todo a Pedro Espinoza, Saúl Espino y Noé Torres, por compartir sus innovadoras miradas sobre los fenómenos religiosos.

Al Instituto Mora. La formación académica que recibí en sus aulas es un aprendizaje que me llevo para siempre. Gracias también a la Coordinación del Doctorado y al Dr. Gerardo Gurza, pues su apoyo fue elemental para sobrevivir al mundo del papeleo y los trámites.

Finalmente, agradezco el apoyo incondicional de mis padres, Rocío y Hermilo, quienes me enseñaron todo en la vida. Su cariño, amor y presencia lo mejoran todo. Les llevo siempre conmigo. Y, por último, a mi esposo, por ser mi fuerza en arduos procesos que confluyeron con esta tesis, por alentarme siempre y mejorar mi vida.

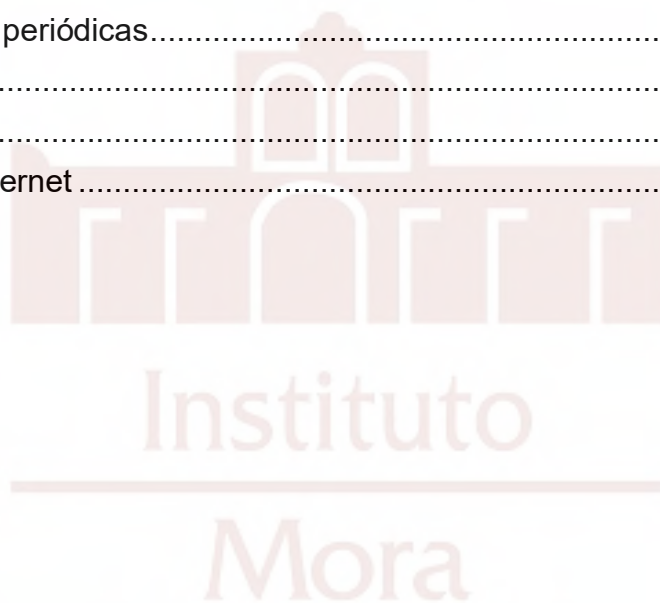


# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS .....	ii
LISTA DE ABREVIATURAS.....	vi
LISTA DE IMÁGENES .....	vii
INTRODUCCIÓN .....	1
<b>Capítulo 1. La identidad de las católicas en México en el siglo XX.....</b>	<b>27</b>
1.1. Ser mujer: el contexto mexicano a partir de la década de los cuarenta .....	29
1.2. El desarrollo de los feminismos en México .....	36
1.3. Los proyectos progresistas católicos en la América Latina de los sesenta y setenta: la opción preferencial por los pobres.....	46
1.4. La mujer y la Iglesia católica.....	53
Conclusiones del capítulo.....	62
<b>Capítulo 2. Las Comunidades Eclesiales de Base como núcleo feminista de las católicas.....</b>	<b>65</b>
2.1. ¿Qué eran y cómo funcionaban las CEB? .....	66
2.2. Las mujeres que formaban parte de las Comunidades Eclesiales de Base .....	77
2.3. La articulación de un discurso emancipador en las CEB .....	89
2.4. Del discurso a la estrategia: el cuerpo como espacio de resistencia.....	100
2.5. Las redes de las católicas en las CEB.....	106
Conclusiones del capítulo.....	114
<b>Capítulo 3. Las comunidades de inserción y el feminismo de las religiosas .....</b>	<b>117</b>
3.1. Los aires de cambio para las congregaciones religiosas en América Latina .....	119
3.2. La vida religiosa femenina y sus redes de renovación .....	128
3.3. Las comunidades de inserción .....	146
3.4. La inserción y sus implicaciones para las religiosas .....	153
3.5. El feminismo y las religiosas.....	169
Conclusiones del capítulo.....	175
<b>Capítulo 4. Las organizaciones civiles de inspiración católica como espacios feministas de lucha.....</b>	<b>179</b>
4.1. Los espacios de lucha de las laicas católicas: CENCOS, CIDHAL y Mujeres para el Diálogo .....	181
4.1.1. CENCOS .....	183
4.1.2. CIDHAL.....	188
4.1.3. Mujeres para el Diálogo .....	194



4.2. La génesis de un discurso feminista desde la Iglesia.....	198
4.2.1. CENCOS: dar voz a las católicas.....	199
4.2.2. CIDHAL: de la teología feminista al trabajo con mujeres de base .....	202
4.2.3. Mujeres para el Diálogo: teología feminista latinoamericana y feminismo popular.....	212
4.3. Del discurso a la acción .....	220
4.3.1. La participación de católicas en los Encuentros Feministas de América Latina y el Caribe .....	220
4.3.2. Redes de mujeres: la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir .....	229
Conclusiones del capítulo.....	245
CONCLUSIONES .....	248
Archivos y colecciones históricas.....	269
Publicaciones periódicas.....	269
Bibliografía .....	270
Entrevistas .....	286
Páginas de internet .....	286



## LISTA DE ABREVIATURAS

<b>ACM</b>	Acción Católica Mexicana
<b>AMM</b>	Alianza de Mujeres de México
<b>ANF</b>	Alianza Nacional Femenina
<b>CDD</b>	Católicas por el Derecho a Decidir
<b>CEB</b>	Comunidades Eclesiales de Base
<b>CEM</b>	Conferencia del Episcopado Mexicano
<b>CENCOS</b>	Centro Nacional de Comunicación Social
<b>CFFC</b>	<i>Catholics for a Free Choice</i>
<b>CIDHAL</b>	Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina
<b>CIRM</b>	Conferencia de Institutos Religiosos de México
<b>CLAR</b>	Confederación Latinoamericana de Religiosos
<b>CODIMUJ</b>	Coordinación Diocesana de Mujeres
<b>CONAMUP</b>	Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular
<b>CPS</b>	Cristianos por el Socialismo
<b>CRIMPO</b>	Comunidades Insertas en Medios Populares
<b>CVII</b>	Concilio Vaticano II
<b>DSC</b>	Doctrina Social Católica
<b>EFLAC</b>	Encuentros Feministas de Latinoamérica y el Caribe
<b>EZLN</b>	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
<b>FNCR</b>	Frente Nacional Contra la Represión
<b>IMDEC</b>	Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario
<b>ITES</b>	Instituto Teológico de Estudios Superiores
<b>JCFM</b>	Juventud Católica Femenina Mexicana
<b>LNDLR</b>	Liga Nacional de Defensa de las Libertades Religiosas
<b>MAS</b>	Mujeres en Acción Solidaria
<b>MFC</b>	Movimiento Familiar Cristiano
<b>MPD</b>	Mujeres para el Diálogo
<b>MUP</b>	Movimiento Urbano Popular
<b>OIR</b>	Organización de Izquierda Revolucionaria
<b>PRT</b>	Partido Revolucionario de los Trabajadores
<b>SSM</b>	Secretariado Social Mexicano
<b>UCP</b>	Unión de Colonias Populares
<b>UDCM</b>	Unión de Damas Católicas Mexicanas
<b>UFCM</b>	Unión Femenina Católica Mexicana
<b>UISG</b>	Unión Internacional de Superiores Generales
<b>UMAE</b>	Unión de Mutua Ayuda Episcopal
<b>USCOVI</b>	Unión de Solicitantes y Colonos de la Vivienda Popular





## LISTA DE IMÁGENES


Imagen 1. Distribuidoras del periódico “María, Liberación del Pueblo” en sus reuniones mensuales, ca. 1973. Archivo Histórico del Cidhal, Cuernavaca, Morelos.....	80
Imagen 2. Integrantes del equipo de edición del periódico “María, Liberación del Pueblo”. <i>María, Liberación del Pueblo. A 17 años</i> , México, Cidhal, 1992, p. 29.....	81
Imagen 3. Perfil de las integrantes del equipo del periódico “María, Liberación del Pueblo”, ca. 1975. <i>María, Liberación del Pueblo. A 17 años</i> , México, Cidhal, 1992, p. 53.....	84
Imagen 4. Participantes de “María” en una marcha en apoyo al pueblo salvadoreño. ca. 1980. <i>María, Liberación del Pueblo. A 17 años</i> , México, Cidhal, 1992, p. 77.....	87
Imagen 5. Fotonovelas diagramadas a mano y con temas distintos en las publicaciones del periódico “María”. <i>María, Liberación del Pueblo</i> , núm. 3, año 9, marzo 1984, pp. 4-6.....	92
Imagen 6 . Consejos de salud y alimentación en el periódico “María”. <i>María, Liberación del Pueblo</i> , núm. 3, año 9, marzo 1984, p. 7.....	102
Imagen 7. Caricaturas y artículos en “María” en torno a la maternidad voluntaria. <i>María, Liberación del Pueblo</i> , año 5, núm. 6, 1980.....	104
Imagen 8. Reuniones de las Superiores Mayores en las instalaciones de la CIRM, en la Ciudad de México. <i>CIRM Boletín Informativo</i> , año XII, núm. 97, abril 1972.....	130
Imagen 9. Participantes convocadas por el CIDHAL para acudir a las marchas organizadas por trabajadores de la zona conurbada de Cuernavaca en la década de los setenta. Martha Patricia Vélez Tapia, <i>et. al., El movimiento de mujeres a través de las publicaciones de Cidhal</i> , México, Instituto Estatal de Documentación Gobierno del Estado de Morelos, 1999, pp. 14 y 34.....	192
Imagen 10. Caricatura publicada en el “Boletín Documental sobre las Mujeres” del Cidhal. <i>Boletín Documental sobre las Mujeres</i> , Cidhal, año 3, vol. 3, núm. 2, 1972, p. 42.....	206
Imagen 11. Caricatura publicada en el “Boletín Documental” del Cidhal. <i>Boletín Documental sobre las Mujeres</i> , Cidhal, año 4, vol. 4, núm. 2, 1973.....	207

Imagen 12. Caricatura publicada en el “Boletín Documental” del Cidhal. *Boletín Documental sobre las Mujeres*, Cidhal, año 6, vol. 6, núm. 1, 1975, p. 28.....208

Imagen 13 . Participantes de “María” en el IV EFLAC en Taxco, Guerrero en 1987. *María, Liberación del Pueblo. A 17 años*, México, Cidhal, 1992, p. 102.....227







Todo ello obliga a deconstruir las representaciones y prácticas que subordinan a las mujeres, pero también ciertas concepciones feministas que, en lugar de propiciar una política creativa e incluyente del feminismo desde la diversidad, han contribuido a la fragmentación, a la estrechez de miras y al conflicto, colocando a las mujeres, especialmente a las mujeres de sectores populares, ante una falsa disyuntiva: o luchan por intereses "estratégicos" de género y son feministas; o luchan por demandas socioeconómicas y son "mujeristas"; como si en México, donde alrededor de la mitad de la población está en situación de pobreza y la exclusión social se expresa en una ola migratoria, donde los derechos políticos son un pendiente, etcétera, se pudiera renunciar a ver estos problemas; como si unas reivindicaciones fueran superiores a otras; o como si hubiera un orden lineal, único y verdadero que debieran recorrer todos los procesos protagonizados por mujeres.

*-Cuatro vertientes del feminismo-*  
Gisela Espinosa



## INTRODUCCIÓN

En agosto de 1992, la revista “Fem” publicó diversos artículos en torno a un evento en Guanajuato organizado por el feminismo civil de ese momento, así como por una organización social llamada Católicas por el Derecho a Decidir (CDD). Uno de esos artículos fue escrito por Elvia Neri, participante que relató algunas preocupaciones en el marco de la celebración de este suceso:

No somos una secta, somos cristianas y cristianos católicos, formados en la fe católica y desde ese lugar es que queremos que se nos escuche. Tenemos derecho a la libertad de expresión, a la posibilidad de discrepar, de cuestionar y no por eso vamos a empequeñecernos como católicos bien nacidos. Yo estoy comprometida con mi iglesia y mi comunidad reconoce mi trabajo como mujer católica. Después de Guanajuato me sentí de repente cuestionándome ¿de qué iglesia estamos hablando?, ¿a cuál Iglesia católica pertenezco, a ésta, que hoy en día no me deja hablar y que menosprecia mi fortaleza de haber nacido libre por la gracia de Dios? ¿Quién en la Iglesia católica me coarta esa libertad, la cual me dio y me permite día a día mi padre celestial? (...) ¿Qué clase de representantes de Dios hay ahora, y por qué estos representantes de Dios aquí en la tierra me quitan la palabra y la libertad con la que fui creada por mi padre Dios? ¿Por qué no podemos ser libres de ejercer el patrimonio moral que nos inculca dentro de nuestra iglesia? ¿Qué es ésta represión, éste odio?<sup>1</sup>

El evento referido ocurrió el 16 de julio de 1992 en la ciudad de León, en el estado mexicano de Guanajuato. Éste fue convocado como un foro en donde se discutirían la toma de decisiones éticas frente a temas varios concernientes a las mujeres, incluido el aborto. Las mesas estuvieron conducidas por Marta Lamas y Patricia Mercado del Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE),<sup>2</sup> todo esto en el marco de la preparación de las feministas mexicanas frente a la celebración de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, convocada por la Organización de Naciones Unidas (ONU) a efectuarse en septiembre de 1995 en la ciudad de Beijing.

<sup>1</sup> Neri, “Testimonio de una mujer católica”, 1992, p. 29.

<sup>2</sup> Lamas, “Mujeres, aborto e Iglesia”, 2012, p. 52.



Lo que Elvia relata fue el acoso que sufrieron las convocantes y asistentes del evento a manos, primero, del obispo Rafael García González, quien influenció al gobernador de la entidad para que cancelara el evento y, al no lograrlo, apoyó a un grupo de mujeres relacionadas con el Partido Acción Nacional (PAN) y la organización Pro-vida para que se presentaran el día del evento a incomodar y escandalizar a las asistentes.<sup>3</sup> Finalmente, el evento se canceló y los prelados representantes de la Iglesia acusaron a CDD y a cualquier otro grupo de filiación católica cercano al feminismo de ser sectas que apoyaban el aborto.

Este episodio histórico da cuenta de un momento en el cual algunos círculos de la Iglesia católica, encabezados por el papa Juan Pablo II, quisieron frenar y dar por terminadas las experiencias católicas progresistas<sup>4</sup> que se dieron en el mundo entero, pero específicamente, en América Latina a partir de los años sesenta del siglo XX. Entre estas experiencias se encontraban las de algunas mujeres que se convirtieron en activistas, teólogas, catequistas y feministas. Estas católicas buscaron formas novedosas de ver y entender su religión, lo que las llevó a buscar un camino de liberación.

Esta investigación está enmarcada cronológicamente en el periodo que antecede a este hostigamiento, años en los cuales las católicas realizaron interesantes síntesis entre la religión y el feminismo. Así pues, esta tesis tiene como objetivo analizar el perfil, la agenda discursiva y el campo de acción que desarrolló el activismo feminista de las católicas en México de 1970 a 1990. Para poder analizar dicha trayectoria es necesario acercarse a la agencia tanto de religiosas como de laicas que formaron parte de estos movimientos, para así entender cuáles eran sus objetivos, demandas, intereses, vinculaciones, recursos, ideas y acciones.

Cuando hablo de católicas feministas me refiero a aquéllas activistas, ya fueran laicas o religiosas, que se involucraron en los núcleos progresistas católicos en México en los años setenta y ochenta del siglo pasado. A diferencia de otros

---

<sup>3</sup> Terán, "El caso Guanajuato", 1992, p. 27.

<sup>4</sup> Así se autodenominaban aquéllos grupos de filiaciones católicas que, después del Concilio Vaticano II, apostaron por la construcción de una Iglesia mucho más abierta y democrática. Fueron grupos que se relacionaron con las teologías de la liberación, el tercermundismo y, en general, con los movimientos de izquierda latinoamericanos.



momentos históricos, estas activistas tuvieron la particularidad de acercarse a los movimientos de la izquierda, a las teologías de la liberación, a la educación popular freiriana y, por supuesto, a los feminismos latinoamericanos.

Ellas fueron mujeres aguerridas que tuvieron participación en organizaciones por la defensa de la tierra, en los movimientos inquilinarios, en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), en grupos pastorales progresistas y en algunas organizaciones y asociaciones feministas. Recientes investigaciones han desvelado la importancia que estas mujeres tuvieron no solamente como activistas, sino también como escritoras, teólogas y creadoras de redes y organizaciones.

El marco temporal de esta investigación está delimitado a los últimos años de la década de los sesenta y hasta los primeros de la de los noventa del siglo XX. El contexto de finales de los años sesenta en el mundo fue convulsivo y la Iglesia católica también se trastocó de tales agitaciones. En su seno mismo se dio un periodo de intenso cambio y renovación, pues se acababa de clausurar el Concilio Vaticano II y, en el caso de América, se realizó en 1968 la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín, Colombia. Retomo ambos acontecimientos no como el origen de estas inquietudes que dieron pie a un activismo, sino como los eventos que permitieron que éstos se expandieran, pues formaron parte de un impulso de renovación que tenía ya algunos años en progreso. Los documentos finales del Concilio y de la reunión de Medellín abrieron las puertas a la vivencia de experiencias religiosas a partir de marcos de sentido renovados.

Abro la investigación a partir de la década de los setenta debido a la importancia que tuvieron los movimientos sociales en la historia de estas católicas. Como se verá a continuación, los movimientos inquilinarios, por la tierra, por la democracia, de los obreros y trabajadores, de estudiantes y, por supuesto, los feministas, fueron esenciales en la configuración de este activismo. Aunque a partir de diversos frentes, las católicas tuvieron un acercamiento con la “nueva ola del feminismo mexicano” de los años sesenta y setenta. La huella de éste fue notoria, pues un gran número de mujeres urbanas de clase media y con acceso a la educación universitaria se unieron en grupos distintos. Éstos tenían como objetivo terminar con la desigualdad que vivían en la sociedad por su género, entendiéndolo

como un fenómeno enraizado en lo cultural.<sup>5</sup> Este nutrido contexto ideológico dio la pauta para que las mujeres buscaran sus propios discursos y medios de liberación.

La investigación termina al inicio de la década de los noventa, momento en el cual se disiparon los experimentos católicos progresistas y, a su vez, contexto en el que diversos movimientos sociales y feministas sufrieron repliegues. Estos puntos de inflexión dieron pie a nuevas formas de lucha que tenían que ver con la reconfiguración de la izquierda social latinoamericana después de la disolución del bloque socialista en 1991, pero también con el contexto político que fue consecuencia del neoliberalismo económico. El embate neoliberal cambió las estrategias de lucha en todos los espacios, pues la reducción de los empleos, la caída de las inversiones hacia causas sociales, un mayor grado de explotación laboral, entre otras cuestiones, obligaron a estas organizaciones, movimientos y núcleos a luchar, más que por espacios de negociación con el Estado o demandas para la ampliación de los derechos sociales, a “una simple defensa del empleo, la tierra, la vivienda”.<sup>6</sup>

Además, los años noventa marcan una línea divisoria en cuanto a la actitud que tuvo la jerarquía vaticana con respecto al catolicismo afín a la izquierda, las teologías de la liberación y a los núcleos progresistas. Desde que asumió la regencia de la Iglesia católica en 1978, la autoridad de Juan Pablo II fue de corte conservador y basada en los “principios morales católicos”.<sup>7</sup> Muy pronto puntualizó las problemáticas más importantes en las que se centraría su acción: el combate al comunismo, las teologías de la liberación, el relativismo moral y, por supuesto, el feminismo.<sup>8</sup> A lo largo de su pontificado, Juan Pablo II nombró a distintos prelados conservadores en puntos neurálgicos, lo que le permitió inclinar la balanza hacia sus ideales y objetivos. Para finales de la década de los ochenta, ya había logrado, en gran parte, intervenir en dichas experiencias progresistas y tomarlas bajo su control. Esto trae consigo una nueva etapa que se caracterizó por la contraofensiva de los sectores más conservadores de la institución, mismos que desplegaron un

---

<sup>5</sup> Bartra, *Feminismo en México*, 2000, p. 14.

<sup>6</sup> Espinosa, “Movimientos de mujeres indígenas”, 2009, p. 17.

<sup>7</sup> Morán, “Feminismo, Iglesia católica”, 2013, p. 489.

<sup>8</sup> *Idem*.





gran poder para aniquilar los esfuerzos que se habían propuesto las dos décadas anteriores.

Después del comunismo, para Juan Pablo II el feminismo era el frente que debía combatirse con más ahínco. La jerarquía de la Iglesia católica solamente aceptaba un “orden sexual reproductivo, heterosexual y conyugal”,<sup>9</sup> una idea contraria a la que presentaban los movimientos feministas de ese momento. El Vaticano, como Estado que era parte de la ONU, intentó vigilar y controlar las políticas en torno a la moral y la sexualidad en las agendas de los Estados, para seguir imponiendo los dogmas católicos. Esta situación provocó el ataque frontal de la Santa Sede al feminismo y hacia algunos de sus postulados más importantes, como el uso de métodos anticonceptivos, las teorías sobre el género, la salud y libertad sexual. La Iglesia desplegó su poder y señaló a aquéllas católicas que se atrevían a verse a sí mismas como feministas. Esto cambió la forma de lucha y características del activismo femenino católico, por lo cual, requiere otra forma de aproximación teórica y metodológica que queda fuera de esta investigación.

Por su parte, la situación política y económica mundial tuvo varios efectos para los feminismos en México. Uno de los más importantes fue que, con el cambio del panorama político, la vertiente del feminismo de los partidos políticos comenzó a ganar importancia. Las mujeres deseaban ser parte del aparato de creación de las leyes para cambiar desde allí las estructuras de poder que operaban en su contra y entraron de lleno a la construcción de distintas identidades políticas. Fue entonces que muchas de ellas se alejaron de los movimientos sociales y de las causas de lucha política que se habían dado en espacios más bien informales. Esto impactó el panorama de las católicas, sus prioridades cambiaron, así como sus formas de lucha, por lo cual, esto merece un análisis a partir de otras variables y otros marcos temporales.

Estos cambios en las estructuras del feminismo no solamente se desarrollaron en México, sino en el mundo entero. Los procesos de organización para la Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing en 1995 fueron un punto de quiebre, pues catapultaron a las Organizaciones No Gubernamentales (ONG)

---

<sup>9</sup> *Idem.*



internacionales. Muchos movimientos, asociaciones y núcleos se adhirieron a otros espacios, otros más desaparecieron y algunos persistieron después de los noventa con las mismas características. Sin embargo, fue a partir de inicios de los noventa que el feminismo de las ONG se impulsó como un actor principal que cambió el panorama del movimiento.<sup>10</sup>

El activismo de las católicas no fue exclusivo del caso mexicano, pues hubo un gran número de movimientos en distintas partes del mundo. Sin embargo, esta investigación se centra únicamente en el caso de México debido a la gran complejidad que representaron estos movimientos en dicha región geográfica. De este modo, retomo la experiencia de laicas y religiosas no solamente en la Ciudad de México, sino también en otras regiones como el estado de Morelos, Jalisco, Chihuahua, Monterrey, Oaxaca, Chiapas, entre otros más. Si bien a lo largo de la investigación se abordará la importancia que tuvieron algunos casos como el continental (sobre todo con Estados Unidos y América Latina), éstos se retoman a partir de la relevancia que tuvieron tanto las hibridaciones de ideas y discursos, como las redes feministas y católicas en Latinoamérica.

Así pues, algunas de las preguntas que guían esta investigación son: ¿cuáles fueron los discursos y los márgenes de acción que construyeron las católicas feministas?, ¿quiénes fueron estas católicas y cuáles fueron sus vivencias, dentro y fuera de la institución católica?, ¿cómo entendieron los mensajes de liberación del catolicismo?, ¿hubo relaciones de amistad o de otro tipo con organizaciones feministas seculares?, ¿qué tipo de organizaciones crearon y de qué forma pasaron del discurso a la acción?

Sostengo que las católicas feministas en México construyeron un renovado proyecto católico a partir de dos variables esenciales: los muchos movimientos católicos progresistas y el feminismo secular latinoamericano. Estas católicas participaron en movimientos varios a partir de los cuales desplegaron la búsqueda de diversas identidades femeninas que tuvieron un impacto en la religión. Por ello creo que este proyecto las movió a ser mujeres en pie de lucha, que dejaron atrás el típico rol impuesto por los estereotipos provenientes de la institución católica, que

---

<sup>10</sup> Álvarez, "Articulación y transnacionalización", 1997, p. 149.





las encerraba en el hogar o en el convento. Considero que este activismo católico no fue solamente un esfuerzo de emancipación del patriarcado que existía en la institución, sino todo un proyecto político que buscaba terminar con la tutela y dominación masculinas en todos los ámbitos de sus vidas.

Considero relevante esta investigación por dos cuestiones. La primera de ellas es por el estudio de la agencia de las mujeres en la Iglesia católica. Son pocos los trabajos que se dedican a entender a la religión a partir de la participación femenina, pues se considera que las mujeres nunca han tenido un papel preponderante en la institución católica. Sin embargo, este trabajo plantea cara a estos argumentos, pues entiende que las mujeres son sujetos que modificaron sus condiciones de vida a partir de diversos comportamientos y acciones. Para demostrar esta agencia recurriré tanto a la teoría social como a la teoría de género, pues a partir de estas metodologías se podrán comprender mejor las experiencias específicas como mujeres y como latinoamericanas, y así entender el tipo de agenda discursiva que construyeron, así como el campo de acción e incidencia social que lograron a partir de sus quehaceres.

Aunque existe ya un gran número de historiografía enfocada en centrar la mirada a los diversos sectores que integran a la Iglesia católica, las mujeres siguen siendo un grupo olvidado.<sup>11</sup> Hacer una historia de las mujeres católicas es necesario por dos cuestiones. Primero, porque son un grupo numéricamente significativo para la Iglesia. Segundo, porque fueron personas que se desarrollaron en una esfera pública, más allá de las iglesias, los conventos y sus hogares, desafiando así el estereotipo de mujer católica que había prevalecido en la historia de la institución.

Tanto en la historiografía confesional como en la de género, las mujeres creyentes son vistas como agentes sociales sin relevancia, pues aún pesan graves estereotipos que han dilatado la construcción de su historia. En la actualidad, aún existen en el mundo una gran diversidad de discursos, sobre todo en espacios políticos, referentes a que la religión y la religiosidad amenazan las ideas en torno a una vida y un Estado seculares. Escondidas tras estas afirmaciones descansan

---

<sup>11</sup> Bidegain, "Otra lectura sobre relaciones", 2006, p. 40.



ideas sobre un pasado romantizado, en el cual, todo aquello que se opone a lo secular es un peligro.

Un ejemplo de esta simplificación con la que se han entendido los fenómenos religiosos fue la prohibición del uso del *hiyab* por las mujeres musulmanas en Francia. El Estado aseguró que éste era un símbolo de la opresión de las mujeres y que era necesario prohibir su uso en colegios y otros espacios académicos.<sup>12</sup> Estas opiniones que, según ellos, tenían como objetivo defender la libertad de las musulmanas, no contaron con su opinión y, mucho menos, buscaron comprender el significado real de estos símbolos para ellas. Esto demostró que el Estado seguía perpetuando actitudes patriarcales escondidas detrás de un velo de secularidad y modernidad. Diversas investigaciones han señalado que estas actitudes dan cuenta de la insistencia, en este caso, de Francia, de la creación de una cultura que busca la asimilación a partir de un lenguaje, una historia, política e ideologías únicas y, por supuesto, hegemónicas.<sup>13</sup>

De hecho, numerosos espacios feministas ya sea en las organizaciones civiles o en estratos políticos comparten este tipo de pensamientos, respecto a que las religiones solamente tienen el objetivo de oprimir a las mujeres. Estos han sido los motivos detrás de un silenciamiento de parte de estas feministas hacia proyectos que están en las periferias y que provienen de espacios geográficos en vías de desarrollo. Bajo este paradigma se han asimilado un gran número de experiencias religiosas que, no importando su heterogeneidad y credo, han sido señaladas como nocivas para el proyecto feminista.

Aunque este tipo de afirmaciones dependen de la religión y el espacio geográfico en que tienen cabida, se ha visto a las mujeres creyentes como personas sin capacidad de acción, oprimidas por religiones milenarias que ya no tienen cabida en las sociedades contemporáneas. Sin embargo, aunque ciertamente este tipo de falacias tienen el objetivo de simplificar el impacto que ha tenido lo religioso y lo secular en las sociedades, no sirven para entender el activismo, autonomía y discursos que las mujeres creyentes han construido sobre temas muy diversos.

---

<sup>12</sup> Scott, *The Politics of the*, 2009, p. 3.

<sup>13</sup> *Ibidem.*, p. 12.



En América Latina, los credos religiosos siguen siendo una parte nodal de la vida de las personas, por lo cual, lo religioso es también un espacio de debate político, aunque algunas feministas se decanten por lo contrario. Así pues, existen feminismos creados desde estos espacios, que conocen bien los discursos emanados de estos “centros hegemónicos de desarrollo y producción de conocimiento, pero que no se at[an] a ellos”.<sup>14</sup> Estos núcleos provenientes de espacios muy diversos tienen como objetivo la búsqueda de una denuncia hacia opresiones etnocentristas y la autoafirmación cultural.<sup>15</sup>

Así pues, es común escuchar que “el catolicismo y el feminismo son antagónicos naturales”. Esta investigación pretende hacer frente a este tipo de afirmaciones al estudiar los discursos, actividades, redes y organizaciones que las católicas articularon, como lugares en donde ambos paradigmas ideológicos tuvieron cabida y una interesante síntesis. Esta tesis da cuenta del camino que tomaron algunas mujeres creyentes hacia su concientización y el desarrollo de un activismo feminista.

Otro campo que ha olvidado por completo a las mujeres creyentes es la historiografía de los feminismos latinoamericanos. Existe un gran número de investigaciones que se ocupan de entender las organizaciones, movimientos y líneas discursivas que tuvieron estos feminismos durante todo el siglo XX, pero hay pocos estudios que han abordado el trabajo de las católicas en estos feminismos o, aún más, en espacios feministas de su autoría. Los historiadores han dividido infranqueablemente ambos proyectos (el feminismo católico y el “secular”), arguyendo que nunca tuvieron una relación estrecha y que podían llegar a pensarse hasta contrarios. Sin embargo, esta tesis demostrará las relaciones de amistad y de préstamos intelectuales entre las católicas y las feministas seculares. Esto pretende demostrar que, contrario a lo que ha afirmado la historiografía, el feminismo también tuvo un fuerte impacto en los católicos y, por tanto, en la Iglesia. La religión se convirtió en un espacio más de lucha feminista.

---

<sup>14</sup> Femenías, “Género y feminismo”, 2009, p. 42.

<sup>15</sup> *Ibidem.*, p. 43.



Esta tesis se encuentra de frente con dos universos historiográficos fundamentales. En primer lugar, aquél relacionado con la historia de la Iglesia católica, así como con la gran heterogeneidad de sus impactos sociales, políticos y culturales; y por otro, la historia de las mujeres y de los feminismos en México. Por ello, los marcos conceptuales y de análisis que están presentes en esa historiografía son una de las bases más importantes de este trabajo. Antes de abordar estas implicaciones metodológicas, es necesario hacer algunas precisiones sobre nociones y conceptos.

Cuando hablo de la “Iglesia católica”, no lo hago como sinónimo de su jerarquía, entendiendo a ésta como el papa, los prelados y los jefes de dicasterios. La Iglesia católica es el conjunto de organismos, departamentos, dicasterios y grupos que forman parte de una institución eminentemente social. Tal como lo afirma René de la Torre, no es solamente un conjunto de relaciones verticales de poder, sino también un conjunto de “relaciones comunitarias” en una Iglesia “vertical y horizontal, tradicional y dinámica, jerárquica y popular, religiosa y secularizada, romana y muy mexicana”.<sup>16</sup>

La Iglesia está integrada por un gran número de actores, de ahí su complejidad. Los católicos tienen contextos económicos, sociales, ideológicos y culturales muy distintos, que dan cuenta de su experiencia. De esta forma, si bien existe una organización que está conformada por “especialistas que pretenden representar a la divinidad y tienen la capacidad para definir creencias, modelar prácticas morales y dirigir los rituales”,<sup>17</sup> también existe un “pueblo católico” en el que resuenan dichas prácticas y decide modificarlas, continuarlas o terminarlas. Por ello, los católicos no son entes sociales pasivos que aceptan las reglas y modelos, sino que los apoyan o critican dependiendo su contexto social, político y cultural:

Lo anterior significa que sería un error ver a la Iglesia católica como un todo homogéneo, como “la Iglesia” contra el mundo moderno. Dentro de ella se dieron luchas y muy intensas. Históricamente ganó la Iglesia conservadora, pero hubo grupos dentro de la institución eclesial que intentaron promover

---

<sup>16</sup> Torre, *La Ecclesia Nostra*, 2006, p. 15.

<sup>17</sup> Blancarte, “Las fuentes del conservadurismo”, 2005, p. 201.



una visión distinta, y simplemente quizá por razones estructurales, nunca pudieron hacer nada para reformarla.<sup>18</sup>

Entonces, el catolicismo y su Iglesia son parte de una experiencia colectiva sobre lo religioso, aunque quizá sea más correcto decir, de la suma de las individualidades de un grupo social. Son tradiciones y creencias que impactan la vida social. Un sistema de creencias religiosas cuyo nudo se encuentra precisamente en el contexto a partir del cual se alimenta. En tanto fenómeno religioso y social, sus implicaciones alteran la vida de cierta comunidad o sociedad en mayor o menor medida. Así pues, se entiende a la religión como un “sistema de creencias y de prácticas referidas a la relación entre lo humano y lo sobrenatural, que utiliza un cúmulo de elementos simbólicos significativos para los creyentes”.<sup>19</sup>

No se puede estudiar a la Iglesia católica únicamente como una institución, pues debe también entenderse a los sujetos practicantes, aquéllos que, a través de su socialización, la fortalecen o debilitan. Mucho se ha estudiado a la Iglesia a partir de sus discursos y acciones enfocadas a la derecha y al conservadurismo, pero ésta tiene una gran pluralidad discursiva. La historia se ha olvidado de sujetos y grupos católicos que han encontrado en la religión su vinculación con la izquierda, el progresismo y los movimientos sociales.

Así pues, se consideran en esta investigación a todos los católicos, laicos y ordenados, prelados y religiosos, mujeres y hombres, como personas que tienen “un capital religioso valorado”<sup>20</sup> y lo ejercen. Todos ellos, contribuyen al conocimiento teológico, religioso y moral. El monopolio del capital religioso, pues, no les pertenece únicamente a los hombres ordenados, aunque en otras temporalidades y espacios haya sido así.

Al comienzo hablé del activismo, por un lado, de laicas y, por el otro, de religiosas católicas. En el momento en que una persona es bautizada en la Iglesia se convierte en católico laico, es decir, no tiene otro tipo de votos ni consagraciones. En este caso, laicas son las catequistas, colaboradoras, jefas de departamentos en

---

<sup>18</sup> *Idem.*

<sup>19</sup> Rubial, “Prólogo”, 2018, p. 17.

<sup>20</sup> Pierre Bourdieu, *cit. pos.*, Suárez, “Pierre Bourdieu y la religión”, 2006, p. 21.





las diócesis o mujeres que simplemente atienden las actividades emanadas de los círculos católicos varios, los más importantes, los parroquiales, pero no únicamente. Estas mujeres no hacen los votos de los religiosos ni tienen que consagrarse solamente a Dios, por lo cual, tienen vidas normales y acuden a sus actividades religiosas en el momento en que ellas lo desean.

En cambio, cuando hablo de religiosas me refiero a las mujeres consagradas que son parte de una orden o congregación religiosa y que llevan una vida dedicada enteramente a sus votos y carismas. Un sinónimo de “religiosa” puede ser también el término “hermana”, pues es la forma coloquial en la que se reconocen entre ellas, haciendo referencia a su posición como personas consagradas a una orden o congregación.

Las religiosas son mujeres consagradas a la Iglesia a partir del juramento que hacen de sus tres votos: castidad, pobreza y obediencia. Las novicias presentan primero votos temporales y, cuando son consagradas, realizan sus votos permanentes, una vez que éstos son aceptados por sus superiores. Los votos definitivos significan, en este contexto, que las religiosas consagran sus vidas a las congregaciones u órdenes religiosas de las que son parte.

De esta forma, se llaman institutos de vida religiosa a todas aquéllas sociedades de vida apostólica, órdenes y congregaciones, masculinas y femeninas, que viven en “estado público y completo de vida consagrada”:

Se refiere a una forma particular, bien definida e institucionalizada de identificarse cristiano y de organizarse para vivir esta identidad dentro de la Iglesia católica. Es una de las más antiguas instituciones en la Iglesia católica (se remonta al siglo III), que ha sufrido una larguísima evolución al tiempo que conserva rasgos que le permiten (o le permiten pretender) seguirse reconociendo en continuidad a lo largo de los siglos.<sup>21</sup>

Estas personas deben seguir los preceptos, reglas y disciplinas de la institución católica, pero además añaden sus votos como forma específica de vida. Por lo tanto, dicho “estado religioso comporta la vida fraterna en comunidad y un apartamiento

---

<sup>21</sup> Falcó, “Congregaciones religiosas en México”, 2017, p. 13.



del mundo que sea propio del carácter y la finalidad de cada Instituto”.<sup>22</sup> Los hombres consagrados son los únicos que pueden tener acceso también al clero secular, es decir, también son sacerdotes. Las religiosas, por ser mujeres, no tienen dicha prerrogativa. Todas estas reglas de vida se encuentran contenidas en el Código de Derecho Canónico y es éste el que da estructura a estos institutos.

En el caso de los institutos religiosos femeninos, lo que diferencia a una congregación de otra son sus campos de trabajo, así como los diferentes carismas a partir del cual despliegan dichas actividades. A grandes rasgos, sus funciones se pueden dividir en tres frentes principales: el contemplativo, dedicado a la oración y el estudio, con un género de vida de clausura (comúnmente llamadas monjas); el de la educación, evangelización, misiones, catequesis y enseñanza; y, por último, aquéllos dedicados a obras apostólicas como el cuidado de los marginados, pobres, enfermos, niños y personas en vulnerabilidad.<sup>23</sup>

Sobre las religiosas específicamente aún pesan estereotipos respecto a que son monjas encerradas en claustros y monasterios, pasivas, orando y llevando una vida contemplativa. Si bien es cierto que las monjas son parte de las órdenes religiosas, no todas las mujeres consagradas son monjas, aunque todas sean religiosas. Al respecto tienen que ver dos cuestiones principales. Primero, no es lo mismo una orden religiosa que una congregación, lo cual también tiene implicaciones en las reglas, constituciones y forma de vida de las mujeres consagradas. Segundo, no todas las congregaciones religiosas tienen los mismos carismas y reglas. El Concilio Vaticano I sentó las bases para que las congregaciones religiosas femeninas fueran de derecho pontificio o diocesano.<sup>24</sup> Las de derecho pontificio obtienen su aprobación directamente de la “Santa Sede” a partir de un decreto formal y, por lo tanto, dependen de ella para su organización

---

<sup>22</sup> Página oficial de la Santa Sede, “Archivo de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica”, disponible en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccsclife/documents/rc\\_con\\_ccsclife\\_profile\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_profile_sp.html) (Fecha de consulta: 2 de mayo de 2024).

<sup>23</sup> Patiño, *Religiosas católicas en la ciudad*, 2017, pp. 43 y 44.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 32.





y dirección. Por su parte, las de derecho diocesano se erigen por permiso de algún Obispo y dependen de él debido a su ubicación geográfica.<sup>25</sup>

Si bien el Concilio Vaticano I trajo consigo un gran periodo de control masculino y clerical,<sup>26</sup> así como de reclusión y clausura para algunas religiosas, es también cierto que las estructuras internas de las congregaciones, así como su papel social permitieron el desarrollo de cierta autonomía que, en muchos casos, sobrepasó a la institución. Las congregaciones religiosas femeninas son espacios de socialización que han sido sumamente relevantes en la historia no solamente para el activismo de las mujeres, sino incluso para la dinámica de la Iglesia católica.

Otro concepto que es nodal para esta tesis es el de feminismo, pues de éste se derivan sus vertientes y núcleos. Se entiende al feminismo como una corriente de pensamiento y una forma de acción política, cuyo objetivo es buscar la extinción de cualquier tutela masculina y la conquista de derechos de las mujeres, para transformar así la condición de subordinación en la que viven. Si bien no cualquier reunión, grupo o movimiento de mujeres es directamente feminista, sí lo son aquéllos que cuestionan los típicos roles impuestos a las mujeres y desean aprender nuevas pautas de convivencia social para modificarlos.

El uso del término feminista y feminismo como categoría analítica se refiere a personas y movimientos varios que tienen como objetivo denunciar y cambiar cualquier estructura de opresión que sufren las mujeres por su género. El uso de estos términos para los análisis históricos se refiere a núcleos, vertientes, personajes y movimientos que, primero, tuvieron discursos articulados en torno a la emancipación de las mujeres y la denuncia de la subordinación que vivían; segundo, vinculaciones con otros movimientos sociales; y, tercero, desarrollaron un activismo con cierto impacto social.

Si bien es cierto que las feministas inscriben sus pensamientos, acciones y movimientos a temas relacionados con el género, esto no significa que sus intereses vayan únicamente en esa línea. Las mujeres están atravesadas por varias formas

---

<sup>25</sup> Página oficial de la Santa Sede, “Archivo de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica”, disponible en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccsclife/documents/rc\\_con\\_ccsclife\\_profile\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_profile_sp.html) (Fecha de consulta: 2 de mayo de 2024).

<sup>26</sup> Catoggio, “Cambio de hábito”, 2010, p. 32.

de subordinación en las cuales el nudo es el género, aunque no es la única fuente de su análisis y sus preocupaciones:

Si las asimetrías de género no están aisladas ni son las únicas que sufren las mujeres, si en cada sujeto individual y colectivo se cruzan varios mecanismos de exclusión y de injusticia, es imposible lograr la equidad, la igualdad o el bienestar personal y social atendiendo sólo las desigualdades genéricas. Por ejemplo, es dudoso que la maternidad libre y voluntaria, demanda central e histórica del feminismo, pueda lograrse sin un cambio cultural que involucra también a los varones, o sin acceso universal a otros derechos sociales como salud, alimentación y educación, que implican o pueden implicar alianzas con movimientos mixtos, pues tampoco estos derechos son realidad para muchos varones.<sup>27</sup>

Es a partir de estas características que se complejizan los feminismos que provienen de América Latina, incluido el mexicano. El contexto social, económico, político y hasta cultural en el que surgen estas experiencias feministas obliga a crear nuevas categorías analíticas. De acuerdo con estas complejidades es que aparecen otros marcadores además del género, como la clase social, la etnia y la cultura.

Como se verá más adelante, muchas de estas mujeres se autorreconocían como feministas, pero muchas otras no, sobre todo aquéllas que provenían de contextos populares. Aunque esto tiene diversas motivaciones que están suscritas a un tiempo y espacio determinados, es necesario aclarar que el uso del término está inscrito en posiciones teóricas y metodológicas de estudio. Esta investigación las trata como feministas y se habla de su activismo como una categoría analítica, que es diferente al uso del término en épocas históricas determinadas. Esta confusión ha suscitado debates importantes que no solamente se ciñen al activismo católico feminista, sino en general a los feminismos populares y de otras vertientes, pues se confunden ambas diciendo que, si las mujeres no se reconocían así, entonces los análisis históricos no pueden estudiarlas bajo esos paradigmas.

Una gran parte de la historiografía sobre los feminismos latinoamericanos aún los estudia a partir de “olas”, replicando el caso de los feminismos anglosajones y europeos. Esta tradición tiende a invisibilizar a ciertos movimientos o grupos que

---

<sup>27</sup> Espinosa, *Cuatro vertientes del feminismo*, 2009, p. 19.



tuvieron cabida entre dichas olas y que, en general, plantearon demandas e inquietudes disímiles. Los que se estudian en este trabajo provienen de esos nichos de lucha, pues son parte de los feminismos populares y de lo que algunas feministas académicas denominaron el “movimiento amplio de mujeres”.

Atendiendo a esta complejidad respecto a los distintos contextos a partir de los cuales han nacido los feminismos, Gisela Espinosa habla de las “vertientes” que los componen. Son “fuerzas políticas en movimiento y articulación constante en una realidad social también cambiante; las vertientes son entonces un proceso en configuración, una construcción política y cultural dinámica, no conglomerados fijos o fuerzas políticas que puedan caracterizarse de una vez y para siempre”.<sup>28</sup> Éstas son dimensiones varias que reflejan la heterogeneidad de propuestas de los feminismos, al darse en distintos espacios y desarrollar agendas particulares. Algunas de las más importantes son la histórica, la popular, la civil, la indígena, la lésbica, la de partidos políticos, la académica, la de los medios de comunicación, sólo por mencionar algunas de las más relevantes.<sup>29</sup>

De esta forma, las diferentes vertientes del feminismo mexicano están, a su vez, constituidas a partir de núcleos varios cuya fuerza reside en su conjunto y representan métodos de concientización elementales. La historiografía sobre movimientos, personajes y discursos feministas han identificado como núcleos la unión y conversación de distintos grupos para alcanzar un fin común. Por ejemplo, Bartra, Fernández y Lau afirman que “los grupos se nuclearon en torno a la reflexión y el análisis de la condición femenina”.<sup>30</sup> A lo que esto se refiere es que los núcleos están constituidos por grupos más o menos numerosos en los cuales se desarrollaron intereses varios en torno al análisis en la condición de la mujer. Las personas que integran un núcleo comparten un contexto social, pero también una ideología y estrategias de luchas similares.

La vertiente del feminismo histórico (también llamado neofeminismo) nació de las luchas y reivindicaciones que se dieron en el mundo a partir de la década de los sesenta del siglo XX. Las nuevas experiencias que vivían las mujeres en su

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>29</sup> Espinosa, “Movimientos de mujeres indígenas”, 2009, p. 10.

<sup>30</sup> Bartra, *Feminismo en México*, 2000, p. 21.



incorporación masiva a la educación superior, al trabajo remunerado, el acceso a los métodos de planeación familiar, la educación sexual, entre otras cuestiones, movilizaron a las mujeres a buscar cambios en las estructuras sociales, políticas y económicas.<sup>31</sup> Ana Lau Jaiven sitúa el contexto de estos neofeminismos en la “apertura democrática” del gobierno de Luis Echeverría Álvarez, que buscó abrir algunos canales de comunicación para intentar controlar la ola de movilizaciones sociales que eran ya una realidad en México.<sup>32</sup>

La bandera de estos neofeminismos fue la emancipación sexual, la reivindicación de la autonomía del cuerpo femenino, la legislación del divorcio, el derecho al aborto, la no discriminación por razones de sexo y la denuncia en contra de la violencia hacia las mujeres.<sup>33</sup> Así pues, éste tuvo un origen urbano, enraizado en las universidades y con una clara demanda por la mayor participación de las mujeres en los espacios públicos. Su impacto comienza a notarse desde finales de la década de los sesenta y, para los setenta, se da su margen de acción más significativo. Algunos de los grupos más importantes del neofeminismo fueron Mujeres en Acción Solidaria (MAS), el Movimiento de Liberación de la Mujer (MLM), el colectivo “La Revuelta” y el Movimiento Feminista Mexicano (MFM).<sup>34</sup>

Si bien existieron relaciones de amistad y contactos entre las participantes de las distintas vertientes del feminismo, es igual de cierto que estas relaciones generaron tensiones y problemáticas complejas. Por su parte, la vertiente del feminismo popular retomó muchos de los estereotipos con los cuales se juzgó a las feministas históricas, por lo cual, el discurso feminista llegó “fragmentado y hasta tergiversado”.<sup>35</sup> Estas tirantes relaciones muestran la gran diversidad a partir de la cual crecieron los feminismos, cuestión que también estuvo relacionada con los distintos contextos de los que provenían las mujeres. El feminismo popular es un término que se acuñó en la segunda mitad de los ochenta y que fue utilizado por ellas mismas en esos espacios. Gisela Espinosa lo define como la lucha por transformar las relaciones de opresión entre hombres y mujeres:

---

<sup>31</sup> Jaiven, “Emergencia y trascendencia”, 2013, p. 149.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>35</sup> Espinosa, “Movimientos de mujeres indígenas”, 2009, p. 11.



Lo «popular» decían estas feministas, destacaba no tanto su origen, sino la idea de que el cambio social se haría junto con el pueblo y no sólo por y para las mujeres. Quienes asumieron explícitamente el concepto constituyeron el corazón de esta vertiente, pero muchos otros núcleos femeninos de sectores populares luchaban por transformar positivamente las relaciones de género y asumían la idea de un cambio social con un protagonismo popular. En este sentido, si no toda movilización femenina con composición popular se inscribe en el feminismo popular, tampoco están excluidas todas aquellas que ignoraron el nombre (...).<sup>36</sup>

Si, por un lado, las feministas históricas fueron mujeres de las grandes ciudades, universitarias, de clase media y “adscritas a una izquierda moderada”,<sup>37</sup> las feministas populares fueron obreras, empleadas, campesinas y mujeres de las colonias populares, que tenían menos posibilidades de acceso a la educación y, por tanto, menos escolaridad, cercanas a una izquierda social más radical que se encontraba presente en los movimientos sociales.<sup>38</sup> Estas mujeres eran parte de las organizaciones de trabajadoras, campesinas, de barrios urbanos marginados, muchas de las cuales provenían de organizaciones mixtas de lucha gremial, mismas que, al juntarse, desarrollaron discursos en torno a las relaciones de género.

Al abordar al feminismo popular como una vertiente tampoco quiere decir que deba estudiarse como un ente homogéneo e inamovible, de ahí su complejidad. Más bien su naturaleza era precisamente el movimiento y la heterogeneidad de experiencias que lo alimentaron:

Había elementos comunes, pero lo popular tampoco era homogéneo, tenía distintas connotaciones en los mundos rural y urbano, en cada espacio laboral, en cada región y en cada organización social, gremial o política; la “problemática de la mujer” adquiría tantas peculiaridades y se articulaba a tan variadas condiciones, que difícilmente se sostenía la posibilidad de repente un tercio de las dirigentes están en crisis de pareja. (...) No sólo había diferencias entre neofeministas y mujeres de sectores populares sino dentro de lo popular: los problemas de las campesinas eran muy distintos a los de las asalariadas urbanas o a los de las amas de casa de colonias populares; las diferencias también se expresaban en un mismo sector (...).

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, 2009, p. 17.

<sup>37</sup> Espinosa, *Cuatro vertientes del feminismo*, 2009, p. 83.

<sup>38</sup> *Idem.*





Ser “explotadas” o pertenecer al pueblo no garantizaba agendas comunes ni organizaciones únicas.<sup>39</sup>

Así pues, esta investigación no considera al feminismo popular como “conglomerados femeninos pobres, más o menos pasivos, recibiendo asistencia o siendo concientizadas por las feministas sin identidad política”.<sup>40</sup> Como demostraré a partir de los núcleos católicos de este feminismo, fueron mujeres que crearon sus propios medios de difusión, algunas se desmarcaron de las feministas académicas e históricas y otras siguieron trabajando con ellas, pero nunca afirmo que hubo un proceso de aleccionamiento pasivo, pues las considero agentes activas que, a partir de diversos medios, alcanzaron sus metas. En este sentido, si el feminismo popular ha sido juzgado y casi olvidado por la historiografía de los feminismos, los núcleos católicos que tuvieron un gran impacto en este feminismo son completamente desconocidos y su influencia ha sido negada, tanto por parte de esta historiografía como por parte de la historiografía confesional.

Los núcleos de inspiración católica que aquí se estudiarán fueron de distintos tamaños, no se movieron únicamente en espacios confesionales, sino que encontraron su fuerza en los amplios movimientos sociales y populares de las décadas de los setenta y ochenta. Tenían vinculaciones trascendentales con otros núcleos católicos, sobre todo los progresistas, pero no se concentraron en demandas únicamente religiosas, sino más bien en la construcción de proyectos sociales y políticos.

Si una de las cuestiones esenciales para denominar a un movimiento “feminista” es tener consciencia y cuestionar la desigualdad de género que sufren las mujeres, estas activistas católicas son, como se verá a continuación, feministas. Ellas articularon “demandas prácticas de género”, pues a fin de cuentas provenían de contextos de marginación de muchos tipos que también eran parte de su universo de lucha, pero también cuestionaron las relaciones de poder que existían en torno a esa desigualdad, lo que las sitúa como parte de los heterogéneos feminismos mexicanos.

---

<sup>39</sup> Espinosa, “Feminismo popular. Tensiones”, 2013, p. 291.

<sup>40</sup> Espinosa, *Cuatro vertientes del feminismo*, 2009, p. 85.



Así pues, esta tesis se inscribe en la teoría de género para el análisis de la historia de las católicas feministas y el desarrollo de su activismo. Al respecto, presto especial atención en dos aspectos: primero, la agencia femenina a partir de las vivencias personales, sociales y culturales y, segundo, la vinculación de las discusiones en torno al género y las demandas políticas a las que hace referencia.

La agencia es un concepto fundamental para la teoría social, pues se define como la capacidad de acción de miembros en los grupos humanos en sus contextos específicos. Los agentes tienen distintas ventanas de acción que les permiten modificar su entorno, no importa lo grande de esta capacidad, su alcance o su intensidad, ya que su impacto reside en la complicidad activa de otros.<sup>41</sup> De esta forma, es posible ver a los sujetos históricos como protagonistas de su propio contexto, no solamente como sujetos pasivos en los que las instituciones y ciertos círculos sociales ejercen todo su poder. Si bien siguen existiendo esas instituciones y ciertos grados de dominación,<sup>42</sup> son los agentes los que están en constante dislocación, monitoreando dichas estructuras.

Por su parte, la agencia femenina retoma su importancia a partir de su acción en la historia, aunque es importante reflexionar también que el agente considera el mundo desde su propio y particular punto de vista. Dicha dimensión es una construcción social, por lo cual es esencial el estudio de la agencia también a partir de los mecanismos asociativos con el sexo y el género. La autoidentificación con el “ser mujer” es esencial para entender esas ventanas de acción en la historia. De esta forma, se las mira como agentes que pueden tener la capacidad de ejercer distintos cursos de acción, dependiendo de los recursos a los que puedan acceder.<sup>43</sup>

El uso de una categoría analítica como el género en la historia debe esclarecerse, pues puede llegar a ser ambigua. En este trabajo la retomo a partir no solamente de la dimensión femenino-masculino, sino más bien como la construcción de una identidad en cuanto a la etnia, la cultura y la clase, que es uno de los aportes fundamentales de la teoría de género desde América Latina.<sup>44</sup> Es

---

<sup>41</sup> Giddens, *The National State*, 1985, p. 33.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>43</sup> Belvedresi, “Historia de las mujeres”, 2018, p. 8.

<sup>44</sup> Femenías, “Género Y Feminismo”, 2009, p. 62.





esencial considerar la agencia en estos términos, primero, porque permite conocer y entender los recursos que estas feministas tuvieron a su alcance para combatir los discursos y campos de acción que consideraban contrarios a sus intereses. A su vez, así pueden analizarse las dinámicas, alcances y limitaciones, así como las plataformas de acción que lograron construir. Segundo, esta perspectiva permite dejar de lado el discurso historiográfico que afirma que la mujer no ha tenido un impacto real en la Iglesia católica, pues son grupos pasivos subyugados por una fe y una institución religiosa. Como se verá a continuación, la ausencia de las mujeres en la historia de la Iglesia no obedece a que ellas fueran grupos sociales sin importancia, sino al borrado de sus ideas y acciones, una práctica común en las instituciones sociales modernas.

Para ayudar a complementar la teoría de género, una metodología esencial para esta investigación fueron los testimonios orales. La historia de las mujeres ha utilizado estas fuentes debido al silencio de sus voces en archivos públicos y privados, por lo cual, se requiere de aproximaciones metodológicas novedosas. El acercamiento con este campo prolijo permite el estudio y análisis de las trayectorias y representaciones de los sujetos, sobre todo en la recuperación de los aspectos subjetivos de hechos y eventos históricos. Debido a estos objetivos en los que la historia oral ha ayudado a acercarse de formas distintas al pasado no es casualidad que ésta sea útil para algunas temáticas como “el mundo del trabajo, los fenómenos migratorios, los procesos de construcción de identidades y la problemática de género”.<sup>45</sup>

Recabar estos testimonios no tiene como objetivo la presentación de fuentes distintas a las ya existentes en los archivos históricos, sino la creación de conocimiento histórico que ayude a complejizar a los sujetos frente a ciertos aspectos sociales y culturales. No se trata solamente de hacer una historia de los “que no tienen historia”, sino voltear la mirada a sujetos y experiencias que han sido pasadas por alto en los relatos históricos hegemónicos. De esta forma, las fuentes orales pueden ayudar a estudiar grupos sociales que han pasado desapercibidos

---

<sup>45</sup> Schwarzstein, “La historia oral en América”, 1995, p. 48.



por los historiadores, tales como los grupos religiosos, los sindicatos, las organizaciones civiles, entre otros.<sup>46</sup>

Así pues, los testimonios orales se me presentaron no nada más como una posibilidad novedosa de encontrar fuentes, sino como un medio para acercarme a la *historia de vida* de estas mujeres, así como la oportunidad de analizar las emociones y sentimientos que tuvieron cabida en estos procesos y cambios. Los archivos de las organizaciones católicas existen, allí se pueden encontrar los boletines y revistas creadas por ellas, así como los vínculos ideológicos que tuvieron con otros sujetos históricos. Sin embargo, uno de los objetivos centrales de este proyecto era comprender no solamente al feminismo como movimiento, sino analizar la experiencia personal que ellas vivieron frente a eventos políticos y sociales de su entorno, sus trayectorias de vida y pensamientos.

Como se puede ver, historiar el activismo de las católicas en la segunda mitad del siglo XX es un reto teórico, pero también metodológico. Las fuentes orales fueron nodales para esta investigación, pero también los registros que ellas escribieron o que de ellas se escribieron. Encontrar las huellas de las laicas católicas fue más sencillo, puesto que muchas de las organizaciones aún existen y resguardan gran parte de sus boletines y documentos administrativos. Éste fue el caso de CIDHAL y Mujeres para el Diálogo, a quienes agradezco su disposición y confianza para permitirme revisar sus patrimonios documentales. También fue esencial la disposición que tuvieron algunas entrevistadas para enviarme documentación que ellas resguardan en sus archivos personales.

En cambio, las huellas de las religiosas fueron difíciles de rastrear. Para ello tuve que acercarme a organismos católicos en los que participaron y donde pude descubrir un gran número de escritos, como fue el archivo de la Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México (CIRM), así como los archivos privados de algunas congregaciones religiosas femeninas, como fueron las Misioneras Eucarísticas de la Santísima Trinidad y las Hermanas del Servicio Social. También encontré fuentes documentales de gran utilidad en el Archivo Histórico de la Provincia de México de la Compañía de Jesús, pues allí se resguardan un gran

---

<sup>46</sup> Meyer, "Los nuevos caminos", 1995, p. 100.



número de revistas y textos varios que dan cuenta del universo intelectual y el activismo de religiosas católicas.

Aunque con sus retos archivísticos y de organización, todos estos repositorios documentales contienen documentación epistolar, boletines, revistas e informes que las sitúan como creadoras de ideas y discursos que fueron fundamentales para algunos católicos. Las revistas “Signo”, de la CIRM, “María, Liberación del Pueblo” de las CEB de Morelos, el “Boletín Documental sobre las Mujeres” del CIDHAL, por mencionar los más importantes, constituyen fuentes esenciales para leer y entender sus voces de forma directa y sin intermediarios. Como historiadora, estas fuentes han sido valiosas para una investigación cuyos sujetos de estudio son las católicas.

La tesis está dividida en cuatro capítulos. El primero tiene como objetivo identificar y analizar algunos de los cambios más relevantes en la vida de las mujeres a lo largo del siglo XX, mismos que sirven para entender sus vinculaciones ideológicas, así como las motivaciones detrás de su activismo. Para reparar en la complejidad que tuvieron estos procesos me enfoqué en caracterizar, por un lado, a las mujeres de la naciente clase media, así como sus espacios, discursos y experiencias; y, por otro lado, a mujeres en entornos de carestía de muchos tipos, más adelante identificadas como “mujeres populares”, es decir, trabajadoras, obreras, campesinas, etcétera.

A partir de la gran diversidad de experiencias que tuvo el grupo social denominado “mujeres”, se puede ver la complejidad de vivencias que tuvieron las mexicanas en un contexto de creación y consolidación del Estado mexicano. La historia de las mujeres no abarca únicamente a aquéllas que articularon organizaciones y grupos feministas, sino a todo tipo de mujeres que, a partir de sus propias experiencias, modificaron sus entornos.

En la segunda parte del primer capítulo se abordan, ya específicamente, algunas de las características de la historia de las mujeres católicas. Para ello se hace un recorrido de las bases dogmáticas, sociales y teológicas que han sido esenciales en la conformación de cierta actitud de parte de la Iglesia con respecto a las mujeres, así como de la presencia femenina en actividades propias de la

institución católica. También, abordo la importancia que este grupo social ha tenido en la creación de discursos y acciones sin los cuales no se puede entender el fenómeno católico en México. Así pues, esta sección ofrece algunas luces sobre el papel que ha tenido la Iglesia en la permanencia e incidencia de estereotipos y normas morales que han perpetuado un sistema de dominación en detrimento de las mujeres.

Los capítulos dos, tres y cuatro están enfocados, cada uno, en un núcleo que ha sido fundamental para el activismo y la concientización de las católicas feministas. El segundo capítulo está enfocado en las Comunidades Eclesiales de Base. Éste aborda las condiciones en la Iglesia progresista que permiten su desarrollo, primero, como espacios mixtos con una metodología de trabajo propia, que tenía por objetivo concientizar a los católicos sobre la necesidad de buscar una mayor igualdad y libertad en el contexto de las sociedades capitalistas. En este capítulo se estudian las condiciones que permitieron el desarrollo de grupos y espacios enfocados únicamente en mujeres, núcleos en los que, con el tiempo, aparecieron las preocupaciones en torno a “la condición de las mujeres”.

Además de las condiciones que permitieron que fuera un espacio de análisis femenino y feminista, también doy cuenta del tipo de discursos que estas mujeres desarrollaron, sobre todo a partir de sus periódicos y revistas. Otro aspecto nodal son los vínculos ideológicos que construyeron a partir de los años setenta en México, así como la importancia que tuvieron organizaciones transnacionales, como CRIMPO, en el desarrollo de un espíritu de lucha latinoamericano que se apoyó en las teologías de la liberación, pero también en otros saberes católicos propios de la época.

El tercer capítulo aborda el significado y las características más importantes de las comunidades de inserción, espacios que permiten entender mejor las características del activismo, particularmente, de las religiosas católicas. Este capítulo da cuenta de la gran heterogeneidad de experiencias en torno a estas comunidades, pues el contexto a partir del cual se crearon fue muy distinto. Este capítulo conecta el desarrollo de estos experimentos con los aires de cambio que trajo consigo el Concilio Vaticano II, pero también las experiencias misionales y

pastorales progresistas que ya eran una realidad en territorio latinoamericano desde la década de los sesenta. De esta forma, estudio y analizo algunas de las experiencias más importantes en estas comunidades y la forma en que éstas configuraron cambios en la institución católica. Es una historia del activismo que desarrollaron las religiosas católicas, así como sus vinculaciones con movimientos sociales varios, incluidos los feministas.

El cuarto capítulo da cuenta del último núcleo fundamental para las mujeres católicas: las organizaciones civiles y el feminismo civil. El objetivo de este capítulo es abordar los discursos que se desplegaron en estos espacios, pues éstos fueron la base para el desarrollo de una teología feminista, así como de un discurso emancipador que hiciera frente al poder hegemónico de la institución católica. Por el perfil y el contexto social de las mujeres que participaron en estas organizaciones, este es el núcleo que tuvo más contacto con el feminismo histórico, situación que permitió el impulso de dobles militancias. Estas organizaciones de filiación católica, que tuvieron impacto no solamente en estos núcleos, sino también en los seculares por la naturaleza de sus actividades, son parte de lo que Gisela Espinosa ha denominado el feminismo civil, mujeres y grupos que sirvieron como puente entre el feminismo histórico y el popular.

Este capítulo sirve para demostrar la importancia que tuvieron las católicas en estos procesos que dan cuenta de la complejidad del movimiento feminista en la década de los ochenta en México. Además de las vinculaciones ideológicas, sus discursos y participación en la creación de la teología feminista, la última parte del capítulo está enfocada en abordar la importancia que tuvo este núcleo en la creación de redes transnacionales, una de las más importantes, la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir. Abordo parte de la historia de esta red para visibilizar la importancia que tuvo el activismo católico feminista y la forma en que éste se concretó no solamente en México, sino en todo el área latinoamericana.

La historia de las católicas en los tres núcleos aquí presentados aún tiene diversos nichos de investigación. Éstos son algunos de los muchos fenómenos, personajes, opiniones y cambios que fueron relevantes para las católicas de ese momento. Debido a la novedad que representa este campo historiográfico, algunas



cuestiones quedaron fuera de esta investigación, debido a su gran complejidad y, también, a la dificultad de acceder a archivos o fuentes que pudieran dar luz sobre algunos de estos procesos. Por ejemplo, las redes transnacionales en América Latina que creó la Red de Católicas por el Derecho a Decidir, así como las implicaciones y creación de un discurso feminista latinoamericano emanado de espacios católicos. Otro tema fue la importancia que tuvieron las comunidades de inserción en ciertas regiones geográficas y, otras en que, prácticamente, no existieron. Esto puede arrojar luces sobre las historias regionales del catolicismo, quizá microhistorias, así como la creación de una cartografía de los muchos movimientos en México en el contexto del periodo posconciliar.

También quedaron fuera de esta investigación otros núcleos que, aunque en menor grado, fungieron como catalizadores de mujeres creyentes, como las comunidades pastorales en general (que no necesariamente se identificaban con las CEB), las escuelas de formación intercongregacionales e, incluso, los diferentes organismos y departamentos diocesanos.

Esta tesis busca abrir algunas de las muchas discusiones posibles en torno a la historia de las mujeres católicas en México, una asignatura que aún queda pendiente tanto para la historia confesional como para la historia de género.



## Capítulo 1

### La identidad de las católicas en México en el siglo XX

Este capítulo tiene el objetivo de abordar algunos rasgos esenciales para comprender la identidad de las católicas en México en el contexto del siglo XX. En la primera sección se abordan algunas pautas sobre la experiencia de las mujeres a partir de la década de los cuarenta. Para ello, identifico, por un lado, a las mujeres de la creciente clase media y, por el otro, en entornos rurales y urbanos con distintas carencias, es decir, de contextos populares. En tal sentido, se destaca la importancia que tuvieron algunos cambios políticos y económicos en la vida de las mujeres, sobre todo, en el crecimiento de una clase media con ciertas prerrogativas y la desigualdad que se acentuó entre éstas y las clases sociales menos privilegiadas.

Estos cambios en la vida de las mujeres las acercaron cada vez más a la creación de sindicatos, así como de organizaciones y movimientos creados y dirigidos por ellas. Así pues, en la segunda sección del capítulo se da un esbozo general sobre el recorrido histórico que han tenido los movimientos feministas en México. Se abordan los distintos colectivos que comenzaron a configurarse de forma más puntual a partir de los años treinta del siglo XX, para así demostrar la gran heterogeneidad de discursos que integraron al feminismo. Hago hincapié en la importancia que tuvo el Año Internacional de la Mujer de 1975 para la configuración de feminismos diversos que, en algunas ocasiones, llegaron a enfrentarse.

La tercera parte se centra en el contexto político, económico y social que alimentó a los movimientos progresistas católicos latinoamericanos, incluidos los de las católicas. Me enfoco en la opción preferencial por los pobres y la forma en que estos renovados caminos del catolicismo permitieron la creación de espacios renovados, en donde se conjugaba la fe y un compromiso político y social de lucha.

Por último, rescato dos cuestiones fundamentales para el estudio de la historia de las mujeres católicas. Primero, los discursos hegemónicos de la institución que han estado dirigidos hacia la mujer. Segundo, el activismo de las católicas mexicanas a partir del contexto de la guerra cristera y de la articulación de

organizaciones que emanaron de la Doctrina Social Católica, como la Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM) y la Juventud Católica Femenina Mexicana (JCFM). Esta sección tiene el objetivo de demostrar que, en la historia de la Iglesia católica y del catolicismo, las mujeres no han sido agentes pasivos, sino creadoras de ideas, discursos y acciones varios que han impactado a la religión y a la institución.



### *1.1. Ser mujer: el contexto mexicano a partir de la década de los cuarenta*

Los movimientos de mujeres y del feminismo en México en la segunda mitad del siglo XX se alimentaron de los paradigmas de los movimientos sociales y populares. No es casualidad que, para la década de los sesenta, comiencen a aparecer síntomas importantes de crisis que movilizaron a un gran número de grupos sociales. El “milagro mexicano”, periodo de gran crecimiento de la industria en el país y de relativa estabilidad económica, se había agotado, por lo cual, el poder político hegemónico ejercido por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), emprendió una serie de tácticas intimidatorias y autoritarias para intentar mantener a la sociedad bajo su control.

Lo que sucedió en las dos décadas anteriores a los sesenta dan cuenta de la forma en que se articuló y configuró la “moderna” nación mexicana. Ariel Rodríguez Kuri llama a lo acaecido entre 1945 y 1970 como “una de las más grandes revoluciones económicas y socioculturales globales en la historia de la humanidad”.<sup>47</sup> Es en estos años que se cimienta el sistema político mexicano, así como la idea en torno a que México debía ser un país industrial y capitalista. A partir de finales de los años treinta, el entonces Partido de la Revolución Mexicana (PRM) había establecido cierta hegemonía política. Desde ese momento se emprendieron una serie de estrategias económicas y comerciales que estaban basadas en la inversión pública y privada, en las cuales el Estado debía ser el mediador y guía. El poder político promovió la gran industrialización del país y protegió la producción nacional con aranceles para los bienes importados. Esto tenía como finalidad fortalecer la industria y el comercio nacionales para poder generar capital.

Por su parte, la élite política y económica en México construyó un complejo discurso basado en tres elementos: la idealización de la herencia indígena y popular de México, una versión romántica del pasado y la Revolución mexicana como el evento culminante que había dado pie a una nueva era. Estos aspectos de la identidad nacional se conjugaron hábilmente con los discursos en torno a la

---

<sup>47</sup> Rodríguez, “Secretos de la idiosincrasia”, 2009, p. 23.



industrialización, el desarrollo y el crecimiento comercial de México.<sup>48</sup> Este componente nacionalista dio lugar a la construcción de políticas públicas enfocadas en el progreso material. El Estado mexicano presentó al capitalismo industrial moderno como la solución a la desigualdad social y no como la causa de ésta.<sup>49</sup>

En estos años, la tasa de crecimiento anual del Producto Interno Bruto (PIB) despuntó en un 6%.<sup>50</sup> El gobierno mexicano invirtió en la creación de carreteras, hospitales y escuelas, y se dotó de servicios públicos a la población. Este proceso también dio pie a que crecieran las diferencias sociales, pues los recursos económicos y el apoyo al crecimiento de la economía benefició a determinadas zonas geográficas. La urbanización de los cuarenta provocó la reconfiguración de las ciudades, así como grandes migraciones. Los espacios urbanos se dispusieron y establecieron de acuerdo con argumentos de índole social y económica, pues se diferenciaron, por un lado, las zonas habitadas por grupos sociales con “recursos económicos en ascenso” y, por otro, se “desplazó a la periferia a sectores populares de la población”.<sup>51</sup>

Fue en este contexto que el trabajo femenino se pensó como necesario para incentivar la productividad que el Estado requería para la tan ansiada modernización. En México, el trabajo remunerado para ellas tiene sus orígenes a finales del siglo XIX y principios del XX, momento en que se permitió que ocuparan puestos en las oficinas gubernamentales y en las fábricas. A partir de la década de los treinta, la entrada de lleno de las mujeres al ámbito laboral hizo que hubiera cambios significativos en la impartición de la educación técnica, por lo cual, se comenzaron a abrir algunas escuelas dedicadas exclusivamente a su formación, como la Escuela Comercial Miguel Lerdo de Tejada.<sup>52</sup> Esto demostró la importancia que tenía el trabajo femenino en el marco económico del país.

En los años cuarenta, el empleo para las mujeres en el sector público era una práctica cada vez más aceptada. Esto fue esencial para que se unieran y lucharan juntas “por la igualdad en el trabajo, fortaleciendo así el poder del argumento de la

---

<sup>48</sup> Moreno, *Yankee, don't go home!*, 2003, p. 9. La traducción es mía.

<sup>49</sup> *Idem*.

<sup>50</sup> Aboites, “El último tramo”, 2018, p. 277.

<sup>51</sup> Luna, “Públicos teatrales en la Ciudad”, 2020, p. 96.

<sup>52</sup> Porter, *From Angel to Office*, 2018, p. 142.





igualdad de derechos dentro del movimiento de mujeres mexicanas”.<sup>53</sup> Fue en este marco que el activismo femenino dentro y fuera del trabajo tuvo un gran impulso. Susie Porter asegura que las demandas de las mujeres comenzaban a tener ya cierto impacto, como se puede comprobar por dos sucesos importantes: la celebración del Congreso Nacional de Mujeres Obreras y Campesinas en la década de los treinta, y el activismo sindical de las mujeres durante los cuarenta.<sup>54</sup>

En otro sentido, la industrialización de México favoreció el crecimiento de las clases medias en las urbes, que se encontraban entre la parte de la población que vivía en condiciones de pobreza y la muy pequeña minoría acaudalada. Louise Walker afirma que un estimado de la creciente proporción de estas clases medias era de un 20% para 1950 y de un 33% para 1980.<sup>55</sup> Así pues, las clases medias fueron las beneficiarias de las medidas paternalistas del Estado mexicano, pues se les percibió como “el espejo ante el mundo de las promesas cumplidas de la Revolución”.<sup>56</sup>

Es importante notar que se habla de “clases medias” en plural puesto que son grupos sociales sumamente heterogéneos. Las características comunes que permiten abordar su identidad son el nivel de educación, que emprendían trabajos no manuales o técnicos y habitaban en espacios urbanos, además de tener acceso a servicios de salud y ocio:

Profesionales como abogados y médicos; trabajadores intelectuales como profesores universitarios, maestros y artistas; trabajadores administrativos como secretarios y oficinistas; y los trabajadores técnicos como fotógrafos e ingenieros de sonido pertenecían a las clases medias. También los propietarios de pequeñas empresas, los comerciantes y los supervisores.<sup>57</sup>

Estas clases medias pudieron acceder a la educación pública y superior, así fue como ésta se convirtió en una forma de movilidad social, un marcador de privilegio que los diferenció de los obreros y campesinos. De esta forma, los estudiantes

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 13. La traducción es mía.

<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> Walker, *Waking from the Dream*, 2013, p. 3.

<sup>56</sup> Luna, “Públicos teatrales en la Ciudad”, 2020, p. 98.

<sup>57</sup> Walker, *Waking from the Dream*, 2013, p. 2. La traducción es mía.



adquirieron un capital cultural —como lo denominó Pierre Bordieu— que les confirió poder y estatus.<sup>58</sup> A grandes rasgos, estos fueron algunos referentes culturales, sociales y económicos que identificaron a ciertos grupos de la población.

En el caso de las mujeres que fueron parte de estas clases medias es necesario señalar algunos marcos referenciales compartidos que permiten identificarlas. Estos marcadores hacen referencia a las necesidades, la agencia y la acción de las mujeres en momentos históricos específicos, pues ellas consideran al mundo a partir de su propio y particular punto de vista. De esta forma, se mira a las mujeres como agentes que pueden tener la capacidad de ejercer distintos cursos de acción, dependiendo de los recursos a los que puedan acceder.<sup>59</sup> La agencia femenina también responde a los mecanismos asociativos en torno al sexo y al género. De ahí la importancia de hacer explícito a qué me refiero cuando hablo de las mujeres de las clases medias.

Las mujeres que se podrían identificar como parte de estos grupos sociales no tenían un perfil definido, pues tal como lo afirma Susie Porter, sus condiciones no solamente estaban determinadas por cuestiones materiales, también por experiencias y necesidades personales y familiares.<sup>60</sup> La historiografía ha demostrado que el alcance de las clases medias en las mujeres es difuso, pues no solamente pueden enmarcarse allí las oficinistas y secretarías, sino también a las trabajadoras de ciertas industrias. Además, pueden considerarse también a las amas de casa, así como mujeres que tenían trabajos temporales, debido a la relativa estabilidad económica que tenían en sus hogares.

Si bien los marcadores sociales a los que se refiere Porter son esenciales para comprender la heterogeneidad de vivencias que ellas tuvieron en estos años, es posible afirmar que uno de los aspectos que compartía la mayor parte de estas mujeres fue precisamente el trabajo. Durante la década de los cuarenta, el número de oficinistas crecía rápidamente, sobre todo las empleadas del gobierno, que eran secretarías y archivistas en su mayoría. La creación de diversas secretarías y oficinas ministeriales ayudó a que las mujeres fueran contratadas con más

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>59</sup> Belvedresi, “Historia de las mujeres”, 2018, p. 8.

<sup>60</sup> Porter, *From Angel to Office*, 2018, p. 12.



frecuencia, pues instituciones como las Secretarías de Asistencia, de Comunicaciones y Obras Públicas, Hacienda y Educación Pública, contrataron a un gran porcentaje de mujeres.<sup>61</sup>

En cambio, la situación para las obreras fue más ardua. Si bien aquéllas que trabajaban en empresas públicas y privadas lograron algunas mejoras en sus condiciones de trabajo, las obreras y las trabajadoras temporales tuvieron que luchar contra la división sexual en los ambientes laborales. Era común que trabajaran en industrias a partir de contratos individuales, lo que las “hacía vulnerables a grandes abusos de parte de los dueños”.<sup>62</sup> Esto muestra la heterogeneidad de experiencias que vivieron las mujeres a partir de su ingreso al mundo laboral.

Debido al papel que jugaban las mujeres en la construcción de este México moderno, el trabajo permitió que ellas pudieran obtener un salario sin perder su honor o su moral, lo que fue un paso decisivo para la obtención de derechos laborales y civiles. La sociedad mexicana exigió una “nueva mujer” moderna, que saliera a trabajar, pero que no pusiera en riesgo sus labores domésticas, pues se seguía perpetuando el estereotipo sobre su rol como madres y esposas. Debían ser “menos religiosas, pero con abnegación y modestia, responsables y productivas”.<sup>63</sup>

Este contexto incorporó cambios radicales en el orden doméstico de las familias. Entre las clases medias se incentivó el uso de nuevas fuentes de energía, el uso de electrodomésticos y productos que denotaban cierto privilegio material. Por ejemplo, los braceros de carbón fueron reemplazados por las estufas de gas y petróleo,<sup>64</sup> se introdujeron electrodomésticos que facilitaron el tiempo de preparación de los alimentos, como la licuadora, el refrigerador y, tiempo después, la plancha y la lavadora de ropa.<sup>65</sup> Los servicios estuvieron cada vez al alcance de más población, como el drenaje y la energía eléctrica.<sup>66</sup> Aunque la vida se transformó tanto en sus hogares como en los espacios públicos, la domesticidad

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>62</sup> Gauss, “La masculinidad de la clase”, 2009, p. 293.

<sup>63</sup> Fernández, “El trabajo femenino”, 2008, p. 848.

<sup>64</sup> Matute, “De la tecnología al orden”, 2006, p. 158.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 166-169.

<sup>66</sup> Aboites, “La ilusión del poder”, 2009, p. 209.



“siguió siendo un componente fundamental de identidad de la clase media para las mujeres”.<sup>67</sup> La vida familiar, la salvaguarda de las tradiciones, la moralidad y las buenas costumbres siguieron siendo prácticas fundamentales, puesto que simbolizaban estatus.<sup>68</sup>

En este contexto de grandes cambios, las trabajadoras comenzaron a reflexionar sobre la particularidad que vivían en sus entornos laborales, pues a diferencia de los hombres, ellas tenían que conjugar el trabajo remunerado y el trabajo doméstico. Estas tensiones lograron modificar algunas cuestiones en torno a la identidad femenina, sin embargo “las obligaciones de la maternidad, tanto como un compromiso material como una restricción social, continuaron influyendo en la identidad de clase media de las mujeres”.<sup>69</sup>

Aun cuando el trabajo femenino era una realidad innegable, la segregación en cuanto al género aún persistía, pues había trabajos “apropiados” para ellas. Tal como lo demuestran Heather Fowler y Susan Gauss con sus investigaciones en torno a las mujeres trabajadoras en Veracruz y Puebla,<sup>70</sup> algunos sindicatos, como la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), seguían perpetuando el típico discurso sobre la vida doméstica. Estas situaciones permitieron la implementación de discursos hegemónicos en torno a trabajos que eran únicamente “para los hombres” y otros “para las mujeres”. A ellas se les instaba para que estudiaran cuestiones técnicas o que se integraran a las industrias que no fuera riesgosas para su salud.

En todo este contexto, hubo ciertos sectores sociales que se alejaron de ese universo de moralidad sobre la familia y configuraron sus nuevas prácticas a partir de una experiencia más secularizada. Así fue como se comenzó a repensar sobre algunos valores y costumbres en torno al matrimonio y la sexualidad, lo que mostró una tensión entre lo tradicional y lo moderno.<sup>71</sup> Esto provocó que un mayor número

---

<sup>67</sup> Porter, *From Angel to Office*, 2018, p. 200. La traducción es mía.

<sup>68</sup> Sara Luna realizó un trabajo sobre la forma en que las clases medias entendieron la moralidad y la forma en que ésta cobraba vida a partir de un complejo sistema de significados en los cuales está inmersa la experiencia social de los individuos. Luna, “Modernización, género, ciudadanía”, 2017.

<sup>69</sup> Porter, *From Angel to Office*, 2018, p. 230. La traducción es mía.

<sup>70</sup> Cano, *Género, poder y política*, 2009, pp. 251-305.

<sup>71</sup> Luna, “Modernización, género, ciudadanía”, 2017, p. 17.



de mujeres dejaron de concebir el ideal de la familia tradicional. En lugar de tomar los ideales cristianos como la base esencial de la vida familiar, la medicina, la psicología y el psicoanálisis ofrecieron nuevos aportes y perspectivas.<sup>72</sup> Aunque hubo cierta apertura a nuevas formas de vivir el entorno familiar, se puede afirmar que en las clases medias hubo cierto consenso en el modelo de familia, pues existían límites específicos para la sexualidad femenina.

Ya para la década de los cincuenta, esta preocupación en torno al impacto que podía tener la modernidad en la vida de las mujeres (y por tanto en la sociedad) hizo que distintos grupos sociales se volcaran a la defensa de los discursos y los valores del pasado. Era cada vez más común que las mujeres habitaran los espacios públicos, como cines y cafés, además de la circulación de discursos que hacían frente al conservadurismo de la época. Ahora, las mujeres se organizaban con sus compañeras de trabajo, o con sus amigas, lo que permitió la construcción de lazos de compañerismo y hermandad.<sup>73</sup> Naturalmente, esto provocó que diversos grupos de derecha interpretaran estos cambios como una amenaza para los paradigmas católicos femeninos hegemónicos.<sup>74</sup>

Como se puede ver, estas nuevas experiencias en espacios públicos y privados permitieron que las mujeres ejercieran nuevas relaciones fuera de sus círculos familiares. En algunos casos, esto las llevó a desarrollar una propia cultura pública: “construyeron una identidad que abarcaba ambos papeles, como esposas y como obreras, (...) crearon una identidad de género colectiva”.<sup>75</sup> Este fue el primer paso para la configuración de diversas luchas en grupo, que, además, provenían desde espacios y experiencias distintas. Tiempo después, muchas de éstas se convertirían en luchas feministas.

---

<sup>72</sup> Aunque si bien la llegada del psicoanálisis a México cuenta con una historia de larga data es en el contexto de la década de los cuarenta que se comenzaron a configurar diversos grupos de médicos que buscaron profesionalizar sus estudios en torno a la psiquiatría. Ya para los años cincuenta, al llegar a México, Erich Fromm tuvo un papel importante en la formación de un gran número de psiquiatras. Las teorías de Fromm en torno a los tipos de familias y la libertad tuvieron un gran impacto en las clases sociales medias mexicanas. Reyna, “La teoría del carácter”, 2019, pp. 3-4.

<sup>73</sup> Luna, “Modernización, género, ciudadanía”, 2017, p. 142.

<sup>74</sup> Boylan, “Género, fe y nación”, 2009, pp. 309-346.

<sup>75</sup> Fowler, “Género, trabajo, sindicalismo”, 2009, p. 274.



## 1.2. El desarrollo de los feminismos en México

Una característica común en los feminismos mexicanos ha sido su amplia diversidad de discursos y acciones. Si bien el objetivo común de todo feminismo era terminar con la condición subalterna construida desde el sistema patriarcal, las formas para llegar a ello eran disímiles, pues intervenían sus problemáticas y vivencias específicas, dependiendo su clase social y etnia.

Como lo mencioné en la introducción de esta investigación, evito hablar de “olas” del feminismo, puesto que esta forma de particularizarlo —para el caso de América Latina y México— no permite comprender en toda su complejidad la agencia de las mujeres, así como sus núcleos de trabajo y resistencia.<sup>76</sup> El feminismo no tuvo un cariz único, sino que, al crearse a partir de distintas clases sociales y experiencias de lucha, fue multifacético.

La historiografía coincide en que las raíces de los feminismos en México se encuentran a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Alentadas por la cultura política liberal y por los movimientos del sufragismo femenino que se desarrollaban en otras partes del mundo, mexicanas de las clases altas y con cierto capital cultural comenzaron a organizarse para publicar las primeras revistas dirigidas a mujeres. Algunas de estas publicaciones fueron *Las Hijas del Anáhuac*, *El Álbum de la Mujer* y *El Correo de las Señoras*.<sup>77</sup> Si bien éstas dan cuenta de un interés por la conquista de espacios dominados por hombres, es cierto que aún no se desarrollaba como tal una conciencia feminista, pues sus preocupaciones giraban en torno a “la dignificación del papel de esposa y madre, y la ampliación de la influencia de las mujeres en la familia y de los márgenes de su autonomía individual”.<sup>78</sup>

Para el inicio del siglo XX, hubo grupos de mujeres letradas que comenzaron a perfilarse como incipientes colectivos de lucha por los derechos de la mujer. Eran profesoras, escritoras y periodistas que habían tenido acceso a una formación académica en el contexto de los modernos proyectos educativos que emprendió el

---

<sup>76</sup> Ballestrin, “Feminismo De(s)colonial”, 2020, p. 2.

<sup>77</sup> Barrancos, *Los feminismos en América*, 2020, p. 52.

<sup>78</sup> Cano, “Más de un siglo de feminismo”, 1996, p. 345.



gobierno mexicano.<sup>79</sup> Algunas crearon clubes políticos femeniles, como el *Josefa Ortiz de Domínguez*, *Las Hijas de Cuauhtémoc*, *la Primera Junta Revolucionaria de Puebla* y el *Grupo Magisterial Revolucionario*.<sup>80</sup> Muchas de estas mujeres manifestaban su activismo a partir de éstos, pero también escribían en periódicos opositoristas, en tanto que criticaban al régimen dictatorial de Porfirio Díaz, como el periódico clandestino *Vesper*.<sup>81</sup>

La Revolución mexicana provocó distintas experiencias para las mujeres, pues su vida cambió drásticamente debido al arduo contexto político. Muchas se convirtieron en soldaderas; algunas abandonaron sus hogares y acompañaron a sus esposos en la guerra; otras se convirtieron en enfermeras, ya fuera a través del acceso a una educación formal o porque aprendieron el oficio; algunas perdieron sus trabajos cuando las fábricas y las maquiladoras cerraron sus puertas debido a la deriva política del país; otras escribían en los periódicos y desde allí lucharon por los derechos de las mujeres, como fue el caso de Hermila Galindo. El aprendizaje más significativo de ese momento fue el valor de la lucha femenina como grupo social.

Un año paradigmático en la historia de los feminismos en México fue 1916, pues se llevó a cabo el Primer Congreso Feminista en la ciudad de Mérida. Fue en este evento que se discutieron ampliamente algunas prioridades para los movimientos de mujeres, como el tema de la educación y el sufragio femenino. A este Congreso acudieron seiscientas diecisiete mujeres de “diversas clases sociales y de varias entidades del país”.<sup>82</sup>

Tan sólo seis años después, algunas de las participantes de este evento colaboraron con la creación de la Liga Internacional de Mujeres Ibéricas e Hispanoamericanas,<sup>83</sup> una red internacional de colaboración feminista, sobre todo enfocada en la experiencia específica de las mujeres de habla hispana. La formación de esta Liga tiene como antecedente la Asociación Panamericana para el Avance de la Mujer, un esfuerzo de las feministas latinoamericanas para construir

---

<sup>79</sup> Rocha, “Visión panorámica de las mujeres”, 2015, p. 202.

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp. 203-204.

<sup>81</sup> Cano, “Más de un siglo de feminismo”, 1996, p. 347.

<sup>82</sup> Valles, “Primer Congreso Feminista”, 2015, p. 254.

<sup>83</sup> Barrancos, *Los feminismos en América*, 2020, p. 54.



una agenda propia en la región, en la cual se incluyera la crítica al imperialismo estadounidense y la búsqueda de libertades económicas y políticas. Fue así como los feminismos latinoamericanos marcaron un claro límite con los proyectos feministas en Estados Unidos.<sup>84</sup>

En el caso de México, algunas feministas confiaban en que la Constitución de 1917 crearía una nueva cultura política, en la cual, las mujeres podrían tener acceso a más derechos. Pronto se dieron cuenta que el nuevo proyecto no tomaba en cuenta sus ideas en torno a la emancipación femenina. Aunque la Carta Magna concedió algunos derechos laborales para las mujeres (contenidos en el artículo 123), fue evidente que no existían las condiciones ni las pretensiones para que estos derechos fueran aplicados. Por si esto fuera poco, la Constitución no permitió el sufragio femenino, por lo cual, las mujeres advirtieron que de no comenzar a unirse y a luchar colectivamente no podrían alcanzar la plena ciudadanía. Para Gabriela Cano, una de las distinciones más importantes del feminismo que surgió de la Revolución fue “la formulación de la demanda de sufragio femenino y el llamado a las mujeres a ejercer su influencia en la sociedad a través de la acción política, y no sólo en el ámbito familiar”.<sup>85</sup>

Durante las décadas de los veinte y treinta se crearon diversos colectivos con problemáticas, discusiones y agendas heterogéneas. Si bien es difícil establecer cuáles fueron las demandas de todos estos colectivos y grupos feministas, una mirada general revela que se buscaban mayores derechos, como el de la educación, el sufragio y la igualdad de condiciones en el trabajo. Aunque en menor medida, también se presentaron otros tipos de demandas, como la despenalización del aborto y la prohibición de la prostitución.<sup>86</sup> Cabe aclarar que éstas últimas fueron ideas pioneras para el feminismo, muy avanzadas para su época, pues las preocupaciones en aquel momento giraban en torno a la ciudadanía de las mujeres y a sus derechos políticos.

---

<sup>84</sup> Por ejemplo, la feminista Doris Stevens, que creía que el feminismo latinoamericano era rudimentario y debía dejarse guiar por las norteamericanas. Marino, *Feminism for the Americas*, 2019, p. 35.

<sup>85</sup> Cano, “Más de un siglo de feminismo”, 1996, p. 348.

<sup>86</sup> Barrancos, *Los feminismos en América*, 2020, pp. 59-60.



Los colectivos, grupos y asociaciones fueron la forma de organización elemental de las feministas a partir de este momento. Primero, surgieron pequeños grupos en donde existía la posibilidad de intercambiar ideas y vivencias, una cuestión fundamental para comprender la forma en que el sistema funcionaba, actuaba y afectaba la vida de todas, en mayor o menor medida. Después, se organizaron los colectivos que, a partir de reivindicaciones específicas, tomaron un posicionamiento político de lucha. Ya con esa maduración, comenzaron a vincularse entre ellos a partir de redes nacionales, transnacionales e internacionales. Algunos de los más representativos fueron el *Consejo Feminista Mexicano*,<sup>87</sup> la *Sección Mexicana de la Liga Panamericana de Mujeres* y el *Frente Único de los Derechos de la Mujer*.<sup>88</sup>

Por su parte, las trabajadoras, obreras y campesinas también encontraron diversas formas para articular sus movimientos. Uno de los eventos que dio pie a la unión de muchas de ellas fue el Primer Congreso de Obreras y Campesinas, llevado a cabo en 1931 en la Ciudad de México. Contó con la asistencia de alrededor de diez organizaciones con distintos perfiles sociales y políticos. Aunque los temas que se trataron en éste fueron diversos, como la educación, la previsión social y los derechos políticos para las mujeres, las dos demandas centrales fueron el sufragio femenino y la articulación de una Confederación Nacional de Mujeres.<sup>89</sup> Si bien fue un evento auspiciado por los sindicatos masculinos y el propio gobierno —por lo que hubo un gran control en los temas y debates llevados a cabo—, fue un evento que permitió la comunicación y unión de distintos grupos femeninos.

Aunque aún existen desacuerdos en la historiografía respecto a las acciones del feminismo en las décadas de los cuarenta y cincuenta, fue evidente que hubo una pausa en las acciones y los trabajos emprendidos por colectivos y sindicatos feministas. Esto se debe, por un lado, al arduo contexto internacional de la época, que impactó a las redes transnacionales e internacionales. Por otro lado, fue un momento de mucha producción teórica, más que de una lucha que se llevara a cabo en los espacios públicos.

---

<sup>87</sup> Jaiven, "Mujeres, feminismo y sufragio", 2011, pp. 59-94.

<sup>88</sup> Tuñón, "El Frente Único Pro Derechos", 2011, pp. 95-124.

<sup>89</sup> Aguilar, "Un grito de amor", 2010, p. 133.



En esas décadas destaca la asociación Alianza de Mujeres de México (AMM), fundada en abril de 1952 por Amalia González Caballero de Castillo Ledón. La AMM tenía como objetivo principal la reforma del artículo 34 constitucional, para conceder igualdad de derechos políticos para mujeres y hombres, es decir, la plenitud de los derechos de la mujer.<sup>90</sup> Si bien las acciones de este colectivo fueron esenciales para las reformas que finalmente permitieron el sufragio femenino en 1953, también fue esencial el papel “modernizador” que asumió el Estado, pues la concesión de este derecho fue tomada como un símbolo de esa modernidad política.<sup>91</sup>

En el caso de las trabajadoras y campesinas de estas décadas, fue primordial la Alianza Nacional Femenina (ANF) —antecedente directo del Bloque Nacional de Mujeres Revolucionarias—, surgida en 1940 y avalada por el PRI. A ésta se sumaron las secretarías femeniles de la Confederación de Trabajadores de México (CTM), la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP), la Confederación Nacional Campesina (CNC), el Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), entre otras más.<sup>92</sup> Ésta tuvo como objetivo articular un único movimiento de las trabajadoras que solicitaban el derecho al sufragio, así como la búsqueda de mayores derechos para las mujeres obreras y campesinas. Fue desde este espacio creado por la ANF que algunas de las primeras demandas que las mujeres presentaron como prioritarias fueron la adquisición de viviendas para las madres de familia y la solidaridad con las campesinas por los despojos de sus tierras.<sup>93</sup>

Para la década de los sesenta, los movimientos de la contracultura, el desarrollo de la producción feminista en otras partes del mundo, la experiencia intelectual y los movimientos de mujeres de las dos décadas anteriores hicieron que el feminismo emergiera con nuevos bríos. Fue un periodo fructífero para el feminismo latinoamericano en general, puesto que las propuestas de las décadas anteriores maduraron en torno a una idea: la equidad.<sup>94</sup> A partir de este momento,

---

<sup>90</sup> Estudio, *Diccionario enciclopédico del feminismo*, 2019, p. 396.

<sup>91</sup> Cano, “Más de un siglo de feminismo”, 1996, p. 353.

<sup>92</sup> Estudio, *Diccionario enciclopédico del feminismo*, 2019, p. 397.

<sup>93</sup> *Idem*.

<sup>94</sup> Gargallo explica que este concepto es fundamental para comprender la particularidad de los feminismos que se gestaron desde América Latina. Para las feministas anglosajonas, la igualdad era la meta a la que aspiraban los movimientos de mujeres, pues sería el momento en que el hombre y



hubo un periodo de gran fecundidad intelectual, pues una vez cumplida la meta del sufragio femenino, las feministas comenzaron a desarrollar sus planteamientos en torno al aborto, los sistemas de pensamiento androcéntricos, el proyecto político del feminismo, el arte y el lenguaje.<sup>95</sup>

Alimentados también por la búsqueda de mayores libertades y democracia en el país, los feminismos mexicanos construyeron renovados discursos, en los cuales, la libertad sexual y los métodos anticonceptivos, la crítica a la violencia de género y al sistema patriarcal fueron las nuevas banderas.<sup>96</sup> Aparecieron nuevos colectivos, como el *Movimiento Nacional de Mujeres*, el *Movimiento Feminista Mexicano*, *Mujeres en Acción Solidaria*, el *Movimiento de Liberación de la Mujer*, *La Revuelta*, el *Colectivo de Mujeres*, el *Grupo Lesbos* y la *Coalición de Mujeres Feministas*.<sup>97</sup>

El feminismo a partir de los años sesenta tuvo, pues, un gran despliegue. Eran jóvenes que “alimentaban sus experiencias con las movilizaciones estudiantiles y con motivaciones autónomas, que reivindicaban las relaciones de amistad y subrayaban la centralidad en las relaciones sociales y la política de la libertad femenina, la solidaridad entre mujeres y la sexualidad”.<sup>98</sup> Este feminismo, denominado neofeminismo o feminismo histórico surgió, según Eli Bartra, en la clase media. Entonces, las reflexiones en torno a las vivencias de las mujeres de los estratos sociales más bajos les llegaron por la “vía intelectual”. Estas mujeres no habían sufrido “lo más brutal de la opresión machista”,<sup>99</sup> aunque habían vivido la violencia y el acoso sexual en las calles.

---

la mujer conseguirían ser iguales ante la ley y, por lo tanto, tener los mismos derechos. En otro sentido, el feminismo latinoamericano supuso que una “igualdad” llevaría a las mujeres a pensar que lo que tenía el hombre era el objetivo por cumplir, la máxima aspiración. Sin embargo, se deseaban repensar estas ideas, ahora en torno a las necesidades específicas de las mujeres. Así pues, la equidad giraba en torno a la separación del modelo masculino planteado como universalmente válido. Gargallo, *Las ideas feministas*, 2004, pp. 20-40.

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp. 28-30.

<sup>96</sup> Barrancos, *Los feminismos en América*, 2020, p. 62.

<sup>97</sup> *Idem.*

<sup>98</sup> Gargallo, *Las ideas feministas*, 2004, p. 111.

<sup>99</sup> Bartra, *Tres décadas de neofeminismo*, 2002, p. 47.



En este contexto, uno de los eventos que expuso la diversidad de feminismos que existían no sólo en México, sino en América Latina y el mundo, fue la celebración del Año Internacional de la Mujer en 1975, promovida por la ONU. En los distintos foros de la Conferencia Internacional de la Mujer celebrados en la Ciudad de México, surgió la famosa disputa entre la estadounidense Betty Friedan y la boliviana Domitila Barrios.<sup>100</sup> Además de estas tensiones, se sumaron otras más cuando algunos grupos activistas, mismas que no estaban de acuerdo con la agenda llevada a cabo por la ONU, organizaron un contracongreso. En éste, se criticó la “posición política gubernista” del evento, así como lo superficial de su análisis sobre las diversas condiciones que vivían las mujeres.<sup>101</sup>

De esta forma, el feminismo no estuvo exento de acusaciones y tensiones entre aquéllas que escribían y aprendían a partir de la teoría feminista y de género, y otras ligadas a “los márgenes”. Mujeres dentro del movimiento urbano popular, los sindicatos y las agrupaciones campesinas llegaron a articular sus colectivos no a partir de la teoría feminista, sino de sus propias experiencias de lucha. Esta particularidad es la “matriz de la originalidad del feminismo latinoamericano”,<sup>102</sup> según Gargallo, pues les permitió vincular una lucha política y económica a aquélla que tenía que ver con la emancipación de las mujeres.

Si fue durante la década de los sesenta y setenta que el neofeminismo tuvo su periodo de auge,<sup>103</sup> en la década siguiente fueron los feminismos populares los que tuvieron un gran desarrollo en México. El impacto del neofeminismo en la maduración del movimiento es innegable, pero también existieron otros proyectos que no nacieron desde estos ámbitos, sino de las luchas por los derechos laborales, por una vivienda digna, por la no explotación, por la tierra, etcétera. De esta forma, la particularidad de éstos es la gran diversidad de marcadores sociales, políticos, étnicos y culturales que los alimentan.

---

<sup>100</sup> Viezzer, “Si me permiten hablar”, 1977.

<sup>101</sup> Cano, “Más de un siglo de feminismo”, 1996, p. 355.

<sup>102</sup> Gargallo, *Las ideas feministas*, 2004, p. 32.

<sup>103</sup> Véase pp. 22-23.



En estas esferas de luchas populares se desarrollaron, primero, movimientos de mujeres, y con el paso del tiempo algunos de éstos maduraron y dieron algunos pasos hacia la concientización feminista. Si, por un lado, hubo feminismos que surgieron en las “universidades, los medios de comunicación, la administración pública, el poder legislativo, los partidos y las organizaciones políticas”, también hubo otros núcleos en “espacios urbanos, rurales e indígenas de la subalternidad”.<sup>104</sup> Sobre todo a partir de finales de la década de los setenta, el feminismo mexicano fue plural y diverso.

Como se mencionó en la introducción, una característica fundamental de estos feminismos populares fue el acercamiento que tuvieron con la izquierda. Así pues, tuvieron siempre un claro marcador de crítica y lucha de clase, pero releída a partir de las propuestas de género.<sup>105</sup> Los feminismos populares adscribían a las aspiraciones más importantes del feminismo otras demandas, en las cuales se involucraba a la colectividad, tales como las “socioeconómicas, de clase, laborales, agrarias, étnicas, ambientales y autonómicas”.<sup>106</sup>

Así pues, fue en los sindicatos y movimientos sociales cercanos a las izquierdas mexicanas que las mujeres notaron que, aún en estos espacios, los hombres seguían perpetuando actitudes de subordinación hacia ellas. Las mujeres tuvieron que soportar las dirigencias masculinas en las asociaciones colectivas, pero también siguieron viviendo la discriminación en sus hogares, pues sus esposos no entendían los motivos por los cuales ellas no podían cumplir con sus “obligaciones” domésticas, pues asistían a mítines o marchas que las mantenían ocupadas. Así fue como ellas entendieron que era necesario luchar desde estos mismos frentes, pero que debían hacerlo a partir de la particularidad de sus vivencias como mujeres.

Las agendas y discursos de los feminismos populares eran disímiles, pero tenían algunos puntos en común. Esto les permitió crear una identidad que tenía como base la búsqueda de la solución a problemas comunes en sus hogares y en los espacios políticos en los que ya luchaban:

---

<sup>104</sup> Espinosa, *Un fantasma recorre el siglo*, 2011, p. 17.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 18.



(...) La desigualdad y opresión en el seno familiar se visualizó como un campo de malestar general: campesinas, trabajadoras y colonas se descubrieron como trabajadoras domésticas en sus hogares, sin pago ni reconocimiento, como mujeres que desconocían sus cuerpos y no tenían decisión sobre ellos ni sobre su sexualidad, su maternidad o sus vidas; el papel de madres, esposas y amas de casa resultó ser un gran campo de identidad cuajado de problemas. Del mundo laboral surgieron desigualdades salariales, incumplimiento de la ley en los pocos apartados específicos para mujeres, acoso y hostigamiento sexual, carencia de guarderías. (...) En todos los sectores se reconocieron excluidas de los órganos de dirección donde, pese al discurso democratizador de la izquierda, estaban subordinadas, menospreciadas o ignoradas por sus compañeros (...).<sup>107</sup>

Fue así como comenzaron a crear espacios específicos de lucha femenil, en los cuales se desarrolló también una consciencia sobre las decisiones que les atañían solamente a ellas, en temas como la maternidad, la sexualidad y qué hacer con su tiempo libre. Así surgió el liderazgo femenino que tuvo una gran relevancia en diversas esferas de lucha, resignificando sus propias vidas y sus roles como mujeres.

En este contexto, la gran diversidad de núcleos feministas nacidos de estos espacios comenzó a tejer conexiones imprescindibles para el crecimiento y organización del movimiento. En el caso de las trabajadoras, obreras y mujeres que vivían en los barrios y colonias populares, crearon organizaciones femeniles dentro de partidos y organismos políticos de lucha, como el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), la Organización de Izquierda Revolucionaria (OIR) y el Movimiento Revolucionario del Pueblo (MRP); también en los sindicatos y cooperativas, como la Unión Nacional de Vecinos (UNV), la Unión de Colonias Populares (UCP), la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (CONAMUP); y, por último, en las asociaciones civiles de lucha, como el Frente Nacional Contra la Represión (FNCR).<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup> Espinosa, "Feminismo popular. Tensiones", 2011, p. 290.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 284.



Una coyuntura fundamental para el feminismo popular fue el sismo de 1985. Las organizaciones de vecinos lucharon de forma colectiva para crear canales de ayuda para los damnificados, ante la ineficacia del gobierno. Esto permitió que los organismos y sindicatos de las mujeres tomaran una gran relevancia, pues el trabajo de ayuda a sus compañeras damnificadas, así como a mujeres que perdieron sus trabajos debido a las arduas condiciones materiales después del sismo, logró reorganizar el trabajo desde estos espacios. Así pues, las redes de colaboración creadas por el feminismo fueron esenciales en ese momento.

Para las mujeres en entornos rurales, principalmente campesinas, la creación de organismos y la organización de foros fue más compleja debido a la falta de apoyos económicos, pero también a las complejas condiciones en que vivían la mayor parte de ellas. Sin embargo, en 1986 se realizó el Encuentro Nacional de Mujeres Campesinas, evento que dio pie a la formación de la Red Nacional de Promotoras y Asesoras Rurales, un espacio indispensable para la agenda femenina y feminista en estos espacios.<sup>109</sup>

Este sucinto recorrido histórico de los feminismos en México muestra la gran heterogeneidad de experiencias de los cuales se alimentó. El feminismo mexicano no debe estudiarse solamente como el producto del desarrollo de una teoría, sino también como un proyecto político colectivo femenino y como un movimiento social. Sólo a partir de esta complejidad pueden comprenderse mejor los aportes que éste ha tenido en la vida de las mujeres.

Fue en este álgido contexto de las décadas de los sesenta y setenta que nacieron algunos proyectos católicos renovados que lucharon de la mano de los movimientos sociales y de la izquierda. No sólo México, sino toda América Latina se convirtió en la vanguardia de la renovación pastoral, teológica y eclesial de la Iglesia. Esto dio pie a que numerosos personajes dentro de la institución buscaran un cambio trascendental, a partir del cual se crearan mecanismos efectivos y reales para luchar por la justicia del “pueblo de Dios”.

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 285.





### 1.3. Los proyectos progresistas católicos en la América Latina de los sesenta y setenta: la opción preferencial por los pobres

Desde la década de los cincuenta, América Latina vivió un periodo de hartazgo social, emanado de las enormes crisis económicas y políticas. El intervencionismo de Estados Unidos en los procesos democráticos latinoamericanos, la emergencia de regímenes autoritarios y las desigualdades económicas, pusieron de manifiesto que los grandes avances tecnológicos y la modernización no conducían a la prosperidad y a la libertad. Los jóvenes, los obreros, las mujeres, los afrodescendientes, los indígenas, entre otros grupos más, mostraron su rechazo a las agendas política y económica hegemónicas, que guiaban hacia un mundo desigual y polarizado.

Así fue como comenzaron a surgir distintas movilizaciones sociales que se presentaron contrarios a la derecha y al imperialismo estadounidense.<sup>110</sup> De ahí que el triunfo de la Revolución cubana en 1959 ofreció un nuevo brío a las ideas de las izquierdas en América Latina, como espacios en los que se buscaban nuevas formas de socialización que no estuvieran basadas en el poder. Esto dio esperanzas a diversos grupos de izquierda para luchar contra el *statu quo* de sus países. Con el paso de los años, estos movimientos fueron alimentándose cada vez más de las injusticias que atravesaban la vida de sus participantes, por lo cual, se convirtieron en adversarios de los poderes políticos y económicos.

Para los años sesenta y setenta comenzaron a desarrollarse las fuerzas y los grupos armados que tomaron el poder a través de golpes de Estado, como fue el caso de Brasil, Bolivia, Uruguay, Chile, Argentina y Paraguay.<sup>111</sup> En contraparte, se encontraban diversos sectores que llevaron a cabo movimientos sociales que comenzaron a levantar la voz de forma cada vez más contundente. Las protestas estudiantiles irrumpieron en la escena pública de toda Latinoamérica, con un gran impacto en países como México, Argentina, Uruguay y Brasil. Por su parte, las

---

<sup>110</sup> Pettinà, *La Guerra Fría en América*, 2018, p. 22.

<sup>111</sup> Funes, *Las ideas políticas*, 2014, p. 239.



movilizaciones de los sindicatos y uniones de trabajadores fueron esenciales en la lucha en las fábricas y otros espacios obreros.<sup>112</sup>

La Iglesia católica y los católicos se trastocaron con el desarrollo de estas ideas, aunque no todos sus sectores reaccionaron igual a estas agitaciones. Si para la década de los cincuenta había una clara tendencia de parte del discurso institucional por apoyar las campañas anticomunistas, tan sólo una década después, sería la cabeza de la misma institución la que emprendería uno de los eventos más paradigmáticos en la historia del catolicismo.

El Concilio Vaticano II (1962-1965) tenía como objetivo central que la Iglesia católica buscara nuevas formas de relacionarse con ese mundo que se había dedicado a condenar. Si bien su influencia y alcance tuvo muchas repercusiones, algunos de sus impulsos más importantes fueron: la Iglesia se situaba a favor de la paz, en un mundo polarizado por la Guerra Fría; se le abrió la puerta al ecumenismo, al reconocimiento de la libertad religiosa y a lo secular; además, se reconoció a la democracia como el sistema de gobierno que ofrecía garantías a la autonomía de la Iglesia.<sup>113</sup>

En el caso específico del catolicismo en América Latina, si bien el inicio del siglo XX trajo consigo dinámicas diversas que condujeron a la crisis de la posición histórica de liderazgo de la institución, fue a partir de la mitad del siglo que esta pérdida de poder favoreció su renovación. A partir de ese momento, algunos círculos católicos siguieron condenando a la sociedad secularizada y al comunismo, aunque también hubo quienes comenzaron a reflexionar sobre otras formas de vivir el compromiso católico en ese mundo empobrecido.

En realidad, el CVII solamente reafirmó algunas cuestiones que ya se venían dando en las iglesias de América Latina desde finales de los cincuenta, sobre todo en el terreno pastoral, litúrgico y teológico. Eran diversos los sectores que proponían formas distintas de ver y vivir la religión, entre ellos, uno de los más emblemáticos fue el del clero regular y las congregaciones religiosas, que repensaron algunas

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>113</sup> Loaeza, "La Iglesia católica", 2013, p. 24.



formas de organización que pudieran ayudarles a salir de sus templos y conventos, para insertarse en el mundo y sus problemáticas cotidianas.

Desde muy distintos frentes, religiosos, religiosas, sacerdotes y laicos comenzaron a darse cuenta que no bastaba con empaparse de la realidad social, sino que era necesario llevar a cabo acciones conjuntas para situarse dentro del cambio. Esto logró un ambiente dinámico que proponía crear líneas de reflexión, pero también de acción. En diversos espacios de opinión, los católicos externaron sus preocupaciones en torno a la forma en que la religión católica había sido utilizada por los gobiernos para cumplir con un “papel de legitimación”.<sup>114</sup> Frente a esta realidad innegable, consideraron necesario evidenciar la explotación de las clases trabajadoras y de los grupos sociales excluidos.

Esta actitud distaba mucho del antiguo mensaje católico, el cual, planteaba que había que “conformarse con aceptar la voluntad divina y vivir resignadamente una realidad de sacrificios, apoyados en la esperanza de una vida mejor en el otro mundo”.<sup>115</sup> En cambio, diversos grupos católicos imbuidos en el ánimo de cambio y renovación que se vivió en los años posteriores al Concilio, se dieron a la tarea de adaptar la doctrina católica para responder a la diversidad étnica y social, que eran parte medular de lo latinoamericano. Para estos personajes, sus creencias fueron el motor que los movieron a buscar distintos mecanismos de emancipación y liberación.<sup>116</sup>

Todos estos movimientos que comenzaban a desarrollarse de forma dispar encontraron un impulso y una guía a partir de 1968, año en que se celebró la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia. Esta reunión representó un cambio trascendental, pues fue la primera vez que los sectores reformistas de la Iglesia lograron que se discutieran y plasmaran la mayor parte de sus ideas, opuestas a las de algunos prelados latinoamericanos —muchos de los cuales aún veían con asombro lo que había sucedido con el CVII—. Aunque aun así hubo un gran control por parte de éstos, los círculos más abiertos de la institución se decantaron por la importancia de la “opción preferencial por los

---

<sup>114</sup> Concha, *La participación de los cristianos*, 1986, p.28.

<sup>115</sup> Loaeza, “La Iglesia católica”, 2013, p. 25.

<sup>116</sup> Blancarte, *El pensamiento social*, 1996, p. 9.



pobres”.<sup>117</sup> Era necesario dejar claro que el compromiso católico no se podía desarrollar únicamente en un templo, iglesia o convento, pues debía salirse a buscar:

El pasado nos configura definitivamente como seres latinoamericanos; el presente nos pone en una coyuntura decisiva y el futuro nos exige una tarea creadora en el proceso de desarrollo. América Latina, una comunidad en transformación. América Latina, además de una realidad geográfica, es una comunidad de pueblos con una historia propia, con valores específicos y con problemas semejantes. El enfrentamiento y las soluciones deben responder a esa historia, a esos valores y a esos problemas. El continente alberga situaciones muy diferentes, pero que exigen solidaridad.<sup>118</sup>

Así fue como se identificaron los espacios predilectos a los cuales debían dirigir su mirada: aquéllos donde existían contextos de gran marginación. De allí que sus luchas estuviesen vinculadas con movimientos sociales que se gestaban en estos espacios, como los movimientos de solicitantes de tierra y de vivienda, así como los movimientos sindicales y populares. Se trató de una vivencia sobre la fe cristiana que ya no solamente operaba en un ámbito privado, sino que debía tener impacto en lo público, en donde se revelaban las estructuras políticas y económicas.

Para estos grupos católicos, las revoluciones de Cuba (1953-1959) y Nicaragua (1979-1990) fueron un gran impulso, pues quedó de manifiesto que el pueblo debía tomar la iniciativa de crear distintos proyectos de lucha. Así pues, “la nacionalidad, la etnia, la cultura, la religión eran el espacio donde se tomaba conciencia de los problemas de clase”.<sup>119</sup> Muchos de estos grupos hablaban de una vuelta al modelo de la cristiandad primitiva, para así poder reconfigurar a la sociedad y al orden político.<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> Gutiérrez, *La fuerza histórica*, 1979; Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, 1972.

<sup>118</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, “*Documento final de la Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano de Medellín 1968*”, Página oficial del Consejo Episcopal Latinoamericano, [https://www.diocese-braga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes\\_online/91/medellin.pdf](https://www.diocese-braga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes_online/91/medellin.pdf). (Fecha de consulta: 27 de noviembre de 2020).

<sup>119</sup> Concha, *La participación de los cristianos*, 1986, p. 27.

<sup>120</sup> Lenci, “La radicalización de los católicos”, 1998, p. 176.



Fue a partir de esta inspiración que diversos proyectos católicos se acercaron a la izquierda, pues en la reinención de la teología esperaban encontrar una praxis que tuviera como piedra angular el cambio y la crítica a la desigualdad económica y social. Es común que se englobe a todos estos proyectos como “catolicismo de izquierda” o el “ala de la izquierda del catolicismo”, pero, más bien, son grupos que históricamente han sido denominados progresistas. Se llaman así puesto que buscan reformas importantes en la institución católica. En el contexto de los años sesenta, estos grupos progresistas hicieron distintas síntesis con la nueva izquierda latinoamericana, lo que dio pie a formas distintas de vivir un compromiso social. Al igual que los grupos de la izquierda secular, éstos suponían que “no exist[an] mecanismos económico-sociales capaces de garantizar por sí mismos esa expansión de derechos y posibilidades materiales”.<sup>121</sup>

No fueron proyectos que se insertaron únicamente en un plano político de lucha, sino que estuvieron presentes en “la alta cultura, la cultura popular, la comunicación de masas, la educación, la salud, las iglesias, los barrios urbanos de pobres, las luchas por la salud reproductiva y la autonomía del cuerpo, la sustentabilidad ambiental y los esfuerzos por defender y promover los recursos naturales”.<sup>122</sup> Estos grupos son muestra de la heterogeneidad de movimientos y núcleos católicos que se desarrollaron para este momento, animados por la “opción preferencial por los pobres”.

Algunos de estos movimientos fueron de corte más teológico, otros fueron más allá de los discursos, aunque todos tuvieron una presencia importante en América Latina. Por ejemplo, el catolicismo liberacionista,<sup>123</sup> las distintas corrientes de la teología de la liberación, Cristianos por el Socialismo (impulsado desde Chile y con presencia en algunos países latinoamericanos), el Grupo Golconda (una asociación de sacerdotes colombianos), los Católicos marxistas,<sup>124</sup> el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, entre otros más.

---

<sup>121</sup> Rodríguez, *Las izquierdas en México*, 2021, p. 14.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>123</sup> Donatello, “Catolicismo liberacionista y política”, 2005, p. 80.

<sup>124</sup> Uno de los exponentes más importantes fue el sacerdote nicaragüense Ernesto Cardenal Cardenal, *La Santidad de la Revolución*, 1976.



Cuando estos grupos se involucraron de lleno en las vivencias de aquéllos que sufrían la desigualdad del proyecto económico imperante, notaron que sus críticas debían dirigirse a tres grupos. Primero, a los poderes políticos, aquéllos que se vendían frente a las fuerzas económicas y que no promovían la justicia social. Segundo, a las élites que tenían los medios de producción, es decir, aquéllos que ostentaban el poder económico a partir de sus empresas y negocios, explotando a la gran masa trabajadora. Y, por último, a las fuerzas económicas internacionales que se beneficiaban de que hubiese un mundo subdesarrollado, aquéllas que, con su influencia y poder, compraban gobiernos e interrumpían los procesos democráticos en América Latina.

Estas reflexiones permitieron que el cambio social ya no solamente se buscase en la tradición de la Doctrina Social de la Iglesia o en la teología misma, sino que hubo una gran apertura para con las ciencias sociales. De ahí que hubiese una vinculación ideológica con los supuestos del marxismo y el socialismo, la historia y la sociología:

Sacerdotes y laicos se apoyaron en la teoría de la dependencia y en el presupuesto central de este enfoque según el cual las condiciones del subdesarrollo son consecuencia inevitable de la dominación imperialista y de sus aliados locales, para elaborar una propuesta alternativa a la de la doctrina social de la Iglesia. Todas las experiencias previas alimentaron la radicalización de los católicos, clero y laicos activistas que negaron la autonomía de lo político, pues para quienes se habían comprometido con el cambio social, la fe religiosa de los latinoamericanos era en sí misma una poderosa motivación para la acción política.<sup>125</sup>

Como es natural, estos movimientos preocuparon a ciertos círculos hegemónicos de la institución. La opción preferencial por los pobres llevó a los católicos a vivir experiencias de todo tipo, en las cuales era difícil discernir hasta dónde se podía llevar a cabo un compromiso social. La “iglesia institucional” comenzó a perder poder, y manifestó su rechazo ante lo nuevo y distinto, lo que provocó desconfianza y conflictos intraeclesiales.

---

<sup>125</sup> Loaeza, “La Iglesia católica”, 2013, p.31.



Si la celebración de Medellín de 1968 había permitido el crecimiento de proyectos católicos renovados que se insertaron en distintos medios urbanos y rurales, por su parte, la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Puebla, en 1979, inauguró un derrotero distinto. El objetivo principal de esta Conferencia era, si no desaparecer, al menos impedir el crecimiento de esos proyectos católicos reformistas:

El hecho de que América Latina fuera el destino del primer viaje internacional de Juan Pablo II fue un reconocimiento de la importancia de la región en el diseño general del Vaticano, así como de la inquietud que le causaban las alteraciones que había sufrido el catolicismo y la dinámica conflictiva en la que estaba comprometido, que ilustraban con toda claridad los riesgos que se había propuesto eliminar. En el discurso que pronunció en Puebla en esa ocasión, el Papa buscó destacar el hecho de que la reunión se iniciara bajo los auspicios de su autoridad y sentó la pauta de lo que sería el prolongado combate al desafío teológico y eclesial que había planteado el uso de categorías marxistas en la lectura del Evangelio.<sup>126</sup>

No se trató de que Juan Pablo II quisiera retornar a la estructura eclesial de antaño, pero era claro que el desarrollo de esa iglesia con un cariz popular en América Latina le incomodaba. Si bien no emprendió como tal una campaña abierta de hostigamiento a la teología de la liberación y otros grupos católicos latinoamericanos, sí sentó las bases para que estos proyectos no fueran ya promovidos, pues, afirma Luis Ramos, “de algún modo [le] recordaban las tesis socialistas de la opresora burocracia comunista de la Unión Soviética.”<sup>127</sup>

Entre esta actitud proveniente de parte de la Santa Sede y el contexto político, económico y social que comenzó a darse para la década de los noventa, esta iglesia popular y de base comenzó a debilitarse seriamente. Por un lado, cayeron las dictaduras de la región del cono sur, lo que dio paso a diversos regímenes democráticos. Esto fue esencial para que los movimientos sociales tomaran un respiro y comenzaran a analizar las nuevas pautas de lucha y participación política. Además, las tácticas neoliberales presentaron nuevos desafíos a los discursos e ideologías populares, lo que provocó un reajuste en las

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>127</sup> Ramos, “Los religiosos y la acción”, 1996, p. 237.



organizaciones de lucha.

En este contexto, tanto el papa como otros sectores católicos comenzaron a desestimar a las teologías de la liberación, al catolicismo marxista y socialista, a las organizaciones sociales de inspiración católica unidas a las luchas populares y, de paso, a los movimientos feministas.<sup>128</sup> Para ese momento, la imagen de una Iglesia dividida era realidad, por lo cual, un gran número de católicos optaron por la búsqueda de una reconciliación y nuevas formas de vivir su compromiso religioso. Esto dio paso a una etapa en la que se dejaba de lado el discurso renovador del CVII y se proponía enfocarse en otro tipo de preocupaciones, que permitieran dejar de lado la concientización política de los católicos.

#### 1.4. La mujer y la Iglesia católica

A lo largo de su historia, la Iglesia católica ha cambiado poco sus discursos en torno a las mujeres. Si bien hay grupos en su interior que han luchado por realizar cambios trascendentales en el discurso hegemónico de la institución, lo que prevalece hasta la actualidad es una visión patriarcal del mundo y de la religión.

Esta perspectiva ha sido reproducida por los pontífices, prelados, teólogos y varios grupos en la Iglesia. El estereotipo perpetuado sobre las mujeres está construido a partir de tres fuentes esenciales: el discurso bíblico, el episcopal y el histórico-ecclesial.<sup>129</sup> El catolicismo, como una de las “religiones de libro”, ha basado sus prácticas devocionales, su teología y pastoral en la interpretación que se ha hecho de la Biblia en los círculos ilustrados de la institución. Estos teólogos establecieron una forma de leer y comprender la Biblia y, con ello, lograron perpetuar su conocimiento por encima de otros generados en el seno del cristianismo. Una de las características fundamentales de estos grupos ha sido su poca propensión al cambio, siempre manejándose en un marco de añoranza hacia

---

<sup>128</sup> Franco, “Deponer a El Vaticano”, 2003, p. 6.

<sup>129</sup> Rodríguez, “Aproximación al discurso”, 1998.



el pasado. Así pues, a lo largo de su historia, en la Iglesia han existido discursos hegemónicos creados y perpetuados por grupos selectos, predominantemente europeos y masculinos.<sup>130</sup>

En este contexto, la participación femenina en la Iglesia ha sido denostada por la historia eclesial y oficial. Al ser marginadas del trabajo apostólico, se obligó a las mujeres a trabajar en los márgenes del poder, lo cual, derivó en una historia que se consideró por mucho tiempo secundaria. La historiadora Ana María Bidegain afirma al respecto que es por ello que esta “pequeña historia de las mujeres” ha “justifica[do] y fortalec[ido] los preconceptos machistas, patriarcales y excluyentes en el catolicismo”, y que si se miran detenidamente las huellas de la historia se puede encontrar “que también ha habido mujeres que han sido las precursoras de importantes cambios en la vida de la Iglesia, aunque haya un permanente ocultamiento de esa presencia y de la llamada colaboración femenina”.<sup>131</sup>

La historia de las católicas en México permite derribar esas visiones simplistas, que perciben a las mujeres como seguidoras indiscutibles de los discursos hegemónicos católicos, sin reparar en la forma en que pudieron acceder a varios recursos a partir de los cuales desarrollaron su agencia y liderazgo. En la historia moderna de la institución, fue a partir del siglo XIX que hubo cambios trascendentales que impactaron a la Iglesia y, con ella, a la participación femenina.

Desde finales del siglo XVIII, la Iglesia católica atravesó por uno de los periodos más desafiantes de su historia, pues los procesos de secularización y laicidad amenazaron su poder, influencia y legitimidad en las sociedades. En este contexto de incertidumbre, los papas y prelados permitieron que las mujeres asumieran roles novedosos en distintos espacios, lo cual, tuvo como consecuencia un periodo que ha sido denominado como el de la feminización de la Iglesia.<sup>132</sup>

Este concepto hace referencia a un proceso histórico en el que las mujeres asumieron roles activos en distintos entornos religiosos: asilos, cárceles, hospitales y hospicios. Estos espacios católicos de acción femenina produjeron cambios

---

<sup>130</sup> Véase al respecto lo que Teresa Forcades, teóloga feminista y religiosa de la Orden de San Benito. Forcades, *La teología feminista*, 2011, pp. 23-40.

<sup>131</sup> Bidegain, “Otra lectura sobre las relaciones”, 2006, p. 40.

<sup>132</sup> Crespo, *Entre la filantropía y la práctica*, 2022, p. 17.

sustanciales en los sistemas devocionales, lo que permitió que ellas fueran el enlace entre la Iglesia y los grupos sociales. Esto tenía como finalidad sostener los vínculos de sociabilidad que se habían construido a partir de la religión, sobre todo en las parroquias, los barrios y las comunidades.<sup>133</sup>

Uno de los documentos que impulsó esta participación femenina a finales del siglo XIX fue la encíclica *Rerum Novarum* (1891). Ésta visibilizó una preocupación sobre lo que se llamó la “cuestión social”, así como la configuración de la Doctrina Social Católica (DSC),<sup>134</sup> lo que incentivó transformaciones en las “obras sociales que se desarrollaban desde las parroquias y comunidades religiosas”.<sup>135</sup> Ambas preocupaciones hicieron que la Iglesia incitara a laicas y religiosas a trabajar en las obras pías y apostólicas, es decir, retomar la atención a las necesidades sociales, un campo histórico fundamental para la institución católica.

Fue en este contexto de pugnas contra la secularización que los dirigentes católicos tomaron posiciones ambivalentes frente al tema de la participación pública de las mujeres en la Iglesia. Por un lado, los prelados seguían escribiendo documentos episcopales que perpetuaban el estereotipo femenino en torno a la castidad, el matrimonio y la maternidad. Por otro lado, el clero fomentaba la participación y la organización de las mujeres en los espacios públicos, entendiéndola como una opción que, si bien no era la más deseable, sí era necesaria.

Si por un lado se llamaba a la participación de las mujeres, el discurso hegemónico católico se preocupó siempre por recordarles cuál era su lugar natural en la sociedad y en la Iglesia. En su encíclica *Casti Connubii*, Pío XI aseveró que las mujeres debían elegir entre la castidad y el matrimonio cristiano. La mujer casada tenía la obligación de conservar el género humano en la tierra y de procrear ciudadanos creyentes en Dios. El discurso oficial de ese momento retomaba la figura de la Virgen María, en cuanto virgen y madre, como el modelo femenino por

---

<sup>133</sup> *Idem*.

<sup>134</sup> De hecho, la DSC estuvo enmarcada en los embates que libró la Iglesia católica en contra del proyecto liberal en el mundo. Constituyó un intento por defender los valores tradicionales católicos, así como plantar cara a los modelos ideológicos más peligrosos para la Iglesia en ese momento: el liberalismo y el socialismo. Blancarte, “La doctrina social”, 2011, p. 18.

<sup>135</sup> Bidegain, “Otra lectura sobre las relaciones”, 2006, p. 43.



excelencia. El papado y la jerarquía católica mostraban una gran preocupación en torno a las ideas de emancipación femenina de la época, pues pensaban que éstas romperían con la “estabilidad del hogar y la dignidad de la mujer”.<sup>136</sup>

En el caso específico de México, una vez que se firmaron los acuerdos de 1929 que dieron fin a la Guerra Cristera, los preladados apoyaron a las organizaciones y asociaciones laicales, pues comprendieron que eran éstas las que podían defender a la Iglesia de los embates del gobierno. La participación de los laicos debía ser el frente común más importante para la defensa de los valores católicos tradicionales en la sociedad. Fue en este contexto que la Acción Católica Mexicana “unificó a las organizaciones de seculares y las sujetó a la supervisión de las autoridades eclesiásticas, limitando la autonomía que habían alcanzado durante la guerra cristera, y evitando que pusieran en riesgo los arreglos con el gobierno”.<sup>137</sup>

Las organizaciones laicales católicas se convirtieron en un referente de participación femenina en la institución. Algunas de éstas fueron la Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM), la Juventud Católica Femenina Mexicana (JCFM), la Unión de Damas Católicas Mexicanas (UDCM), entre otras más. Estos grupos fueron esenciales para impulsar la acción de las mujeres en favor de su religión, pues partieron de la experiencia de organización femenina que habían tenido la Unión Nacional Sinarquista<sup>138</sup> y la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR).<sup>139</sup>

Para 1931, dos años después de la fundación de la Acción Católica, los informes anuales de esta organización mostraban que las mujeres se convirtieron rápidamente en las integrantes más activas. Álvarez-Pimentel encontró datos relativos al número de mujeres que se hacían socias de la ACM y que, después, ingresaban a las organizaciones laicales para mujeres. De esta forma, la Acción fungía como el espacio de reclutamiento femenino más socorrido. La UFCM había

---

<sup>136</sup> Cejudo, *El gobierno no puede más*, 2021, p. 201.

<sup>137</sup> Espinoza, “Antifeminismo y feminismo”, 2020, pp. 3-4.

<sup>138</sup> Orozco, “Las Mujeres Sinarquistas”, 2019.

<sup>139</sup> Cejudo, *El gobierno no puede más*, 2021, p. 23; Boylan, “Género, fe y nación”, 2009, pp. 316-320-321, 337-338; Crespo, *Entre la filantropía y la práctica*, 2022, pp. 243-251.



logrado la afiliación del 33% de sus miembros en socias de la ACM, después estaba la JCFM, con el 10% de sus socias afiliadas.<sup>140</sup>

En las décadas de los treinta y cuarenta, las mujeres fueron fundamentales para la Iglesia católica en México en tres frentes esenciales: en los proyectos pastorales de las diócesis, la participación femenina a través de la ACM y otros organismos laicales, y su relevancia durante los diversos conflictos de la Iglesia y el Estado mexicanos después de los arreglos de 1929.<sup>141</sup> Si bien las experiencias femeninas desenvueltas en cada uno de éstos articularon distintas luchas, las mujeres comenzaron a verse como un frente unido con objetivos particulares por cumplir.

Si bien la participación en estas organizaciones seguía perpetuando los estereotipos en torno a las mujeres, sobre todo aquéllos referentes a la condición “natural” de subordinación y la domesticidad, este ejercicio de participación fue primordial para que se configuraran discursos y acciones creados por y para las católicas. Algunas de las que participaban en estas organizaciones también comenzaron a hacerlo desde otros organismos de corte más secular, por ejemplo, el Frente Único Pro Derechos de la Mujer.<sup>142</sup> Esto tuvo una gran relevancia para que las mujeres comenzaran a darse cuenta de la importancia de su participación en la conquista de mayores derechos para ellas. Fue en este contexto que se comenzó a desarrollar el liderazgo femenino dentro de la institución católica.

Una de las fuentes que ha permitido conocer el discurso femenino, la forma en que se articuló y las preocupaciones que tenía han sido las publicaciones periódicas de estas organizaciones laicales. Éstas muestran que las católicas no absorbieron mecánicamente el discurso de la institución, sino que crearon ideologías propias a partir de la Doctrina Social de la Iglesia y del contexto político y social mexicano. Álvarez-Pimentel afirma que fue desde estos espacios que se propusieron nuevos roles “de la mujer católica en la sociedad”.<sup>143</sup>

---

<sup>140</sup> Álvarez-Pimentel, “Guerra Fría, Guerra”, 2017.

<sup>141</sup> Cejudo, *El gobierno no puede más*, 2021, p. 226.

<sup>142</sup> Espinoza, “Antifeminismo y feminismo”, 2020, p. 8.

<sup>143</sup> Álvarez-Pimentel, “Guerra Fría, Guerra”, 2017.



Esta situación también dio pie a que las católicas repararan en su capacidad de agencia específicamente como mujeres. El reconocimiento de sus derechos estuvo acompañado de la búsqueda de distintos mecanismos para hacerlos respetar, según Cejudo.<sup>144</sup> En esta contienda pública por el poder, las mujeres católicas cobraron conciencia sobre la importancia de sus acciones, tanto dentro como fuera de la institución: “Así, estas luchas que emprenden los grupos de mujeres deben ser precedidas de una toma de conciencia, de la capacidad de agencia humana, es decir, parafraseando a Joan Scott, la posibilidad de ver una realidad inmediata y buscar la manera de cambiarla, construyendo de esa forma su ciudadanía”.<sup>145</sup>

El compromiso político que estas mujeres construyeron las llevó a tener una “enorme capacidad de adaptación”.<sup>146</sup> Se vieron a sí mismas como las garantes de los valores religiosos y domésticos, desarrollaron una identidad novedosa que no empataba con las típicas referencias a la femineidad delicada y devota. Los tiempos eran adversos y ellas debían estar a la altura de las circunstancias. Así pues, sus acciones les abrieron novedosos caminos de participación y, en ocasiones, una gran notoriedad pública debido a las actividades sociales que realizaban, como fue el caso de la Unión de Damas Católicas.<sup>147</sup>

Si bien las acciones de las mujeres eran distintas respecto a la organización a la que pertenecían, su cohesión residía en la percepción que tenían de sí mismas, así como su labor dentro de la institución. Una de las identidades que surgió con más brío a partir de este momento fue la imagen de la mujer como catequista. En ese momento, se configuró una renovada formación metodológica catequística para las mujeres, lo que favoreció su identificación y comunicación entre ellas mismas. Así fue como se impulsó la creación de encuentros y eventos de corte regional y nacional, así como de asambleas internacionales.<sup>148</sup>

---

<sup>144</sup> Cejudo, *El gobierno no puede más*, 2021, p. 24.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>146</sup> Crespo, *Entre la filantropía y la práctica*, 2022, p. 13.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>148</sup> Bidegain, “De la naturaleza femenina”, 1997, p. 126.



Desde sus propias trincheras, las católicas fueron agentes primordiales para la Iglesia mexicana en estas décadas trémulas para la defensa de la religión: la Guerra Cristera a finales de los años veinte, la oposición a la educación socialista cardenista en la década de los treinta, las intensas campañas anticomunistas y antiprotestantes de los cuarenta y los cincuenta. Como se puede ver, no se trató de una simple “colaboración femenina”, sino de un periodo en el cual las mujeres ejercieron liderazgos renovados. Esta red de participación en la Iglesia mexicana fue esencial para que, décadas más tarde, pudieran desarrollarse movimientos de mujeres católicas con perspectivas feministas.

Para la década de los cincuenta, en el contexto de la Guerra Fría, hubo sectores tradicionalistas que impulsaron ideas en torno a que las mujeres debían regresar a los espacios domésticos y, desde allí, defender el ideal de familia y los valores tradicionales católicos. El contexto había cambiado desde los años treinta, por lo cual, la participación de las mujeres en la esfera pública ya no era deseable. Se retomó el estereotipo femenino construido a partir de la imagen de la Virgen María, sobre todo en lo concerniente a las ideas maternalistas que la Iglesia seguía perpetuando.<sup>149</sup>

El mundo de la década de los cincuenta era otro. El conservadurismo católico pronto notó que las mujeres no regresarían a sus “típicas labores domésticas”, y que retomar la costumbre discursiva de antaño sobre el tema femenino no tendría un efecto positivo. Fue así como los pontífices comenzaron a matizar sus acciones y discursos en torno a la mujer. Pío XII dejó de hablar abiertamente sobre las ideas en torno a la primacía natural masculina sobre la femenina, aunque tampoco se rechazaron estos discursos de forma abierta. En las encíclicas y mensajes del papado se habló de las mujeres como imagen de Dios, así como la igualdad entre sexos.<sup>150</sup> Si bien se reconocieron los derechos políticos y cívicos de las mujeres, se siguieron perpetuando estereotipos femeninos en torno a su función doméstica y maternal.

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 59.



El relevo de Pío, Juan XXIII, habló sobre el rol particular de la mujer como instrumento de la unidad de la familia, aunque también reconoció su derecho a la independencia económica a partir del trabajo y su preparación profesional. Esto permitió cuestionar la idea en torno a que el lugar natural de las mujeres era el hogar.<sup>151</sup> En este contexto, la celebración del Concilio Vaticano II se miró como una oportunidad ideal para redefinir las líneas teológicas y pastorales sobre la mujer, pues, de hecho, éste fue el primer concilio en la historia en la que se consintió la participación femenina.

Sobre todo a partir de finales de la década de los cincuenta y debido al desarrollo del movimiento feminista, así como el contexto de los movimientos sociales en México, las católicas vivieron momentos paradigmáticos que les permitieron realizar interesantes síntesis en torno al tema de la mujer y su liberación. Sus discursos maduraron y complejizaron, por lo cual, estudiarlas siempre bajo la lupa del conservadurismo nubla el estudio de su agencia y activismo. Posicionar a las católicas dentro de los paradigmas bipolares de las típicas posiciones ideológicas no contribuye a comprender lo que ellas deseaban, así como sus particulares prácticas religiosas.

Si bien es cierto que la participación femenina en la Iglesia a partir de la década de los treinta será fundamental para la conformación de novedosas identidades, no pretendo afirmar que en ese momento se desarrolló un feminismo en los círculos católicos. Si bien este es un tema que ha suscitado grandes debates en las corrientes historiográficas que estudian a los feminismos, concuerdo con Crespo en cuanto a que hablar del desarrollo de un activismo femenino y un activismo feminista no es la misma cuestión:

Desde mi punto de vista, concebir la vida asociativa (...) como una organización “feminista” sería estirar demasiado el análisis histórico. A diferencia de otras organizaciones de mujeres católicas en el mundo, las mexicanas no desarrollaron programas políticos explícitos (...). A partir de una división sexual del trabajo, asumieron la responsabilidad de preservar la fe, de educar, de cuidar a la sociedad mediante la defensa de los valores católicos. Ellas no promovieron una postura política dirigida a resolver intereses de su género que derivaran en estrategias para aliviar la carga del

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 63.



trabajo doméstico y del cuidado a la infancia con el apoyo de políticas públicas, ni tampoco buscar el voto.<sup>152</sup>

Aun cuando las mujeres lograron insertarse en los espacios públicos católicos de formas distintas, apenas se comenzaba a desarrollar una consciencia sobre lo femenino, una que aún no encontraría la madurez que se dio sobre todo a partir de la década de los sesenta, junto con los movimientos sociales y feministas. El preludeo de estos años fue importante puesto que permitieron nuevas vivencias sobre lo religioso y lo femenino, pero debido a las preocupaciones que tenían estas mujeres en ese momento, sus acciones no se desarrollaron con base en un discurso sobre el género.

Es cierto, se convirtieron en líderes de opinión y, aunque lograron cambiar algunas de las tradiciones al interior de la Iglesia que les concernían, no desarrollaron una consciencia sobre la subordinación de las mujeres con respecto a los hombres. En cambio, reivindicaron el papel tradicional de la mujer en la sociedad y en la Iglesia. La madurez en los movimientos de mujeres católicas de los sesenta tuvo como antecedente este gran periodo de acción social femenina, en el cual, se crearon plataformas políticas que serán esenciales, entonces sí, para el desarrollo de núcleos ya con características feministas.

La historia del liderazgo femenino dentro de la institución, contrario a lo que se ha pensado por mucho tiempo, fue trascendental. Tuvo un gran desarrollo a finales de la década de los sesenta, creció y se diseminó en diversos espacios religiosos en los setenta y ochenta y, para la década de los noventa, cambió y se reinventó. Esta es la historia que presentaré en los siguientes capítulos.

---

<sup>152</sup> Crespo, *Entre la filantropía y la práctica*, 2022, pp. 24-25.



## *Conclusiones del capítulo*

El siglo XX fue paradigmático para la historia de largo aliento del activismo femenino, así como de los movimientos feministas en México. En éste la vida cotidiana de las mujeres cambió vertiginosamente y, con ello, los valores tradicionales sobre la familia, el cuerpo femenino, la sexualidad, etcétera, se asociaron cada vez menos con valores arraigados a la doctrina moral católica, que había permanecido casi estática por siglos. Las necesidades de la sociedad se confrontaron cada vez más con esta moral y, en el camino, hubo importantes estructuras sociales que se resquebrajaron, lo cual no estuvo exento de tensiones.

El contexto social, económico, cultural y político que vivieron las mujeres en el siglo XX impactó sus experiencias, gustos, filiaciones, miedos y anhelos. En México, este siglo fue efervescente y, con ello, la vida en los espacios públicos y privados fue desarrollando caminos inexplorados para ellas. Las crisis económicas y políticas que se vivieron desde 1910 obligaron a un gran número de mujeres a salir de sus hogares, lo que cambió sus vidas definitivamente. Así fue como la vida de las mujeres cambió para siempre. En este contexto, muchas de ellas lograron alcanzar cierta independencia y otras la buscaron incesantemente.

La década de los cuarenta asoma un parteaguas para las mujeres de diversos contextos socioeconómicos. Por su parte, las obreras y trabajadoras de las ciudades buscaron unirse para crear sindicatos y organizaciones femeniles que, en conjunto, les permitieran tener mejores condiciones laborales, así como alcanzar los mismos derechos que sus compañeros. El activismo sindical y la celebración de los Congresos Nacionales de Mujeres Obreras dan cuenta de un contexto político y económico en el que el trabajo femenino no solamente era común, sino también necesario. La entrada masiva de las mujeres al trabajo provocó cambios profundos en la vida cotidiana pues, hasta ese momento, los valores sociales prevalencientes tenían una base profundamente patriarcal. Fue entonces que las trabajadoras se enfrentaron con un sistema que les pagaba menos que a los hombres, y en donde las organizaciones sindicales mixtas también perpetuaban la discriminación de género.



Por otra parte, la gran industrialización del país y el crecimiento de las clases medias fueron esenciales para que las mujeres de estos estratos accedieran no solamente al trabajo, sino también a la educación superior. Conforme ellas tenían otras vivencias, sus gustos y metas también se modificaron y fue cada vez más común que las ideas en torno a la familia tradicional se cuestionaran. Los típicos ideales católicos en torno a las “buenas costumbres” se fueron debilitando cada vez más y la vida pública cambió.

Este fue el contexto a partir del cual se alimentaron los movimientos feministas en México. Conforme los espacios femeninos se politizaron y se hicieron cada vez más numerosos, las exigencias sobre la plena ciudadanía de las mujeres fue una de las demandas principales que creó lazos y movimientos. Ésta se diseminó de formas muy distintas a diferentes núcleos de lucha femenina. Así pues, los orígenes de los feminismos mexicanos provienen de espacios diversos, así como preocupaciones heterogéneas, dependiendo el contexto social y económico en el que ellas se movieron. El neofeminismo y el feminismo popular, que se articularían años después, se nutrieron de estas experiencias y para los años sesenta éstas se conjugaron con el quehacer de otros movimientos sociales.

Por su parte, a lo largo de su historia, la Iglesia católica ha mantenido y propagado una visión patriarcal que ha sido la base a partir de la cual han impuesto sus doctrinas y discursos. Los círculos hegemónicos de la institución son los que se han encargado de perpetuar una forma específica de escribir y entender al catolicismo, lo que ha llevado también a la implantación de una teología hecha por hombres europeos. Las creyentes han respondido de formas distintas a estos discursos, pues su activismo ha sido más complejo que lo que se ha pensado hasta ahora. A partir del trabajo en organizaciones laicales fundamentales en los años treinta y cuarenta, como la UDCM, la UFCM y la ACM, entre otras, se puede ver cómo las mujeres no han sido agentes pasivos en la Iglesia, aunque la historia confesional haya borrado y silenciado sus voces.

Se suele estudiar a las católicas como mujeres ajenas a su contexto, mostrándolas como personas cuyo único interés radicaba en aquéllo que afectara únicamente a la institución católica. El activismo femenino que se dio en la primera

mitad del siglo XX da cuenta de una sociedad y un contexto que mutan constantemente. Como se demostró, estos cambios también modificaron sus creencias religiosas, pues éstas no fueron impermeables a los feminismos y a los movimientos femeninos.

En este contexto, prelados y autoridades católicas se dieron cuenta de la importancia que tenían las mujeres para la Iglesia, pues eran ellas las que realmente se enfocaron en las labores apostólicas y de caridad, que seguían siendo espacios fundamentales para ésta. Aunque este periodo de feminización de la Iglesia da claras muestras del activismo de las mujeres, así como de su organización a partir de organismos laicales que crecían rápidamente, la Iglesia desplegó distintos mecanismos para controlar sus acciones y utilizarlas únicamente para cumplir sus intereses. Aunque si bien es cierto que las mujeres realizaron sus actividades sin obedecer a las autoridades eclesiales, y aunque es verdad que lograron una de las movilizaciones más importantes en las católicas, no se puede hablar de que en este periodo se haya desarrollado un activismo feminista, sino, más bien, femenino únicamente. En estas organizaciones laicales se dio un número importante de participación de mujeres de distintas clases sociales y con objetivos varios, lo que encendió en ellas una preocupación política y social que sería fundamental algunas décadas después.



## Capítulo 2

### Las Comunidades Eclesiales de Base como núcleo feminista de las católicas

Este capítulo tiene el objetivo de analizar la importancia que tuvieron las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en el desarrollo, por un lado, de un gran activismo de las mujeres y, por otro, de una consciencia feminista en laicas y religiosas. Las mujeres fueron esenciales en estos espacios en el contexto de la renovación que se planteó a partir del Concilio Vaticano II (CVII), no solamente porque participaban en éstos, sino porque ellas mismas comenzaron a articular los grupos y a realizar relecturas interesantes a partir de su fe, lo que significó un periodo de revitalización para el catolicismo de base.

Para entender el contexto de esta participación se examinan cuáles fueron las particularidades que ofrecían las CEB para el activismo y la reflexión feminista. Es en este sentido que deben considerarse las problematizaciones que hicieron las católicas respecto a conceptos y categorías propias de la reflexión feminista para, así, poder comprender la articulación de sus propias demandas. Este activismo dio pie a la organización de movimientos maduros y contestatarios que fueron relevantes en la escena política y social de las décadas de los setenta y ochenta.

El capítulo está dividido en cuatro secciones. En la primera de ellas se da un esbozo general sobre qué eran y qué buscaban las CEB, por qué nacieron en América Latina, de dónde obtuvieron su inspiración teórica y de qué forma lograron aterrizarla en acciones concretas. En la segunda sección se reconstruye el perfil general de las mujeres que participaron en estas Comunidades, cuáles eran sus vivencias e *historias de vida*. En la tercera se abordan los complejos discursos que las mujeres comenzaron a hilar desde las CEB y los medios que utilizaron para hacerse escuchar. En el último apartado se demuestran los esfuerzos organizativos que ellas emprendieron para lograr una vinculación a partir de redes locales, nacionales y transnacionales.



## 2.1. ¿Qué eran y cómo funcionaban las CEB?

En América Latina, la Guerra Fría dio pie a un contexto efervescente y polarizado. Si bien en la región comenzaron a surgir gobiernos asociados con las izquierdas, también hubo distintos regímenes autoritarios que llegaron al poder debido a la injerencia que el gobierno estadounidense había ejercido en la región. Esta polarización provocó que un gran número de grupos sociales quedaran relegados. Fue a partir de estas circunstancias que se crearon movimientos y organizaciones distintas que tenían como objetivo rechazar los sistemas políticos y económicos que cada día construían un mundo más desigual.

Las Comunidades Eclesiales de Base fueron espacios que se desarrollaron a partir de esa experiencia de lucha de los pueblos latinoamericanos. Si bien nacieron en espacios religiosos, su influencia fue más allá de éstos, pues se nutrieron de las causas sociales de los países que eran señalados como el “tercer mundo”. Así pues, el impulso de las CEB se encuentra en dos frentes: el político-social y el religioso. Aunque existen experiencias similares a éstas en otros continentes que datan de un tiempo anterior, las CEB son propias de la experiencia latinoamericana, nacen del influjo del CVII, de las reuniones del CELAM y del contexto de los movimientos populares en América Latina. Sus orígenes se pueden rastrear en Brasil, Chile y Panamá desde finales de la década de los cincuenta.<sup>153</sup>

En el caso de México, es difícil hablar sobre sus orígenes, pues existían comunidades con características pastorales parecidas, muchas de las cuales, aunque su trabajo estaba enfocado en la vivencia de formas distintas de fe y en comunidades de inserción, no se determinaron a partir de las CEB. Baste con decir que su crecimiento fue irregular, pero que para finales de los sesenta comenzaron a fortalecerse y a autoidentificarse con una visión compartida sobre su fe, su Dios y su Iglesia, así como una metodología específica de trabajo.

En las Conferencias del CELAM de Medellín (1968) y Puebla (1979), las CEB fueron vistas como vías de trabajo fundamentales para la Iglesia. Éstas representaron la recuperación de experiencias y vivencias de las primeras

---

<sup>153</sup> Graffe, *Las Comunidades Eclesiales*, 2018, p. 76.



comunidades cristianas, pues buscaban rescatar el impulso comunitario de la fe en las fuentes elementales de la Iglesia. Eran “entendidas como conformación de pequeñas células de vida, [que] implica que sus miembros son actores de la misma ya que son partícipes del rumbo del trabajo pastoral, (...) atributos adjudicados a las CEB, que a su vez remiten a las primeras comunidades de vida cristiana (...)”.<sup>154</sup> Estas comunidades primitivas a las que se trataba de emular estaban descritas en el Libro de los Hechos de los Apóstoles, que fueron los primeros grupos sociales que vivieron bajo las reglas de Jesús y compartían todo lo que tenían.<sup>155</sup>

Así pues, éstas integraban núcleos cuya fuerza se encontraba en la base de la institución católica. No constituían como tal un movimiento, sino pequeñas comunidades que representaron la expresión más pequeña de la Iglesia.<sup>156</sup> Eran espacios en donde se dialogaba y analizaba si la vida del pueblo latinoamericano reflejaba la justicia y el amor de Dios. La forma en que se les nombró buscaba rescatar sus características más prominentes: “La CEB es pueblo, por eso se llama de 'base'. Entendemos por pueblo no simplemente la masa o bola de gente, sino a personas y grupos del pueblo que se van concientizando, organizando, luchando y paso a paso caminan por la liberación de los oprimidos”.<sup>157</sup> Debido a estas características de innovación en una “iglesia de base”, las CEB fueron entendidas por numerosos sectores católicos como manifestaciones de la religiosidad popular que había que apoyar.

Se articularon al mismo tiempo que otras vertientes del “catolicismo de base”, como el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, el Movimiento Sacerdotes para el Pueblo, Cristianos por el Socialismo, entre otros. Éstos y otros grupos fueron identificados como “progresistas”, frente a los movimientos más “tradicionalistas” de la institución católica. Las CEB tuvieron la característica de nacer en espacios sociales de lucha organizada, como los movimientos obreros, los campesinos y los

---

<sup>154</sup> Gómez, “Las Comunidades Eclesiales”, 2015, p. 26.

<sup>155</sup> *Hechos de los Apóstoles*, 4, 32-37.

<sup>156</sup> María de Lourdes Morales, Videoconferencia “Mujeres en CEBs: compromiso y trabajo que libera”, de *Teología Feminista*, 18 de febrero 2021.

<sup>157</sup> Gómez, “Las Comunidades Eclesiales”, 2015, p. 31.



indígenas. En todos ellos, las nuevas teologías latinoamericanas<sup>158</sup> fueron muy importantes, pero también las bases ideológicas de los movimientos en pro de la democracia, de crítica al capitalismo y al imperialismo, así como la defensa de la tierra y los recursos naturales.

Al principio de su historia, éstas eran entendidas como grupos de participación de los vecinos de una demarcación, que se reunían al menos un día a la semana para leer la Biblia. En esta lectura esperaban encontrar la respuesta a sus problemas más apremiantes: “desempleo, bajos salarios, carestía de los artículos de consumo, dificultades en la obtención de materiales para construir la vivienda y, muy particularmente, las deficiencias de la colonia: mal funcionamiento del drenaje y del servicio de agua potable, deterioro del empedrado, falta de teléfonos y transportes públicos”.<sup>159</sup> De esta forma, para las personas que trabajaron desde las CEB, la Biblia se descubría “como la narración de una gran gesta liberadora que es indisolublemente obra de Dios y de los hombres”.<sup>160</sup>

Una gran fuerza que caracterizó desde muy temprano a las CEB fue su capacidad de vincular la lucha social con las creencias religiosas. Fueron espacios en los que sus participantes pudieron conciliar su fe con una forma de luchar individual y colectivamente. Si el viraje de las iglesias en América Latina se encaminó a la denuncia de las condiciones sociales de marginación, había que desarrollar un espacio en el cual se pudiera analizar la forma en que la desigualdad social, la pobreza y las injusticias afectaban la vida de las personas. Al menos en la teoría, se deseaba dejar de concebir el trabajo pastoral “para los pobres, sino desde los pobres”,<sup>161</sup> además de abandonar las ideas en torno a la necesidad de un

---

<sup>158</sup> Numerosas investigaciones han demostrado que no existe una sola “Teología de la Liberación” (TL), ni como movimiento ni como teoría. Lo que existen son diversos paradigmas cuya cohesión reside en la base que los alimenta: la liberación del oprimido como misión central de la iglesia. Hubo algunos autores y movimientos que sustentaron sus pensamientos a partir de la teoría marxista, otros que encontraron sus inspiraciones en distintos marcos conceptuales. En ocasiones, hay diversas teologías que confluyen y, en otras, se alejan. Cuando hablo de teologías de la liberación me refiero no solamente a los textos cumbre y a los autores que han sido reconocidos como “creadores”, sino a todas las teologías que se crearon en América Latina a partir de una Iglesia progresista que se acercó a los movimientos de izquierda y que buscaban un compromiso social. Gómez, “La teología de la liberación”, 2006.

<sup>159</sup> Peña, “Religión y política en los barrios”, 1990, p. 584.

<sup>160</sup> Zenteno, *Un camino de humildad*, 1983, p. 30.

<sup>161</sup> Gómez, “Las Comunidades Eclesiales”, 2015, p. 24.



asistencialismo por parte de la Iglesia, para posicionar al pueblo creyente como protagonista de su propia lucha. Es en este sentido que las CEB fueron consideradas una gran “fuerza revolucionaria en la Iglesia y la sociedad latinoamericanas”.<sup>162</sup>

Si el objetivo principal de las Comunidades era lograr vincular un compromiso eclesial con uno social, así como acercar a las personas a un nuevo conocimiento emergido de esta vinculación, entonces, el cambio social debía estar basado en: la lectura de la Biblia, el análisis de realidad, la liturgia, los derechos humanos, la ecología, la salud alternativa, sólo por mencionar algunos.<sup>163</sup> Todos estos paradigmas darían como resultado un nivel de interpretación que permitiera comprender lo que significaba tener un compromiso social.

La “explotación del pueblo de Dios” era una expresión a la que se recurría constantemente. Para ello, las teologías de la liberación, pero también el marxismo y la sociología permitieron que los participantes de las CEB se acercaran a dos conceptos fundamentales: el capitalismo y el imperialismo. Fue así como comprendieron que las viejas y pesadas estructuras políticas y económicas basadas en ambos paradigmas eran la raíz de la marginación de los pueblos latinoamericanos. Desde estos espacios se desarrolló un discurso en torno a la identidad “latinoamericana”, como un pueblo que había vivido la exclusión y la marginación en la historia.

Para los integrantes de las CEB, la liberación era un proceso que ya estaban viviendo, construyéndose en la práctica popular, pero que aún no se había realizado plenamente. De ahí la importancia del activismo y la movilización. Las Comunidades eran entendidas como resistencias comunitarias a la lógica individualista de la realidad capitalista. Constituían redes de apoyo que utilizaban el poder de lo comunitario para hacer realidad algunas demandas sociales y, por supuesto, políticas. Es un pueblo que, a partir de la solidaridad y la igualdad, resiste a las lógicas capitalistas que, según su discurso, terminaban con la cultura y las comunidades.

---

<sup>162</sup> Mackin, “Teología de la Liberación”, 2017, p. 187.

<sup>163</sup> Videoconferencia “Mujeres en CEBs: compromiso y trabajo que libera”, de *Teología Feminista*, 18 de febrero 2021. Testimonio de Lulú Morales.



La fuerza emancipadora que propiciaron las CEB en los movimientos sociales es un elemento fundamental para comprender los cambios sociales, mismos que se gestaron en esferas muy diversas de la vida personal y comunitaria de diversos grupos sociales. A partir de este contexto, las personas aprendieron a protestar y hacer exigencias de carácter político.<sup>164</sup> Pero también y, sobre todo, a organizarse y participar en comunidad, lo que hizo posible la cooperación a partir de una identificación con lo popular.

Como se puede ver, las CEB innovaron en cuanto al lenguaje que utilizaban con respecto a la forma de entender a Dios, a la religión, a la Iglesia e incluso al mundo. Luis Del Valle afirma que es en este momento que algunos conceptos cambian de acepción para el vocabulario católico. Algunos de los más importantes fueron los de “salvación”, “liberación” y, por supuesto, el de “los pobres”:

Dios no opta por los pobres simplemente porque sean pobres, sino porque han sido empobrecidos, no han sido considerados ni tratados como hermanos. (...) Algunos de los pobres son tan pobres que ya no tienen capacidad para salir de la marginalidad o para luchar contra las opresiones que sufren. Y Dios opta por ellos. (...) No se trata de odiar a los ricos y amar a los pobres, sino de que se supere el pecado de oprimir, logrando que todos sean verdaderos hermanos en el reparto y goce de los bienes (...).<sup>165</sup>

La reconceptualización sobre la pobreza fue una de las principales bases para el discurso católico, pues fue entendida como un estado que era necesario cambiar. Esto permitió identificar las estructuras que creaban esta condición, señalarlas y entenderlas para, después, cambiarlas.

Construir un perfil de sus participantes es complejo, puesto que no todas las CEB se crearon bajo las mismas circunstancias. En lo que respecta a la participación de laicos, en un principio, eran creyentes que colaboraban en sus parroquias o catequistas que organizaban los grupos de lectura de la Biblia. Conforme el fenómeno fue avanzando, se integraron a éstos campesinos, obreros, trabajadores y vecinos de las colonias populares.

---

<sup>164</sup> Bidegain, *Las Comunidades Eclesiales*, 1989, p. 2.

<sup>165</sup> Valle, “Teología de la Liberación”, 2011, pp. 204-205.





Cada CEB tenía, dependiendo su complejidad y número, asesores o coordinadores grupales para facilitar la comunicación al interior y exterior de éstas. Empero, los asesores y coordinadores no tenían una responsabilidad de mayor importancia que la del resto de sus compañeros, pues los temas comunes y los aprendizajes se desarrollaban en conjunto. Todos tenían “la capacidad de aportar sus saberes mediante sus experiencias”,<sup>166</sup> no solamente en el ámbito personal, sino también en el familiar y comunitario.

Un gran número de bibliografía y fuentes confesionales han situado a los sacerdotes como los principales creadores y partidarios de las CEB en México. Aunque es cierto que hay casos emblemáticos en los que los jesuitas animaron a estos grupos en lugares como el Santuario Parroquial de Nuestra Señora de los Ángeles, en la colonia Guerrero, la Parroquia de la Resurrección del Señor en la colonia Ajusco Coyoacán, o en la Colonia Lomas de Polanco, en la ciudad de Guadalajara, las experiencias de formación de grupos no fueron animadas únicamente por los sacerdotes.

Otras fuentes han demostrado que muchos de estos grupos fueron formados por laicos, principalmente por agentes de pastoral y animadores de las comunidades y que, además, eran mujeres en su mayoría.<sup>167</sup> Muchos de ellos tenían vinculación con sacerdotes, pero también con religiosas de distintas congregaciones, sus conventos, casas y comunidades. Esto provocó que las CEB tuvieran un perfil amplio de participación en el que no solamente había creyentes, pues los vínculos de sus participantes se movieron más allá de los espacios religiosos. Fueron “expresiones organizativas de los sectores populares aglutinados en torno a su identidad cultural y religiosa, dinamizadas por la generación de acciones reivindicativas”.<sup>168</sup>

También se dieron casos en los que las CEB nacieron de la necesidad de cubrir la ausencia de los clérigos. Existían zonas, sobre todo en espacios rurales, en los cuales había escasez de sacerdotes y de parroquias, ya fuera debido a la lejanía de los pueblos o a la falta de personal en las diócesis. Esta situación

---

<sup>166</sup> Gómez, “Las Comunidades Eclesiales”, 2015, p. 37.

<sup>167</sup> Por ejemplo, Bidegain, “Las Comunidades Eclesiales”, 1989, p. 2.

<sup>168</sup> Gómez, “Las Comunidades Eclesiales”, 2015, p. 26.



favoreció la creación de núcleos organizados por catequistas laicos, que dio paso a un periodo de dinamismo y renovación de la vida parroquial.<sup>169</sup>

Dependiendo del contexto en el que se crearon, las CEB desarrollaron perfiles distintos. Por ejemplo, era común que en las Comunidades Eclesiales de algunos estados del norte del país, como Coahuila, existieran grupos de apoyo a las familias de los braceros y las animadoras fueron esenciales para crear colectivos de ayuda para sus familias.<sup>170</sup> En las zonas rurales, se aprovechó la fuerza de convocatoria que tenía la figura de los ejidos y fue a partir de éstos que se articularon las reuniones.<sup>171</sup> Las CEB de las zonas populares en las ciudades, por su parte, tuvieron una gran importancia en la formación de cooperativas de colonos que luchaban por espacios de vivienda.

A partir de la segunda mitad de la década de los setenta se puede hablar de un crecimiento general de las CEB en todo México. Concha Malo refiere que había lugares en donde éstas tuvieron un gran desarrollo, como fue Morelos, Veracruz, Tamaulipas, San Luis Potosí, Puebla, Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, el entonces Distrito Federal, Estado de México, Coahuila, Durango, Tabasco, Guadalajara, entre otros más.<sup>172</sup> En algunos de estos lugares, el apoyo que dieron los prelados fue fundamental para que tanto las parroquias como las diócesis se decidieran por apoyarlas abiertamente y proveerlas de recursos. Este fue precisamente el caso de Morelos, en donde el obispo Sergio Méndez Arceo apoyó de forma determinada a distintos proyectos del catolicismo progresista. Así pues, algunas diócesis se convirtieron en “santuarios” para los católicos que se acercaron a los movimientos progresistas y a las teologías de la liberación.

Como se mencionó anteriormente, el antecedente directo de las CEB son los grupos de proclamación del Evangelio que existían en las parroquias y en otros espacios populares.<sup>173</sup> Éstos habían recibido una fuerte influencia de la metodología del educador brasileño Paulo Freire, cuyos textos fueron esenciales para los teólogos de la liberación debido a sus ideas en torno a la “pedagogía del oprimido”.

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>170</sup> Marín, “Liderazgos femeninos en las Comunidades”, 2022, p. 17.

<sup>171</sup> *Idem.*

<sup>172</sup> Malo, *La participación de los cristianos*, 1986, pp. 233-284.

<sup>173</sup> Zenteno, *Un camino de humildad*, 1983, p. 14.



En estos grupos se comenzó a configurar la relevancia de un método que articulara la teoría con la práctica. Freire destacó la importancia de que existiera un movimiento educativo, que fomentara la creación de una “conciencia colectiva en las masas populares, sobre su realidad y la necesidad de una pedagogía de la liberación para llegar a la justicia social”.<sup>174</sup> De hecho, al ser expulsado de su país natal, Freire tuvo acercamiento con algunos personajes católicos que, en ese momento, estuvieron relacionados con los movimientos de base en México, sobre todo en Cuernavaca.<sup>175</sup>

Una de las metodologías que fueron la base del análisis social en las reuniones de trabajo fue el de “ver, juzgar, actuar”. Ésta fue una aproximación inductiva cuyas raíces se remontan a la teología del apostolado de los laicos, propuesto por el obispo belga Joseph Cardijn.<sup>176</sup> Fue él quien reagrupó la Acción Católica en Bélgica y creó la Juventud Obrera Cristiana en las primeras décadas del siglo XX. En estos grupos unidos por Cardijn, se utilizaba la metodología de “realidad, reflexión y resolución”,<sup>177</sup> que estaba basada en la experiencia de vida de los obreros y trabajadores para mejorar sus condiciones sociales. Arnaldo Zenteno, sacerdote jesuita que participó activamente en las CEB de Guadalajara y la Ciudad de México, ofrece un ejemplo de cómo se trabajaba con el método “ver, juzgar, actuar” en las reuniones de las CEB:

#### SOMOS PARTE DEL PUEBLO POBRE Y EXPLOTADO

##### Primera parte: Hechos de la vida (ver)

(...) Vamos conversando, vamos platicando. Se hacen algunas preguntas.

1. ¿Qué problemas tenemos todos los pobres?
  - a) ¿Cuáles son los problemas principales de los pobres, del pueblo oprimido?
  - b) ¿Qué problemas tenemos en relación con el trabajo?
  - c) ¿Qué problemas tenemos en relación con la vivienda?
  - d) ¿Qué problemas tenemos en relación con la policía?
  - e) ¿Hay algún otro problema importante que sea común a todos los pobres?

---

<sup>174</sup> Ocampo, “Paulo Freire y la pedagogía”, 2008, p. 57.

<sup>175</sup> Freire tuvo una interesante colaboración en México con Iván Ilich y el CIDOC en Cuernavaca, lugar en donde las ideas freirianas tuvieron un interesante eco para la producción intelectual de Ilich. *Ibid.*, p. 61.

<sup>176</sup> Gigacz, *The Leaven in the Council*, 2021, p. 19.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 35.



(...) Segunda parte: Reflexión a la luz de la fe (juzgar)

A) Se empieza por preguntar: 1-. Esa situación que vive el pueblo, ¿es justa o injusta?, ¿por qué? 2-. ¿Dios quiere esa situación?

B) Se lee el Éxodo 3, 7-8. He visto, dice Dios, la humillación de mi pueblo en Egipto, y escuchado sus gritos cuando lo maltrataban los mayordomos. Yo conozco sus sufrimientos. He bajado para liberar a mi pueblo de la opresión de los egipcios y para llevarles a la Tierra prometida... (...)

Tercera parte: Actuar

Ante la situación que vive el pueblo ¿qué podemos hacer? ¿cómo podemos irnos conociendo y sintiendo unidos los vecinos?<sup>178</sup>

De esta forma, las CEB fueron espacios representativos de las demandas y acciones del “pueblo de Dios”. Los análisis que surgían de estos espacios proponían un conocimiento diferente al que nacía de las academias y las universidades en donde se hacía la teología tradicional, pensada por hombres blancos y europeos: “Las comunidades no han brotado de grandes discusiones teóricas, sino que han brotado de la fe y del amor del pueblo sencillo que en comunión con sus pastores, han buscado cómo vivir hoy la fe en este continente latinoamericano transido de dolor, de explotación, de violencia y de ansias de liberación”.<sup>179</sup> Se concebía al conocimiento que emergía de estos espacios como una teología transformadora y popular.

Si bien las CEB fueron madurando con el tiempo, para la década de los ochenta sus impactos no se quedaban solamente en lo discursivo. Gracias a las luchas que se organizaron y, en algunos casos, se gestaron desde su interior, se logró el acceso a servicios públicos diversos, así como la “creación de espacios de beneficio común”,<sup>180</sup> que fueron muy relevantes en las ciudades más grandes, como el Distrito Federal, Cuernavaca, Guadalajara, entre otras más. Algunos de los resultados en los que éstas tuvieron mucho que ver fueron, por ejemplo, la creación de cooperativas, la articulación de movimientos ejidales, la creación de uniones de

<sup>178</sup> Zenteno, *Un camino de humildad*, 1983, pp. 18-20.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>180</sup> Gómez, *Agentes y lazos*, 2015, p. 240.



colonos y asambleas de representantes, las luchas por servicios, como el agua, y los movimientos en contra de los caciques.<sup>181</sup>

El poder que éstas consiguieron se dio en un espacio de concientización en el cual se valoró la lucha en comunidad. Al respecto, las entrevistas que realizó Noemí Gómez sobre la experiencia de las CEB en zonas de Guadalajara son demostrativas de la fuerza del llamado comunitario a la lucha:

Entre otras actividades que hacíamos, también estaba el apoyo que brindábamos a las manifestaciones provenientes de Colima y Ciudad Guzmán ante gobernación. Para reclamar algún asunto de tierras. Venía mucha gente a manifestarse, entonces nos hablaban porque sabían que estábamos organizados, luego les llevábamos comida y medicina, y los recibíamos en la Plaza de la Liberación. Estábamos con ellos en la marcha, los acompañábamos, nos integrábamos con cada grupo que viniera de campesinos o de obreros. Ellos ya sabían dónde encontrarnos, teníamos conexiones, donde nos informaban que existía esta necesidad, las parroquias de las diócesis acudíamos a apoyar.<sup>182</sup>

Este fue el testimonio de uno de los párrocos de Guadalajara, al hablar sobre el acompañamiento que realizaban sus miembros a campesinos y obreros que pedían su colaboración. Ésta demuestra una clara conciencia de clase, al visibilizar que las luchas de las CEB no solamente se desarrollaron en un plano comunitario, sino también sobre una consciencia de lo que ciertos sectores sociales sufrían, incluso más allá del espacio regional o nacional.

Debido a la gran politización que existía en estos espacios, a partir de los primeros años de la década de los ochenta muchos de éstos comenzaron a sufrir las acciones de ciertos grupos hegemónicos en la institución que deseaban disminuir su influencia en el plano social:

En esta contienda, los esfuerzos de la jerarquía de la Iglesia para controlar a los teólogos de la liberación fueron cardinales, comenzando con las elecciones de 1972 del arzobispo conservador Alfonso López Trujillo como Secretario General de la Conferencia de los Obispos en el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y continuando con la política del Vaticano bajo los

---

<sup>181</sup> Zenteno, *Un camino de humildad*, 1983, p. 60.

<sup>182</sup> Gómez, "Conciencia, poder", 2015, p. 77.



Papas Juan Pablo II y Benedicto XVI de reemplazar a los obispos progresistas por unos más conservadores.<sup>183</sup>

También existieron otras variables que han sido relevantes para comprender los motivos detrás del declive de las CEB a partir de los últimos años de los ochenta, entre ellas, los esfuerzos del contramovimiento conservador católico y, también, que la Iglesia católica perdió el monopolio religioso en América Latina, pues las iglesias evangelistas habían crecido exponencialmente.<sup>184</sup> Poco a poco, las CEB perdieron la fuerza vital que las caracterizó por más de veinte años. Aunque hasta el día de hoy siguen existiendo, su influencia ya no sale del espacio religioso y sobreviven porque tienen una fuerte dependencia a sus parroquias.<sup>185</sup>

Debido al complejo trabajo que se realizó desde éstas, la mayor parte de las personas que participaron en ellas lograron, una vez que éstas menguaron su influencia, vincularse a proyectos cívicos y políticos diversos, así como a organizaciones civiles. Muchos de ellos siguen la lucha social desde estos espacios hasta la actualidad.

Las distintas etapas de las CEB no son un camino lineal que pueda comprenderse de forma simplificada. Aunque aún faltan investigaciones históricas que permitan comprender mejor los cambios y adaptaciones que tuvieron a lo largo de dos décadas, puede decirse que sus experiencias fueron distintas de acuerdo con el lugar y el tiempo en el que se desarrollaron, así como de sus participantes. No se puede hablar de una historia de “avances y retrocesos”,<sup>186</sup> sino más bien de comunidades con características y enfoques distintos cuyo objetivo era la lucha social.

Cabe aclarar que, para este momento, hubo un gran número de comunidades de oración, de lectura de la Biblia y otros más que, aún sin identificarse como Comunidades Eclesiales, hicieron un trabajo muy semejante. Por ejemplo, las comunidades pastorales, el catecumenado o los grupos laicales que nacieron de las reuniones del Movimiento de Comunidades Cristianas de Iglesia en 1969. Aún faltan

---

<sup>183</sup> Mackin, “Teología de la Liberación”, 2017, p. 182.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>185</sup> Peña, “Religión y política”, 1990, p. 587.

<sup>186</sup> Zenteno, *Un camino de humildad*, 1983, p. 28.



investigaciones que nos permitan relacionar el trabajo que todos éstos han tenido, así como el impacto de unos en otros.

Diversas investigaciones han señalado que las teologías de la liberación son el sustento teórico y conceptual de las CEB. Si bien su influencia sobre ellas es innegable, las reflexiones que de allí emanaban también provenían de los integrantes de los grupos. Por lo tanto, constituyen una base ideológica de liberación, misma que no se absorbió sin réplica, sino que fue creada y resignificada.

## *2.2. Las mujeres que formaban parte de las Comunidades Eclesiales de Base*

Como espacios en donde se desarrollaron formas novedosas de vivir y entender la fe, las Comunidades Eclesiales de Base constituyeron núcleos esenciales para comprender el activismo de las creyentes, así como el desarrollo de una consciencia sobre lo femenino y feminista. En estos espacios se llevaron a cabo reflexiones renovadas a partir de un diálogo abierto y horizontal, no solamente entre mujeres y hombres, sino entre sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos y laicas. El objetivo principal era la búsqueda de todas las formas de liberación posibles para alcanzar una sociedad más justa.

Los grupos de mujeres que se formaron lo hicieron a partir de la propia iniciativa de las creyentes. Conforme se iban complejizando se hizo necesaria la creación de grupos con enfoques distintos. Así fue como se comenzaron a desarrollar equipos de niños, jóvenes, matrimonios y, por supuesto, de mujeres. Al respecto, la religiosa María de los Dolores Palencia,<sup>187</sup> quien trabajó en distintas

---

<sup>187</sup> La Hermana Ma. De los Dolores Palencia es religiosa de las Hermanas de San José de Lyon, una congregación religiosa femenina que en ese momento estuvo activa en los movimientos sociales que emanaban de los barrios populares y algunas regiones rurales. María de los Dolores participó en diversos proyectos de base, como las Comunidades Eclesiales, en las parroquias obreras y en las Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares (CRIMPO). Fue parte también de algunos equipos de trabajo de la CIRM, desde donde tuvo contacto con diversas religiosas a nivel latinoamericano. En la actualidad, la hermana está enfocada en el trabajo con migrantes. Fue nombrada una de las Presidentas Delegadas por el papa Francisco para la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos en el año de 2023.

CEB en las zonas rurales de Tabasco a finales de la década de los setenta, menciona que el primer antecedente de trabajo enfocado en mujeres fueron los “encuentros conyugales”. Éstos estaban orientados a la búsqueda de las problemáticas más comunes de las parejas y eran espacios en donde mujeres y hombres hablaban en grupo sobre sus vidas maritales.

Según Palencia, fue en éstos donde quedó expuesta la particularidad de problemáticas que tenían las mujeres: “A la hora que se trabajó en los encuentros conyugales lo que salía mucho a la luz era cómo sufrían las mujeres la presión, entonces lo que nació de allí fue que pensamos, necesitamos dar cursos para mujeres. Cursos de desarrollo humano para mujeres, para que ellas puedan situarse de manera diferente en sus matrimonios (...)”.<sup>188</sup> El que se crearan grupos específicamente para ellas no significó una lucha entre sexos al interior de las CEB sino, más bien, que poco a poco se desarrolló una consciencia que permitió a las participantes entender que, además de la lucha social y política, también era necesario enfrentarse al sistema que las subordinaba por el simple hecho de ser mujeres.

Si bien las participantes de las CEB tienen vivencias disímiles, hay algunas cuestiones que compartieron y que permiten caracterizar un perfil de participación. Las mujeres que vivieron estos procesos lo hicieron en rangos de edad muy diversos. Para empezar, como es normal en un país con profundas raíces católicas, estas mujeres crecieron en hogares en los cuales la religión era un factor fundamental de identidad. Esta es quizá la característica más importante de las participantes, creyentes que asistían a las celebraciones eucarísticas y estaban familiarizadas con el ambiente parroquial. Ellas habían crecido escuchando y aprendiendo los dogmas más tradicionales de la Iglesia católica, los cuales denostaban a las mujeres y las relegaban a una posición de sumisión con respecto a los hombres:

---

<sup>188</sup> Entrevista a la religiosa María de los Dolores Palencia, Hermana de San José de Lyon. Realizada por Mariana Gómez, 21 de octubre de 2021. En línea.



Los alcances de las conductas de las mujeres estudiadas son claramente delimitadas en función de costumbres arraigadas profundamente bajo la forma de tradiciones, que presentan modelos de conducta delineadas para los diferentes géneros. En tales modos de comportamiento la Iglesia católica tradicional ha desempeñado un papel preponderante. Las mujeres han sido educadas para permanecer en los espacios domésticos, el matrimonio y el cuidado de los hijos. Tal situación las condiciona a la falta de preparación escolar, la cual se encuentra destinada a los hijos varones.<sup>189</sup>

Además, una característica particular de la mayoría de las participantes de las CEB frente a otros núcleos católicos fue que provenían de espacios urbanos y rurales con escasez de muchos tipos. Las familias no contaban con servicios como agua potable, drenaje y, a veces, ni siquiera con electricidad. Vivían en situaciones precarias debido a problemáticas socioeconómicas diversas: pocas oportunidades de acceder a centros de salud y hospitales, pues contaban con servicios médicos deficientes; escasas oportunidades de acceso a una vivienda digna; y bajos porcentajes de alfabetización.

Ellas llegaron a las CEB, en primer lugar, atraídas por los círculos de lectura de la Biblia y, una vez que éstos llegaron a cierto punto de madurez, continuaron debido a que se sintieron identificadas con las actividades de la iglesia popular. De esta forma, participaban tanto en los espacios católicos como en otro tipo de luchas, por ejemplo, en los movimientos de los colonos, los movimientos por la tierra y los recursos naturales, entre muchos más. Con el paso del tiempo, estos lugares se convirtieron en semilleros de lucha social con el cariz específico de que se desarrollaban en espacios religiosos, lo cual incentivó a que hubiese una mayor participación en comunidad.

Una de las fuentes que permiten aproximarse a las historias de vida de las mujeres de las CEB es el periódico “María, Liberación del Pueblo”.<sup>190</sup> Éste fue ideado e impreso por más de veinte años por las mujeres de las CEB de Morelos,

---

<sup>189</sup> Pérez, “Mujeres de comunidades eclesiales”, 2010, p. 270.

<sup>190</sup> Éste fue el resultado de la colaboración entre las mujeres de las CEB en Morelos y el centro de Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL), entonces dirigido por Betsie Hollants. Gabriela Videla, quien fue encargada de echar a andar este proyecto, cuenta que, una vez que ella habló con las mujeres que tenían la intención de hacerlo, se encargó de buscar los recursos para el proyecto. La norteamericana María Derby fue la que consiguió los primeros recursos con una agencia llamada INTERMEDIA, relacionada con la Iglesia Metodista. Vélez, *El movimiento de mujeres*, 1995, p. 20; *María, Liberación*, 1992, p. 57.

de la mano con la organización Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL).<sup>191</sup> Ellas tuvieron la intención de crear un boletín que pudiera rescatar las necesidades más urgentes de las mujeres del pueblo, como se autodenominaban. Se percibían a sí mismas como sujetos que necesitaban encontrar su propia voz y camino a la luz de su dimensión como creyentes. De ahí nació el nombre del periódico: “MARÍA es también el nombre de la Virgen Madre que el pueblo mexicano venera. Este Periódico buscará en esa religiosidad los valores que hagan más libre al pueblo”.<sup>192</sup>



**Imagen 1**

Distribuidoras del periódico “María, Liberación del Pueblo” en sus reuniones mensuales<sup>193</sup>

Se definían a sí mismas como “mujeres de la base, de las colonias populares, amas de casa y con educación escolar limitada. Hemos sufrido el machismo y la marginación en carne propia”.<sup>194</sup> Algunas de ellas sabían leer y escribir, otras no,

<sup>191</sup> El CIDHAL fue una de las organizaciones que estuvo unida en su inicio al CIDOC, a Iván Ilich y al obispo Sergio Méndez Arceo. Fue creada por Betsie Hollants con el objetivo de documentar la experiencia de las mujeres en América Latina. Al comienzo, el CIDHAL tuvo un claro vínculo con la iglesia progresista y los movimientos sociales de la iglesia popular, por lo cual, Saúl Espino lo ha denominado una asociación pionera para el feminismo católico. Espino, “Feminismo católico en México”, 2019.

<sup>192</sup> “María, Liberación”, *María, Liberación del Pueblo*, vol. 1, núm. 1, 1975, p. 1.

<sup>193</sup> Archivo Histórico del Cidhal, Cuernavaca, Morelos, ca. 1973.

<sup>194</sup> María, Liberación, *María, Liberación del Pueblo*, 1992, p. 55.



algunas habían llegado a estudiar la secundaria y otras habían aprendido oficios, algunas seguían siendo amas de casa pero, otras más, “ejercían como trabajadoras”.<sup>195</sup> En la sistematización del trabajo del periódico por su aniversario número diecisiete se recopilaron algunos testimonios de vida, experiencias que me parece relevante reproducir puesto que reflejan su autopercepción. Estos ejemplos ofrecen un panorama más completo sobre quiénes eran estas “mujeres de base” y el tipo de vidas que las acercaron a las CEB.



**Imagen 2**

Integrantes del equipo de edición del periódico “María, Liberación del Pueblo”, ca. 1975.<sup>196</sup>

Uno de estos testimonios fue el de Margarita Pinales. Ella provenía de una familia que trabajaba en los ferrocarriles, por lo cual, su vida siempre fue ambulante. Pinales no recibió ninguna educación formal y, debido a las arduas condiciones económicas en las que vivía su familia, comenzó a laborar desde muy joven como trabajadora del hogar. Se casó con un compañero ferrocarrilero y tuvo siete hijos. Llegó a las CEB debido a que iba regularmente a la iglesia, lugar donde escuchó las pláticas de un sacerdote que la invitó a unirse a estos grupos: “Aquí se me abrieron las puertas para conocer el Evangelio a través de las CEB. Había un grupo de

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>196</sup> *María, Liberación del Pueblo. A 17 años*, México, Cidhal, 1992, p. 29.

reflexión a la vuelta de mi casa y después de unos meses mi primer compromiso fue coordinar la comida para los presos”.<sup>197</sup>

Además de participar en la articulación de distintos grupos de las Comunidades, Margarita también fue parte del Consejo Parroquial de su comunidad en Cuautla, lugar desde el cual se vinculó con otros movimientos sociales. Para ella, entrar a las CEB y participar en el periódico “María” fue trascendental, pues, según su testimonio, antes de esto no tenía “conocimiento de la realidad que vivía como mujer, como ama de casa, ni de la realidad nacional. Tampoco tenía conciencia de mí misma”.<sup>198</sup> De esta forma, la experiencia que desarrolló en las CEB le cambió la vida, tanto a nivel personal, familiar y hasta comunitario.

El testimonio de otra creyente es el de Elvia López López, mujer que creció en una “colonia proletaria” de Morelos. Su vida estuvo marcada por la pérdida de su padre y esposo, por lo cual, tuvo que trabajar toda su vida para mantener a sus hijos. Mientras veía con sus propios ojos las injusticias que vivían los trabajadores, se le presentó la oportunidad de asistir a algunos talleres de lectura de la Biblia que se daban en la Catedral de Cuernavaca: “Ya me había involucrado en las comunidades de base y en la teología de la liberación que la vi como otra forma de enseñanza, como también en las luchas políticas de Tepoztlán cuando vi las necesidades de defender la tierra, tener servicios, de hacer respetar la democracia en las elecciones. Así promuevo aquí y allá: me gustan las comunidades eclesiales de base, me gusta el trabajo con las mujeres”.<sup>199</sup> Este perfil amplio de participación en los movimientos sociales fue una característica común de muchas participantes. Esta particularidad le otorgó a las CEB una gran politización, pero también espacios seguros en los cuales compartir con las vecinas, colonas y amigas.

Otra participante fue Emma Pérez Hernández, quien creció en un poblado muy pobre y alejado de todo, por lo cual, sólo pudo estudiar hasta cuarto de primaria. Se casó a los diecisiete años y tuvo siete hijos. Ella mencionó que, desde que se casó, fue ama de casa debido a que su esposo “no la dejaba trabajar”. Se acercó a las CEB porque algunas personas la habían invitado a los círculos de lectura de la

---

<sup>197</sup> María, Liberación, *María, Liberación...*, p. 36.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 42.



Biblia. Mientras trabajaba en éstos, recibió la invitación para formar parte de las mujeres que escribían y editaban el periódico “María”, proyecto que le interesó mucho y en el cual se quedaría trabajando por años.

Estas experiencias de vida marcaron el pensamiento de las participantes de las CEB. Sus problemáticas les hicieron comprender que había una experiencia compartida con otras mujeres de su misma clase social:

El ser mujer se ha identificado como una experiencia de opresión compartida con otras mujeres en América latina, donde la mayoría pertenece a los sectores populares y explotados, lo cual significa que es oprimida como mujer pero también comparte la opresión de las clases subalternas, y aun dentro de ellas, la mujer es la que se “lleva la peor parte”, pues son oprimidas por el capitalismo, por la sociedad androcéntrico-patriarcal, por sus parejas machistas, y por los códigos morales represivos que impone la Iglesia tradicional.<sup>200</sup>

Así pues, constituyeron espacios en los que las mujeres tuvieron un lugar seguro para dialogar sobre sus problemas personales y familiares, quizá por primera vez. Otra característica fundamental de estos espacios es la vinculación que lograron entre las mujeres y distintas asociaciones enfocadas en su salud, así como con programas varios de alfabetización. En este sentido es que las CEB no solamente fueron espacios para la reflexión, sino también lugares que procuraron el bienestar integral de las mujeres. Estas experiencias les permitieron encontrar nuevas formas de vida social y familiar.<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> Pérez, “Mujeres de comunidades”, 2010, p. 159.

<sup>201</sup> *Ibid.*, pp. 6-7.





### Imagen 3

Perfil de las integrantes del equipo del periódico “María, Liberación del Pueblo”, ca. 1975.<sup>202</sup>

Desde muy temprano, estos grupos tuvieron que lidiar con complicaciones que provenían de parte de esposos y padres. Para los hombres, existían dos problemas principales cuando se trataba del activismo de las mujeres en estos entornos. Primero, creían que estas reuniones las distraían de las luchas “reales”, pues incluso en estos espacios en donde se hablaba de “liberación”, la de las mujeres no era considerada relevante. Segundo, mientras tuvieron mayor participación en estos grupos tenían menos tiempo para atender las actividades domésticas, mismas que ellos consideraban una responsabilidad femenina. Por ello, las mujeres tuvieron no solamente que buscar estos espacios, sino también defenderlos, así como hacer consciencia a sus compañeros respecto a que el trabajo en casa no era solamente su obligación. Sobre esto se hablará más adelante.

Además de laicas, otro grupo de mujeres que tuvieron una amplia participación en las Comunidades fueron las religiosas de distintas congregaciones. Muchas de ellas llegaron a éstas gracias a las comunidades de inserción,<sup>203</sup> es decir, salieron de sus casas congregacionales para trasladarse directamente a las

<sup>202</sup> *María, Liberación del Pueblo. A 17 años*, México, Cidhal, 1992, p. 53.

<sup>203</sup> De éstas se hablará más adelante.

colonias populares o a las zonas rurales, lugares en donde las CEB se habían convertido en núcleos elementales de lucha.

A diferencia de las laicas, la mayor parte de las religiosas provenían de clases sociales medias, aunque sus vidas cambiaban diametralmente cuando ingresaban a las congregaciones. Una característica común de las religiosas que trabajaron en las CEB es que, desde muy jóvenes, participaron y conocieron los organismos laicales. En México existía una gran tradición de estas organizaciones dirigidas por la Acción Católica Mexicana. En el caso de aquéllas enfocadas en mujeres, se puede destacar a la Juventud Obrera Católica Femenina y la Juventud Católica Femenina Mexicana.

Estos movimientos creados en el marco de la encíclica *Rerum Novarum*,<sup>204</sup> conjuntaban a jóvenes en todas partes del mundo, y en el caso específico de América Latina, permitían la vivencia de una perspectiva social que emanaba de experiencias personales de lucha. Gabriela Videla,<sup>205</sup> laica chilena cuya trayectoria fue fundamental en estos espacios, afirma que era en esos círculos donde los jóvenes aprendían sobre educación popular y formas de organización social, mismas que tenían como raíz los problemas de los trabajadores y obreros y sus condiciones de vida.<sup>206</sup> Estos grupos lograban una vinculación que permitía la lucha por mejores condiciones de trabajo, así como la búsqueda de mecanismos de educación que movieran a los obreros a cobrar conciencia de la explotación que vivían. Este cariz particular hizo que fueran organizaciones combativas, a las cuales la jerarquía católica no podía controlar del todo.

---

<sup>204</sup> Gomes, "Para Una Historia", 1987, p. 205.

<sup>205</sup> Gabriela Videla es una laica católica de origen chileno. Llegó a vivir a México a partir de 1973, momento en que Betsie Hollants y el obispo Sergio Méndez Arceo lograron obtener un permiso de trabajo para ella, pues no podía regresar a su país debido a que el régimen de Augusto Pinochet perseguía a los militantes de la Unidad Popular. Desde ese año se quedó en México y trabajó en diversas organizaciones emanadas de la Diócesis de Cuernavaca, como las CEB y el Centro de Encuentros y Diálogo.

<sup>206</sup> Entrevista a la laica Gabriela Videla, realizada por Mariana Gómez, 15 de octubre de 2021. En línea.





Otros círculos de contacto católico de estas religiosas fueron las escuelas particulares dirigidas por congregaciones. Para la década de los cuarenta, era común que los hijos de familias de clase media ingresaran a las escuelas particulares,<sup>207</sup> no solamente en aras de buscar una formación cristiana, sino también para que fuera más sencillo su acceso a la educación media o superior. La mayor parte de la historiografía ha afirmado que estas escuelas particulares fueron el núcleo de ideologías conservadoras y de derecha católicas, aunque, para la década de los sesenta, muchas de ellas fueron semilleros de vocaciones que estaban vinculadas a las luchas sociales.

De esta forma, una gran diversidad de religiosas tuvo sus primeros contactos con un catolicismo comprometido desde jóvenes, lo cual será un eje central para el desarrollo de una conciencia social que se hará realidad a partir de la opción preferencial por los pobres. No fue únicamente que estas mujeres proviniesen de familias católicas, sino que, más bien, tuvieron contacto con organizaciones y congregaciones que tenían el cariz de un compromiso social muy marcado. Un ejemplo fue el Colegio Francés Mayorazgo en la Ciudad de México, institución que se encontraba dirigida por las Hermanas de San José de Lyon. Otra fue el Colegio Lestonnac, al sur de la Ciudad de México, y el Instituto Lestonnac, en Pachuca, Hidalgo, ambos de la Orden de la Compañía de María. En el caso de las congregaciones masculinas, fueron relevantes el Colegio Patria, de los jesuitas, y el Colegio Franco Inglés, de la Sociedad de María.

Debido a este contexto en el que participaron desde jóvenes, las religiosas fueron una parte esencial de las CEB y de las comunidades de inserción. Se dieron casos en donde fueron ellas las que organizaron grupos de pastoral y Comunidades Eclesiales en las instalaciones de sus casas y conventos. Por ejemplo, en la zona de Santa Cecilia, en Guadalajara, en la casa de las Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús<sup>208</sup> y, también, en la casa de las Hermanas del Servicio Social en la ciudad de Monterrey.<sup>209</sup> Si bien existía una relación con jesuitas y otras congregaciones

---

<sup>207</sup> Torres, *La educación privada*, 1997, p. 171.

<sup>208</sup> Wright, "Puras mujeres. Women's", 2021, p. 105.

<sup>209</sup> Entrevista a las religiosas Leonor Aída Concha y Cecilia Bonilla, Hermanas del Servicio Social. Realizada por Mariana Gómez, 6 de mayo de 2022. Monterrey, Nuevo León.



religiosas masculinas, estas CEB tienen la particularidad de que fueron organizadas por ellas mismas en espacios en los que antes solamente las religiosas podían estar. De esta forma, transformaron sus espacios y los convirtieron no solamente en lugares en donde transcurría la típica vida religiosa, sino lugares de lucha social y comunitaria.

La participación de mujeres en estos espacios no se explica como una simple actividad de asistencialismo y ayuda al necesitado, sino más bien, como una forma de tomar partido por las personas que sufrían las injusticias del mundo, un apostolado que estaba basado en la lucha, hombro con hombro, por la construcción de un mundo más justo (Imagen 4). Algunas religiosas atendieron pequeñas clínicas que se creaban en las colonias populares, algunas otras colaboraban en las guarderías que se establecieron para ayudar a las trabajadoras y madres solteras, otras más se dedicaban a dar clases a los niños en las parroquias.<sup>210</sup>



**Imagen 4**

Participantes de “María, Liberación del Pueblo” en una marcha en apoyo del pueblo salvadoreño. ca. 1980.<sup>211</sup>

<sup>210</sup> Entrevista a la laica Yolanda Tello, realizada por Mariana Gómez, 10 de noviembre de 2021. En línea.

<sup>211</sup> *María, Liberación del Pueblo. A 17 años*, México, Cidhal, 1992, p. 77.

Las comunidades de inserción fueron fundamentales en esta etapa, si bien se hablará en el siguiente capítulo de éstas, por ahora baste decir que eran espacios de inspiración religiosa en la cual participaban sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos y laicas. Por lo tanto, en éstas se desarrolló la colaboración y la convivencia de personas de distintas clases sociales, con experiencias disímiles. Eran espacios en los cuales se buscaba hacer realidad algunas de las ideas propias de las teologías de la liberación, así como del conocimiento en torno a la opción preferencial por los pobres.

Las religiosas que salían a las comunidades de inserción llevaban todo el conocimiento que escuchaban en las sesiones de las CEB —o en otros grupos de la pastoral— a sus hermanas. Fue precisamente en estos espacios que se formaron equipos y alianzas entre religiosas de distintas congregaciones y laicas, pero también, con mujeres creyentes de otras religiones, lo que llevaría a la creación de las reuniones ecuménicas de mujeres a finales de la década de los setenta.<sup>212</sup> Éstas fueron parte de un esfuerzo para lograr un verdadero espíritu ecuménico inspirado por el Concilio Vaticano II y, además, dan muestra del desarrollo de una consciencia de lucha como mujeres creyentes que, a partir de sus creencias religiosas, encontraron caminos distintos para su liberación.

Fue gracias a su participación en estos espacios que comenzaron a tomar una consciencia sobre la forma en que la Iglesia católica las reducía y las negaba. Al acercarse a núcleos en donde los marginados tomaban la batuta y renovaban de formas distintas a la Iglesia, las religiosas también se vieron a sí mismas marginadas, primero, por la sociedad y, después, por su Iglesia. Al aprender de las laicas que escuchaban y con las que convivían todos los días, las religiosas pudieron “reinterpretar sus prácticas y su propia autocomprensión”.<sup>213</sup>

Todas juntas en las CEB, laicas y religiosas, comprendieron que había una forma de violencia específica que las atravesaba como mujeres y, entonces, se comenzó a configurar un discurso emancipador. Fue a partir del desarrollo de esta consciencia que diversas religiosas tomaron la decisión de abandonar sus votos y

---

<sup>212</sup> Entrevista a la religiosa María Elena López, Compañía de María. Realizada por Mariana Gómez, 8 de febrero de 2022. En línea.

<sup>213</sup> Pineda, “Mujeres y vida religiosa”, 2018, p. 44.

luchar fuera de la institución católica, aunque también hubo algunas que permanecieron siendo religiosas. Si bien fueron espacios en donde hubo una convivencia de mujeres de distintas clases sociales, las reflexiones y discursos estuvieron dirigidos a las mujeres que vivían lo peor de la opresión, debido a su género, su clase social y su etnia, como se verá más adelante.

La participación de las mujeres que se inició en las CEB traspasó los espacios religiosos y, fuera de éstos, se convirtió en un activismo que se vinculó a los movimientos populares. Como se puede ver, las experiencias de vida son distintas, pero el perfil general de estas mujeres permite apreciarlas como personas que buscaban en su fe un camino de liberación. Con el paso del tiempo, estas ideas maduraron hasta convertirse, en algunos casos, en un discurso contestatario y feminista.

### *2.3. La articulación de un discurso emancipador en las CEB*

Los discursos de las mujeres en las CEB fueron madurando desde los primeros grupos que se formaron hasta el momento en que se crearon redes de apoyo locales, nacionales y transnacionales. Sin embargo, no existía un discurso único y articulado que pudiera decirse propio de la mayor parte de los grupos de mujeres. Mientras que algunos lograrán una gran maduración y el desarrollo de una conciencia feminista, otros siguieron siendo controlados por sacerdotes o religiosas que impusieron ciertas agendas respecto a intereses particulares.

De esta forma, no se puede hablar de un único discurso feminista maduro y contestatario en las CEB que diera pie a un movimiento feminista católico. Más bien son mujeres con intereses distintos que, en algunos casos, lograron crear, si no un movimiento, sí núcleos feministas distintos, algunos con alcances importantes que han sobrevivido hasta la actualidad. A lo largo de sus trayectorias, muchas de estas participantes construyeron algunos vínculos con el feminismo histórico, aunque sus

lazos más importantes fuera de los espacios católicos se dieron con trabajadoras y obreras que eran parte de los movimientos populares.

Aun así, los espacios de las CEB fueron esenciales para el desarrollo de una conciencia feminista, que tuvo el cariz de haberse desarrollado a partir de la relectura del mensaje católico con respecto a la opción preferencial por los pobres. Como se podrá ver a continuación, estos discursos, si bien desiguales, tienen características que permiten identificar a estas mujeres como feministas, en tanto que buscaron la eliminación de cualquier forma de dominación, incluida la ejercida por la institución católica. Para poder llegar a tal nivel de conciencia fueron necesarios dos elementos básicos indispensables: primero, la autodeterminación de las mujeres como sujetos y ciudadanas; segundo, el desarrollo de una reflexión que va de la lucha de clases a la lucha por la liberación femenina.

Emma Pérez Hernández, participante de las CEB en Morelos, afirmó que fue en estos espacios que, al darse la plática entre mujeres, llegaron a la conclusión de que, más que personas, eran consideradas como objetos. Ni en sus casas, ni en las calles, ni en su Iglesia podían considerarse libres. La lucha en las calles debía gestarse, también, desde el hogar. Quizá por primera vez, muchas comprendieron que su condición de subordinación estaba basada en el género. Ellas vivían desigualdades que ni sus esposos ni sus hijos hombres percibían. Si bien hombres y mujeres eran parte de la “misma cadena de explotación”, las mujeres debían cumplir “el rol de reproducir la fuerza de trabajo, padeciendo una doble explotación”.<sup>214</sup>

Para ellas era esencial que sus esposos, hijos y padres entendieran que también eran ciudadanas con capacidad de acción y que no habría un movimiento social exitoso sin la lucha de las mujeres.<sup>215</sup> Es en este contexto que nació una de las consignas más significativas: “Obrero, escucha, tu esposa está en la lucha”.<sup>216</sup> Esta elocución es poderosa en tanto que tenía el objetivo de demostrar a los hombres que ellas eran una parte nodal de los movimientos y, sin ellas, no habría liberación posible.

---

<sup>214</sup> “María, Liberación”, 1992, p. 60.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>216</sup> “Obrero, escucha, tu mujer está en la lucha”, *María, Liberación*, vol. 1, núm. 1, 1975.





Estas fueron las bases principales a partir de las cuales se articuló el discurso de las mujeres de las CEB. Fue allí, en las pláticas de los grupos, que se favorecieron las reflexiones en torno a los motivos por los cuales su voz no era tomada en cuenta. Vivían explotadas por el capitalismo, pero también por otra fuerza que operaba en sus hogares: el machismo.

Al igual que las teologías de la liberación y los movimientos progresistas católicos, estas mujeres pensaban que el capitalismo cosificaba a las mujeres, pues les ofrecía solamente dos alternativas: el trabajo del hogar y el asalariado. En esta sociedad capitalista y “machista”, ninguno de estos trabajos era reconocido:

En el trabajo del hogar, la mujer realiza tres tareas fundamentales: reproducción estrictamente biológica o procreación, cuidados de los hijos y reparación de la fuerza de trabajo consumida diariamente. (...) Las amas de casa reponen diariamente gran parte de la fuerza de trabajo de toda la clase laboral. Es importante tener muy claro que el trabajador y su familia, no se sostiene sólo con lo que compra con su salario, sino que el ama de casa debe invertir muchas horas en el trabajo del hogar para sacar adelante a la familia. El hecho de que no sea reconocido este trabajo de la mujer en el hogar, muestra cómo se le discrimina en la economía, la sociedad y la historia. El trabajo de la mujer en el hogar es considerado una característica sexual secundaria en lugar de destacarse como una categoría económica.<sup>217</sup>

Si bien se situaban a sí mismas como parte de los sectores marginados, eran precisamente ellas las que llevaban cargando más niveles de explotación. Estas mujeres no utilizaban en su lenguaje conceptos como el de patriarcado, pero uno de los términos que manejaron en su lugar fue el de “machismo”. Éste era entendido como la actitud y las acciones que practicaban los hombres como ejercicios de dominación hacia las mujeres, en cualquier espacio de la vida. Era necesario visibilizar y combatir el machismo y los códigos morales que la Iglesia más conservadora —junto con otras estructuras sociales, políticas, culturales y económicas— había logrado perpetuar en la historia:

Las mujeres son especialmente oprimidas, porque ellas tienen menores oportunidades que todos y están relegadas solamente a su hogar; son a menudo maltratadas por sus padres o sus maridos que se sienten que las mujeres son inferiores. Lograr la liberación es un largo proceso... no sólo

---

<sup>217</sup> “Editorial La Mujer”, *María, Liberación*, año 4, núm. 1, 1979.



palabras, ni modos altaneros... Para lograrla la mujer tiene que educarse y conocerse a sí misma, tener una visión de la realidad, hacer las cosas pensadamente... tomar decisiones con conocimiento de causa.<sup>218</sup>

Fue bajo estas circunstancias que las mujeres de las CEB articularon discursos femeninos y feministas. De esta forma, la consciencia feminista no les llegó desde los libros ni la teoría, sino desde sus propias experiencias de vida, de la relectura de la Biblia y de los cambios que se estaban gestando en algunos núcleos católicos en México. El punto de partida de estos discursos era la necesidad de una verdadera “liberación de la mujer”.



**Imagen 5**

Fotonovelas diagramadas a mano y con temas distintos en cada una de las publicaciones del periódico “María”<sup>219</sup>

<sup>218</sup> “Liberación de la mujer”, *María, Liberación*, vol. 1, núm. 2, 1975.

<sup>219</sup> *María, Liberación del Pueblo*, núm. 3, año 9, marzo 1984, pp. 4-6.

Para alcanzar tal liberación, se recurría a las analogías de las figuras femeninas de las escrituras y del bagaje de la fe católica. Uno de los ejemplos a los cuales se acudió para entender estos mensajes de liberación fue la Virgen María, sobre todo, la advocación de la Virgen de Guadalupe. Éstas eran bases esenciales, porque les permitían conciliar su lucha y su fe:

¿Por qué la virgen se le aparece [a Juan Diego] y le manifiesta su deseo de que se construya un templo? Al indio y no al obispo le hablaba con cariño y respeto. Como una madre que estima y quiere mucho a su hijo. Será porque el obispo estaba al servicio de los españoles y no de los indios. Para el indio significaba el empiezo de una vida nueva, que era el momento de su liberación porque la Virgen de Guadalupe le veía su dignidad y respetó su valor de la persona y lo llama a liberarse de la opresión, marginación en la que se encontraba.<sup>220</sup>

Frente a estos ejemplos, las mujeres manifestaban un hartazgo en sus vidas diarias y de la opresión que sufrían en éstas. Al reflexionar sobre sus circunstancias, se percibían a sí mismas como personas con una libertad coartada:

Entonces se volvió a preguntar: ¿Qué es ser libre?

Jerónima: Libre es que uno se mande, pero los hombres nos quieren tener aquí. (Gesto cerrando el puño).

Pregunta: ¿Qué te gustaría hacer?

Jerónima: Ir a pasear, pero los hijos y el marido le impiden a uno ser libre.

Pregunta: ¿Y para ti qué es ser libre?

Margarita: No ser como antes que eran esclavos de los hacendados, de los ricos. Libres quiere decir que ya no nos manden los ricos.

María: El hombre se cree superior a la mujer; no quieren que uno estudie.

Los hombres la ven a una como más chica, pero somos iguales y podríamos trabajar y estudiar en todo igual que los hombres. (...)

Pregunta: ¿Somos libres si estamos obligados por los hijos o el esposo, etcétera?

Jerónima: No somos, pero es por el amor.

María: Somos como esclavas, pero por amor al esposo y a los hijos.

Margarita: Claro, pero somos iguales a ellos.<sup>221</sup>

Esta falta de autonomía de la que se habla en la cita anterior hacía que se miraran a sí mismas como esclavas en sus hogares, de sus maridos, padres e hijos. Comprendieron que no tenían derechos, ni independencia alguna y su valor

<sup>220</sup> "La Virgen con su mensaje liberador", *María, Liberación*, año 7, núm. 11, 1981.

<sup>221</sup> Zenteno, *Un camino de humildad*, pp. 14-15.

dependía únicamente de su papel como madres y esposas. Esto les daba poder a los hombres para golpearlas y sobajarlas, experiencias que vivían todos los días. Además, ellas eran las responsables de que el poco dinero que entraba al hogar alcanzara para las necesidades básicas de toda la familia:

Lo que más las oprime dicen ellas es la falta de dinero. Deben el abono del lote, no tienen trabajo fijo nunca (sus maridos) y a veces no les alcanza para comer. Cuando no les alcanza para comer, el marido siempre será el primero. La mamá es la que casi siempre saca de apuros a la familia; ella es la que se empeña en que los niños entren a la escuela, los lleva, los matricula, y los provee de lo necesario a costa de lo que sea. (...) Las deudas, las enfermedades, el hogar, lavar tanta ropa es la esclavitud de cada día.<sup>222</sup>

Fue a partir de estas reflexiones que ellas cobraron consciencia de que, al analizar la lucha de clases, de forma sorprendente, la particularidad en la condición de la mujer no era relevante. Ellas y sus problemáticas eran tomadas en cuenta solamente cuando se les posicionaba como parte de una sociedad que era explotada, de un pueblo que vivía las crueldades del sistema político y económico. Sólo en ese sentido tenían importancia las mujeres, pues siempre eran vistas como madres o esposas, no como sujetos con vidas propias atravesadas por diferentes niveles de discriminación.

Otro de los conceptos más importantes para ellas fue el de igualdad, que estaba basado en dos elementos esenciales. Primero, que ellas pudieran realizar las mismas actividades que los hombres, tener la misma libertad que ellos en la vida pública, lo que terminaría con esa relación de subordinación. Segundo, la igualdad era percibida como la posibilidad de que el hombre participara, igual que la mujer, en las actividades domésticas. No se utilizó el término de equidad presente en el bagaje del feminismo histórico, ni tampoco se llegaron a hacer grandes disertaciones sobre si lo que tenían los hombres era lo que las mujeres necesitaban también. Aun así, tenían algo claro: deseaban construir nuevas formas de relaciones humanas y de participación social.

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.





Otro aspecto esencial de estos discursos de mujeres de las CEB fue la importancia de que las mujeres accedieran a la educación. Ellas identificaban que los abusos y manipulaciones que sufrían en sus vidas diarias era porque no podían tener acceso a otros espacios de conocimiento. La educación era uno de los caminos esenciales para que pudieran entender su entorno, conocer sus derechos y saber cómo defenderse ante una sociedad “machista”. La educación popular freiriana fue, en este contexto, una de las bases más importantes para buscar su transformación, primero, como individuos y, después, como comunidad.

Fue en este sentido que consideraron relevante articular grupos de alfabetización dirigidos a mujeres en las CEB. La realidad era que la mayor parte de ellas no sabían leer ni escribir, pues desde muy chicas tuvieron que trabajar, o porque sus padres no consideraban útil mandarlas a las escuelas. Desde estos espacios y con la ayuda de profesoras comprometidas, se alfabetizaba y después se les ayudaba para que terminaran la primaria o la secundaria. Por ejemplo, en la colonia Altavista a las afueras de Cuernavaca, Morelos, existía una pequeña escuela que cobraba a las mujeres una cuota semanal de un peso, que servía para comprar el material que necesitaban, como gises y cartulinas. Este grupo creció de a poco y llegó a tener diez o quince mujeres aprendiendo todas a la vez.<sup>223</sup>

Estas experiencias de alfabetización cambiaron notablemente la vida de muchas mujeres. Además de permitirles desarrollar una confianza en ellas mismas, también les fue posible tener acceso a otro tipo de trabajos, así como la búsqueda de nuevas formas de exigir sus demandas a las autoridades correspondientes, como servicios para sus colonias o colegios para sus hijos. El proceso de alfabetización no se comprendía como el simple acto de aprender a leer y escribir, sino el acceso a una educación que permitiera analizar de forma crítica la realidad, el compromiso con su transformación, el diálogo y la emergencia de mujeres renovadas.

Uno de los temas que más se han utilizado para denostar al feminismo que nació en estos entornos populares es su poco interés en los discursos en torno a la igualdad jurídica de las mujeres en las leyes mexicanas. Gabriela Cano otorga esta

---

<sup>223</sup> “Altavista, cómo nació nuestro grupo de alfabetización”, *María, Liberación*, año 2, núm. 8, 1977.





característica no solamente al feminismo popular, sino al de los años setenta en México, diciendo que: “Con toda razón, el nuevo feminismo señaló que la igualdad ciudadana era un tanto engañosa; se refería a la vida pública y dejaba al margen a la vida privada en donde predominaba la desigualdad entre hombres y mujeres, en especial en el campo del trabajo doméstico y la sexualidad”.<sup>224</sup>

Siguiendo la línea de Cano, las feministas populares de los setenta y ochenta, más que exigir el cambio en las leyes, buscaron que sus condiciones fueran diferentes desde sus hogares. No sería posible participar en la política si no se conseguía una igualdad en todo sentido, desde el educativo hasta el social y cultural. Las mujeres de base sabían de primera mano que una cosa era lo que las leyes contenían y otra muy diferente la forma en que se llevaban a cabo. Para ellas, antes de pronunciarse a favor de la igualdad jurídica plena de las mujeres, tanto en la ley como en la vida, debían conquistar muchas otras cosas.

Esto no quiere decir que no se vieran a sí mismas como sujetos políticos, pues participaban activamente en los movimientos en pro de la democracia y de los derechos laborales y sociales. Fue a partir de este reconocimiento como sujetos políticos que se acercaron a diversas ONG que les ayudaron a construir una cultura política y electoral, pero bajo sus propias condiciones y necesidades. Por supuesto que veían una importancia en la esfera política para las mujeres, pero no buscaron acercarse a algunas instancias del poder político, como algunas de las feministas históricas lo hicieron.

Como es natural, algunas católicas de las CEB conocían ciertas bases y conceptos propios de los movimientos feministas. Para ellas, era necesario bajar las ideas abstractas del feminismo a su propia realidad, para que así pudieran serles de utilidad. Estas situaciones son esenciales para comprender la distancia que se comenzó a dar entre el feminismo popular y el histórico, al menos en ciertos periodos. La experiencia de las clases sociales era un marcador que las mujeres de base encontraban muy difícil de conciliar:

---

<sup>224</sup> Cano, “Las Feministas En Campaña”, 1991, p. 270.



En esa lucha se confrontan con maridos, hijos, sacerdotes, y también con mujeres de otras clases sociales, incluso con aquellas que en su lucha por la igualdad se habían vuelto feministas, con las cuales, en un proceso van encontrando un camino común en la liberación de las mujeres. También en esta experiencia las protagonistas van discutiendo, comprendiendo, rebatiendo y en parte aceptando un pensamiento feminista, que se construye desde las mujeres del pueblo. Una de las características del grupo, ha sido su independencia de los sectores llamados intelectuales o profesionistas, con los cuales han tenido broncas. (...) Esta es la experiencia de mujeres formadas en las Comunidades Eclesiales de Base, mujeres creyentes que encuentran su motivación básica en su fe cristiana y en la Teología de la Liberación que ellas practican.<sup>225</sup>

Si bien el acercamiento entre mujeres de distintas clases sociales que buscaban liberarse fue bastante orgánico debido a la naturaleza de la lucha, esta relación estuvo marcada por encuentros y desencuentros. Las feministas históricas se allegaron a las mujeres de base con deseos de ayudarlas y hacer colaboraciones que pusieran a su disposición los avances que ya había logrado el feminismo. Para ellas fue muy difícil comprender los motivos por los cuales, para estas otras mujeres, era igual de relevante hablar de una opción preferencial por los pobres, de los movimientos sociales y de la liberación de las mujeres.

Por mucho tiempo, las feministas históricas consideraron al feminismo popular como simples movimientos de mujeres que no llegaron a tener un impacto real en el feminismo, puesto que no se ocupaban de demandas complejas que fueran más allá de los proyectos sociales para las clases trabajadoras y explotadas. Al respecto, Gisela Espinosa ha criticado la posición que asumieron algunas feministas frente a estos movimientos enarbolados por luchas sindicales, urbanas, de tierra, laborales, etc., pues los subestimaron calificándolos como “conglomerados de mujeres movidas sólo por necesidades de subsistencia”.<sup>226</sup>

Algunas feministas históricas criticaron duramente a las mujeres que llegaron al feminismo a partir de una izquierda social y del catolicismo. Las feministas populares no se sumaron pasivamente a las agendas del feminismo, sino que resignificaron muchos de sus conceptos y crearon otros que les acomodaban más y entendían mejor. Este fue el caso de las mujeres de las CEB, quienes también se

---

<sup>225</sup> *María, Liberación*, 1992, p. 9.

<sup>226</sup> Espinosa, “Feminismo popular”, 2011.



encontraron en disputas cuando colaboraron con el feminismo civil, en este caso, el CIDHAL. Aunque éste era reconocido como una de las primeras organizaciones que se acercaron a las feministas populares, aún se reprodujeron diversas actitudes de infantilización en detrimento de estas mujeres, pues las colaboradoras del CIDHAL estuvieron siempre a la cabeza de numerosos proyectos, llevándolos por el camino que ellas consideraban relevante.<sup>227</sup> Cuando las mujeres de las CEB, principalmente, quisieron tomar las riendas de muchos proyectos e impregnarlos de sus propias preocupaciones se generaron tensiones importantes, lo que derivó en algunos rompimientos entre ellas, aunque siguió existiendo un acercamiento entre ambos lados.

En este mismo sentido, las mujeres de base también tenían ideas preconcebidas y estereotipadas del feminismo y las feministas, pues socialmente eran consideradas como “enemigas” de los hombres. Al respecto, Elvia López afirmó:

En este caminar con MARÍA descubro otra experiencia más en mi vida: el feminismo. Yo tenía una idea, pero era errónea, porque lo que yo sabía era que, las feministas no quieren nada con el hombre. Por eso, cuando se da la oportunidad de ir a Holanda a conocer a las feministas me quedo sorprendida: es otro sector de intelectuales, pero que están en lo mismo, dando muchas luchas, buscando los espacios para la mujer. Después, cuando se realiza el Encuentro Feminista en México veo con más claridad qué es el feminismo. Es aquí en México donde a mi parecer, nace el Feminismo Latinoamericano. Fue muy hermoso escuchar las demandas a una sola voz, clamando por JUSTICIA, IGUALDAD Y PAZ. El trabajo de MARÍA tiene tendencia feminista, con otro enfoque. Las mujeres populares debemos seguir abriendo espacio. Incluso para las indígenas, que son las más marginadas.<sup>228</sup>

En algunos casos, la conciencia de las mujeres de las CEB sobre si podían considerarse a ellas mismas feministas llegó hasta mucho tiempo después. Probablemente se dio hasta el momento en que hubo intercambios de experiencias con esas otras mujeres de las que querían desmarcarse. Fue así como, una vez asumida esa posición y para diferenciar sus discursos y acciones de mujeres de

---

<sup>227</sup> Entrevista a la laica Gabriela Videla, realizada por Mariana Gómez, 15 de octubre de 2021. En línea.

<sup>228</sup> *María, Liberación*, 1992, p. 42.

otra clase social, se comenzaron a asumir como feministas, pero de base o populares.

Como se puede ver, al menos en el caso de los núcleos feministas desde espacios católicos, como las CEB, existían relaciones entre las feministas históricas y populares. Esto permite derribar una de las falacias que más se han repetido en torno al feminismo popular, respecto a que ellas no conocían ni estaban relacionadas con otros feminismos. Gisela Espinosa afirmó que “varias feministas se engancharon paulatinamente al proceso popular, pero el grueso del feminismo histórico como tal, se conservó orgánica y políticamente separado de los emergentes movimientos de mujeres de sectores populares”.<sup>229</sup> Sin embargo, estos acercamientos fueron nodales en algunos espacios, y muestran préstamos ideológicos y conceptuales en ambos sentidos. Esto quiere decir que el feminismo histórico no fue impermeable del todo a las luchas y contribuciones que hicieron las feministas populares.

En este contexto, hubo un gran número de religiosas que, debido al trabajo que realizaban tanto en las CEB como en otros espacios católicos, conscientes de la necesidad de cubrir distintos temas que atañían a las mujeres y el desafío que esto implicaba, se acercaron a organizaciones y asociaciones feministas. Así fue como construyeron lazos de amistad con ellas y algunas participaron de lleno en espacios de lucha seculares.

Por ejemplo, la religiosa María Elena López participó en diversos grupos de las CEB en la colonia Guerrero y Cerro del Judío, en la Ciudad de México. Ella tenía comunicación con algunas feministas debido a los procesos de liberación que había descubierto en las CEB. En específico, recuerda la importancia que tuvo la colaboración que dio Itziar Lozano a algunos grupos de mujeres de las Comunidades Eclesiales. Itziar era parte del CIDHAL desde 1977 y desde allí se dedicó a elaborar propuestas de “organización comunitaria para la equidad de género y participó en la capacitación de las mujeres en liderazgo, salud reproductiva y ciudadanía”.<sup>230</sup> Acompañó a religiosas de distintas congregaciones y les proveía

---

<sup>229</sup> Espinosa, *Movimientos de mujeres*, 2009, p. 12.

<sup>230</sup> Velásquez, “Itziar Lozano, una feminista”, 2007.



de material enfocado en mujeres que tenían el objetivo de “ir tomando conciencia de las muchas dependencias”.<sup>231</sup>

Otro puente fundamental de acercamiento entre el feminismo popular y el histórico fueron los Encuentros Nacionales de Mujeres.<sup>232</sup> En estos eventos se dieron algunos contactos entre participantes con diferentes trayectorias, lo que puso en el mapa experiencias que estuvieron al alcance de mujeres con distintos perfiles. De hecho, estos acercamientos reavivaron a algunas secciones del feminismo histórico, mismas que creyeron que era necesario adscribir a su pensamiento la interseccionalidad. Al respecto también fue significativo lo que sucedió después del sismo de 1985, momento en que mujeres de distintos espacios se unieron para hacer frente a la necesidad de las más afectadas, lo que permitió un cese (si se quiere momentáneo) a las disputas entre unas y otras.

Quizá, ni el feminismo histórico ni el popular definen del todo la compleja trayectoria que algunas mujeres desarrollaron este momento, en el cual, había una gran diversidad de propuestas de lucha. Entender el largo camino que construyeron no borra la gran diversidad de feminismos que se desarrollaron en México, sino ayuda a comprender que al movimiento lo integraron mujeres de distintas clases sociales, entornos geográficos disímiles e ideologías también diversas.

#### *2.4. Del discurso a la estrategia: el cuerpo como espacio de resistencia*

A partir de todo este bagaje discursivo, las mujeres de las CEB comprendieron la forma en que estos factores repercutían en su vida, pero uno de los temas que cobró más importancia fue la forma de ver, cuidar y entender su cuerpo. Desde estos espacios se configuraron varias estrategias para que pudieran tener acceso a la salud, uno de los más importantes, el proyecto de las “médicas descalzas”. Ellas fueron esenciales para que las mujeres tuvieran la confianza de ser revisadas,

---

<sup>231</sup> Entrevista a la religiosa María Elena López, Compañía de María. Realizada por Mariana Gómez, 8 de febrero de 2022. En línea.

<sup>232</sup> Bartra, *Feminismo en México*, 2002, p. 30.



además de la posibilidad de curarse sin tener que gastar cantidades grandes de dinero, o acudir a hospitales que, en la mayoría de los casos, estaban muy lejos de sus domicilios. Estas “médicas” eran mujeres provenientes de contextos populares que aprendieron el uso de las hierbas y la medicina alternativa. Trataban las enfermedades comunes y canalizaban a las mujeres con enfermedades graves con los médicos.<sup>233</sup> Es en este contexto que cobra importancia la homeopatía, que fue una forma de acceder a la salud a precios que ellas podían pagar:

Con la homeopatía se trabaja en despertar la fuerza vital que nosotros tenemos en el cuerpo, y las defensas empiezan a trabajar. Nosotros decimos que el sistema inmunológico es una fuerza vital, y cada uno tiene esa fuerza. Y con lo que sabemos de Jesús, sabemos que el espíritu a veces sostiene más que la columna vertebral. Cuando tenemos un espíritu amplio, grande, que esté trabajando bien y estamos alegres, cualquier cosa nos hace vivir y vibrar: ¡esa es la fuerza vital! Lo primero que hay que decirles a los pacientes es: tú vales, tú eres la hija de Dios, a ti te ama y te quiere sana y salva.<sup>234</sup>

También, así fue como desde estos espacios se articularon los Encuentros de Salud Popular, que tenían como objetivo que las madres, campesinas y las amas de casa intercambiaran ideas y experiencias referente a hierbas medicinales y acupuntura.<sup>235</sup> Al mismo tiempo se crearon organismos no gubernamentales de alcance local o nacional, como la Promoción de Servicios de Salud y Educación Popular, A.C. (PRODUSSEP).<sup>236</sup> Quizá por primera vez en sus vidas, las mujeres comenzaron a conocer su propio cuerpo:

Lo que quieren es que la gente misma sepa cómo prevenir enfermedades y cómo curarse. Quieren que conozcamos nuestro cuerpo, que entendamos porque [sic] nos duele y qué hacer para estar sano. Que sepamos como curarnos con yerbas medicinales, medicinas de patente o de homeopatía, como preparar tés, tinturas, jarabes o capsulas [sic]. Que sepamos porqué usar una medicina sí y otra no.<sup>237</sup>

---

<sup>233</sup> *María, Liberación*, 1992, p. 136; Pérez, “Mujeres de comunidades”, 2010, pp. 190-191.

<sup>234</sup> Suárez, *Movimientos sociales y prácticas*, 2010, p. 17.

<sup>235</sup> “Salud popular”, *María, Liberación*, año 7, núm. 10, 1981.

<sup>236</sup> Pérez, “Mujeres de comunidades”, 2010, p. 191.

<sup>237</sup> “Encuentro Nacional de Salud Popular”, *María, Liberación*, año 8, núm. 11, 1982.



La salud de las mujeres y los niños fue uno de los frentes en los que pusieron especial atención, pues éste era el primer paso para la prevención de enfermedades, lo cual, también estaba relacionado con la alimentación. Se recomendaba a las mujeres que cocinaran la soja, por su alto contenido proteínico, sus precios económicos e, incluso, la facilidad para germinar la planta. Comenzaron a hablar de una nutrición balanceada y del tipo de alimentos que eran necesarios para tener una dieta sana.

En las revistas, las mujeres recibían consejos de alimentación, como recetas de alimentos preparados con soja y otros productos de la canasta básica, así como advertencias sobre el consumo de los productos chatarra, como cervezas, refrescos y productos enlatados. También se trataban consejos para las madres, sobre lactancia y cuidados a las infancias.

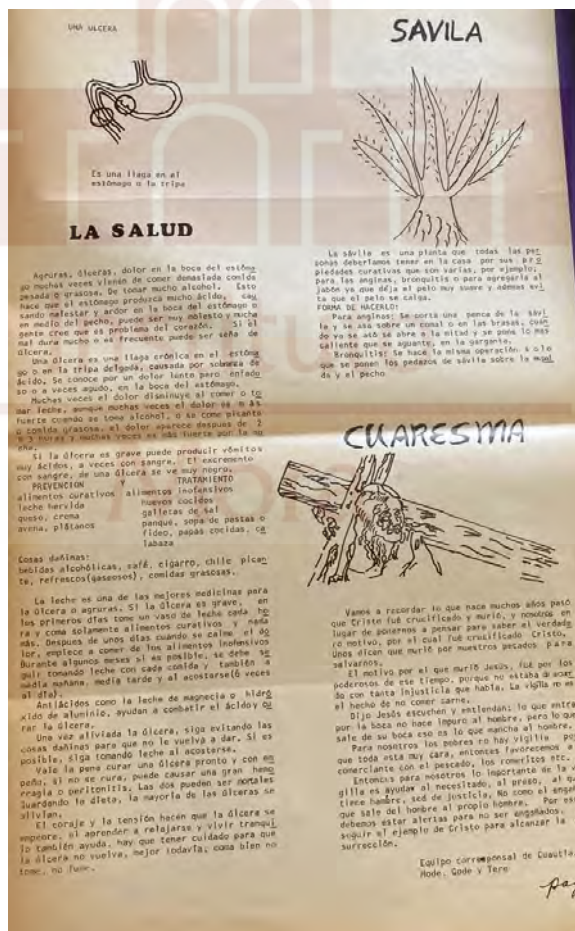


Imagen 6  
Consejos de salud y alimentación en el periódico "María"<sup>238</sup>

<sup>238</sup> María, Liberación del Pueblo, núm. 3, año 9, marzo 1984, p. 7.



El discurso que articularon a partir de la salud, la alimentación y el cuerpo sirve para derribar uno de los estereotipos más extendidos, respecto a que los movimientos de mujeres en las CEB no adscribieron a su agenda temas como el aborto y los métodos de planificación familiar. Si bien es cierto que no se puede hablar de una generalización respecto a la opinión que tenían las católicas frente al tema, tampoco se puede negar que en algunos grupos se dio un apoyo total y abierto a lo que ellas llamaban la “maternidad voluntaria”.

En la revista “María, Liberación del Pueblo”, existen discusiones varias en torno a estos dos temas. En un número publicado en el año de 1980, las escritoras de la revista dan muestra de una opinión articulada y determinante sobre el aborto:

Nosotras decimos: EL ABORTO ES UNA REALIDAD EN MEXICO. LO PRACTICAN 800 MIL MUJERES CADA AÑO. 25 MIL MUEREN A CAUSA DE LA FALTA DE HIGIENE Y CONDICIONES MATERIALES DEL ABORTO CLANDESTINO.

A pesar de todas las restricciones morales, religiosas, legales que se oponen al aborto este seguirá siendo practicado por miles de mujeres, no por gusto, sino como último recurso, desesperado, pues las condiciones sociales no le permiten traer al mundo otro hijo. Es una decisión que ha hecho en su conciencia. (...)

Que el aborto deje de ser penado por la ley y que las mujeres que tengan que recurrir a él tengan las condiciones sanitarias adecuadas y en forma gratuita es lo mínimo que la sociedad puede hacer para enfrentar este grave problema social. Las mujeres debemos luchar unidas a las organizaciones populares, para que cambien las estructuras injustas que lo provocan. Debemos exigir educación sexual científica en las escuelas y prepararnos para poder orientar a nuestros hijos.<sup>239</sup>

Las escritoras de este artículo identificaban algunos aspectos sociales, económicos y culturales que llevaban a las mujeres a provocarse un aborto. Las causas más comunes eran la falta de empleo de los esposos, los bajos salarios, las familias ya muy numerosas y las malas condiciones en sus viviendas. Además, resaltaron la irresponsabilidad de los hombres al abandonar a sus mujeres embarazadas, lo que provocaba un rechazo de parte de la sociedad hacia ella. Denunciaban la falsedad de la sociedad que acusaba a las mujeres de asesinar a sus hijos: “Esa misma sociedad no considera asesinato ni atentado contra la vida la muerte de miles de

---

<sup>239</sup> “¿Aborto sí, aborto no?”, *María, Liberación*, año 5, núm. 6, 1980.



niños pobres por desnutrición y enfermedad. Tampoco condena a los que provocan esta situación, pero sí condena duramente a la madre pobre que aborta”.<sup>240</sup>



Imagen 7

Caricaturas y artículos en “María” en torno a la maternidad voluntaria<sup>241</sup>

En este contexto, el aborto se veía como la última opción de las mujeres. Era necesario empezar por una educación sexual orientada en ellas y sus necesidades. Sólo a partir de ésta habría cambios sustanciales que permitieran el acceso a distintos métodos anticonceptivos, aunque también reconocían que la mayor parte de los hombres no estaba de acuerdo con éstos. Por ejemplo, hablaban del uso de la inyección Depo-Provera que, para ese momento, era uno de los métodos más socorridos. Aunque su uso había sido ya prohibido en Estados Unidos, en los países latinoamericanos seguía siendo muy común, no era cara y, además, los esposos no se daban cuenta que la mujer había utilizado un método de planificación familiar, por lo cual, no les podían prohibir su uso. Las escritoras del artículo daban por

<sup>240</sup> *Idem.*

<sup>241</sup> *María, Liberación del Pueblo*, año 5, núm. 6, 1980.



entendido que el uso de estos métodos era no solamente deseable, sino necesario. Pero existían ciertas problemáticas al respecto:

El Depo-Provera es un anticonceptivo que existe ya desde hace veinte años. Una sola inyección basta para provocar una esterilidad que dura por lo menos tres meses. La inyección está fabricada por la Up Hohn Company en los Estados Unidos, pero por allá su uso como anticonceptivo fue prohibido. (...) El Depo-Provera es altamente cancerígeno, ósea puede causar cáncer del seno y del útero. Además puede provocar perturbaciones de las reglas, de tal grado que un periódico médico norteamericano las ha calificado de “caos menstrual”.<sup>242</sup>

Esta cita muestra dos cuestiones específicas en torno al tema. Primero, que las mujeres de base hablaban ya con bastante naturalidad de éstos, lo que demuestra que su uso era ya regular. Segundo, el tema del control de la natalidad era un eje vital de su pensamiento que, en sus propias palabras, significaba “espaciar a los hijos” y “cuidarse de no tener tantos niños”.

En 1968 y contrario a los aires de cambio que circulaban con motivo de la clausura del Concilio Vaticano II, Pablo VI publicó la encíclica *Humanae Vitae*, que rechazaba el uso de métodos anticonceptivos y de planeación familiar.<sup>243</sup> Frente a este documento que representó la voz de la jerarquía de la institución católica, las mujeres de las CEB asumieron y construyeron un discurso propio. Es propio frente al que existe, por un lado, al interior de la Iglesia católica, que había prohibido el uso de cualquier método anticonceptivo y, por el otro, del discurso del feminismo histórico, que apoyaba abiertamente el uso de estos métodos pero que no criticó la forma en que las mujeres de otros estratos sociales podían acceder a ellos.

En el contexto de lo que los historiadores han llamado una contraofensiva derechista a finales de la década de los setenta, estas mujeres de base se pronunciaban abiertamente a favor del uso de métodos anticonceptivos, aunque también criticaban sus altos costos y lo dañinos que eran para su salud. Para hacer frente a esto, se encargaron de informar sobre qué era y lo que les hacían a sus

---

<sup>242</sup> “Anticonseptivos [sic]”, *María, Liberación*, año 8, núm. 6, 1982.

<sup>243</sup> Esta encíclica publicada por el papa Pablo VI prohibía a los católicos el uso de métodos anticonceptivos y de cualquier otra forma de control de la natalidad. Hasta la actualidad, dichas ideas en torno a la sexualidad han cambiado muy poco en el discurso hegemónico de la institución católica.



cuerpos. También se apoyaban en la herbolaria y en la medicina homeopática para prevenir embarazos.

Así pues, temas en torno al cuerpo, la sexualidad y los métodos de planificación familiar dejaron de ser temas tabúes, pues era necesario comprender la naturaleza de la explotación de las mujeres en el hogar y, uno de los motivos más importantes, era ese modelo de femineidad y maternidad que la sociedad les exigía. Así pues, eran las condiciones sociales, políticas y económicas las que no permitían a las mujeres ser dueñas de sus propios cuerpos. Esto debía cambiar.

### *2.5. Las redes de las católicas en las CEB*

Desde finales de la década de los setenta, las mujeres de las CEB habían construido fuertes lazos de lucha con movimientos obreros, de tierras, femeninos y feministas, con los cuales se identificaban porque eran movimientos populares. Como lo mencioné anteriormente, para ellas, la lucha debía darse en más de un plano, pues todos esos frentes eran no solo necesarios, sino justos. La identificación de esta triple opresión (clase, etnia y género) permite comprender por qué, a partir del análisis de su propia realidad, la lucha de las mujeres no estaba dirigida únicamente a terminar con el “machismo”. Esta interseccionalidad será la base de su discurso, pero también de la forma en que construyeron sus redes de apoyo:

Una revisión más cuidadosa muestra que los movimientos de mujeres surgieron en el seno de los movimientos populares y abrevaron, para bien y para mal pero previamente, de los discursos de la izquierda, y que el chispazo que desató su organización y lucha “como mujeres”, fue un cuestionamiento de sus relaciones genéricas en distintos espacios: la casa y la familia, el centro de trabajo, la comunidad rural o urbana y las organizaciones sindicales, campesinas y vecinales.<sup>244</sup>

---

<sup>244</sup> Espinosa, *Cuatro vertientes del feminismo*, 2009, p. 94.



Fue así como las CEB tuvieron vínculos con otras luchas, espacios y organizaciones que nacieron fuera de los contextos católicos. Pero, también, desde su seno, se comenzaron a crear movimientos y asociaciones que, en algunos casos, llegaron a tener una presencia más allá de México. La importancia de todas estas redes de colaboración no discurre únicamente en el desarrollo de una colaboración feminista, sino también en el impulso de activismos de mujeres que, en algunos casos, lograron emprender acciones específicas para terminar con las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres, dentro y fuera de la Iglesia.

Las personas que integraban a las CEB, ya fueran laicos, sacerdotes o religiosas, regularmente se encontraban luchando en más de un colectivo. Por ello, más que afirmar que las CEB se acercaron a estos movimientos, se entiende que las ideas germinaban por igual en éstos y en los espacios católicos. Uno de los frentes de lucha más importantes fue la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (CONAMUP). Ésta comenzó a tener una gran importancia para las mujeres a partir de que se realizaron los Encuentros de Mujeres de la CONAMUP en 1983. La Coordinadora llegó a ser tan grande que tenía presencia en muchos estados, como Tijuana, Chihuahua, Zacatecas, Durango, Torreón, Nayarit, Guanajuato, Estado de México, el entonces Distrito Federal y sus colonias periféricas.<sup>245</sup>

Las vinculaciones entre la CONAMUP y otros organismos de lucha fue posible debido a que tenían una génesis común que se expresaba en la idea de “partir de las masas, para regresar a las masas”:

Al darle respuesta se hizo evidente que los tres movimientos en la ciudad de México (la Unión de Colonias Populares), Monterrey (el Frente Popular Tierra y Libertad) y Durango (Comité de Defensa Popular) tenían sus orígenes comunes en organizaciones políticas clandestinas que germinaron después de la derrota del movimiento estudiantil de 1968 y que instrumentaron principios maoístas.<sup>246</sup>

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>246</sup> Bennett “Orígenes del Movimiento Urbano”, 1993, p. 89.



Las mujeres que participaban en la CONAMUP lograron construir un espacio para hacer realidad sus luchas con respecto a las condiciones materiales en las que se encontraban sus colonias y viviendas:

Las colonas entrelazaron el análisis de las condiciones de vida de los barrios populares con los problemas específicos que enfrentaban como amas de casa pobres y urbanas. Cayeron en la cuenta de que, aun cuando la regularización de la tenencia del suelo urbano —demanda central del MUP— era relevante e irrenunciable; otras demandas del movimiento eran especialmente importantes para ellas: la instalación de redes de agua potable y electricidad, el establecimiento de escuelas, mercados, áreas recreativas para niños y centros de salud, pues sin esos servicios sus jornadas domésticas eran más difíciles e interminables, lo que les impedía cualquier otra actividad, fuera recreativa, laboral, educativa o política.<sup>247</sup>

Pronto tomaron consciencia de la importancia de su movimiento, pues si ellas no luchaban por terminar con las múltiples formas de dominación que vivían (aún dentro de los movimientos sociales), nadie lo haría por ellas. Ellas deseaban demostrar que la lucha por la mujer no dividía a las organizaciones, sino que las fortalecía y complejizaba, aunque muchos dirigentes hombres no lo vieron de esta forma. Era urgente que las mujeres tomaran puestos de dirección, sobre todo dentro de las Cooperativas y Uniones, pues seguían siendo excluidas de la toma de decisiones.

Las religiosas tenían múltiples formas de apoyar y participar en la CONAMUP. Yolanda Tello, laica que asistía a los grupos eclesiales de la Parroquia de Nuestra Señora de los Ángeles en la colonia Guerrero —y que también era parte de algunas organizaciones vecinales y obreras— afirma que en estos espacios las religiosas eran vistas como compañeras de lucha:

Yo las veía así como en el rollo más integrador de la cuestión de apoyar a las mismas mujeres dándole clases a los niños. Llevándoles algo, que si necesitaban comida, o necesitaban ropa, que luego a veces no se atrevían a decir, pero que ellas sabían muy bien. Era una cuestión de muy iguales, no era una cuestión de son las monjas, no. Era muy integrador, porque te digo que éramos una colonia difícil, donde no tan fácilmente te dejas convencer. Pero ellas aprendieron mucho a integrarse en la vida más cotidiana,

---

<sup>247</sup> Espinosa, *Cuatro vertientes del feminismo*, 2009, p. 121.



ayudarnos, estar en los centros de salud, había un hospitalito que aquí teníamos y ellas nos ayudaban a eso.<sup>248</sup>

En estos contextos, también había religiosas que participaban en las marchas promovidas por el Movimiento Urbano Popular (MUP). Por ejemplo, las Hermanas del Servicio Social, Ymelda Tijerina y Leonor Aída Concha. De hecho, Ymelda también había sido fundadora de otro frente importante a partir de 1979, el Frente Pro-Defensa de los Derechos Humanos, Garantías Individuales y Libertades Democráticas. Éste tuvo una gran importancia en algunas zonas, como Morelos, y participaron en su creación las Hermanas del Servicio Social, las Hermanas Auxiliadoras, el periódico “María, Liberación del Pueblo”, el CIDHAL, entre otras organizaciones estudiantiles, sindicales y políticas.<sup>249</sup> Tenía el objetivo de buscar una concientización sobre la importancia de la formación política en la población y, también, demostrar la necesidad que había de cambios trascendentales en la política del país.

Otras organizaciones importantes para las mujeres de las CEB fueron la Unión de Solicitantes y Colonos de la Vivienda Popular (USCOVI), la Unión de Colonias Populares, la Unión de Trabajadores del Campo, el Frente Nacional contra la Represión de Rosario Ibarra de Piedra, entre otros más.<sup>250</sup>

La lucha se daba en distintos frentes, pero todos se consideraban parte de comunidades con la necesidad de cambios. En este contexto, el tejido social que habían construido algunos espacios eclesiales de base seguía siendo esencial. Al respecto, Yolanda Tello afirma:

Nosotros tuvimos el acompañamiento desde el inicio de nuestra gestión, en los setenta y tantos, el acompañamiento de los jesuitas de la parroquia de Los Ángeles. (...) Ellos estaban aquí, haciendo trabajo con la comunidad y nosotros involucrándonos en hacer las asambleas. (...) En la parroquia de Los Ángeles, que era, de vez en cuando, El Angelito, que era un panfleto, pero era más en la lucha cotidiana en donde decías tú, esto es realmente la

---

<sup>248</sup> Entrevista a la laica Yolanda Tello, realizada por Mariana Gómez, 10 de noviembre de 2021. En línea.

<sup>249</sup> “Ymelda Tijerina, México, Encuentro-taller. Caminando sobre sus huellas luminosas. Semblanzas de Vidas. Ymelda Tijerina Tristayn”, México, s/f, en Biblioteca Guillermo Bonfil Batalla, Fondo Reservado Cencos, serie Ensayos y Artículos, caja 18.2, expediente 6.

<sup>250</sup> Entrevista a la laica Yolanda Tello, realizada por Mariana Gómez, 10 de noviembre de 2021. En línea.

fe cristiana, la fe en Jesucristo, es alguien que dio su vida, era un guerrero, y nosotras éramos unas guerreras en nuestros espacios, (...) era una forma de ser Iglesia, una Iglesia y una fe muy cercana a la gente, en directo.<sup>251</sup>

Estas confluencias entre las organizaciones civiles, la fe y los movimientos por la liberación formaron discursos varios en torno al concepto de “mujer”. Ellas hablaron, desde sus propias trincheras, del contexto que complicaba, pluralizaba y particularizaba a las mujeres.<sup>252</sup> Si sus marcos intelectuales se hubieran movido únicamente en la crítica a la discriminación de género que vivían, quizá no hubiesen existido las redes y conexiones con luchas políticas y movimientos sociales tan amplios.

Las redes que se construyeron en este momento fueron tantas que es difícil diferenciarlas unas de otras. Sobre todo, aquéllas en las que había una mayor participación femenina, puesto que sus discursos se permeaban de las distintas experiencias de todos estos movimientos. Para finales de la década de los ochenta, se fundaron dos espacios que nacieron de los grupos de mujeres de las CEB: las Comunidades Insertas en Medios Populares (CRIMPO) y los Encuentros de las Mujeres del Sureste.

CRIMPO buscaba hacer realidad las ideas en torno a la liberación del oprimido y la opción preferencial por los pobres. Si bien es difícil definir del todo cuál fue su origen, las fuentes oficiales afirman que nació durante la VIII Asamblea de la CLAR en 1984.<sup>253</sup> Sin embargo, hay que tomar en cuenta que, para que un proyecto de esa naturaleza llegara a las reuniones de la CLAR, debía ya tener cierto impacto en la vida religiosa de América Latina.

Así pues, CRIMPO nació de la necesidad de contar con un espacio de organización que analizara los cambios que la vida religiosa estaba viviendo. No solamente en el camino de la renovación de sus estructuras congregacionales, sino en el cuestionamiento que se comenzaba a articular respecto a las relaciones construidas con el mundo religioso, social y político. En ésta participaron religiosas

---

<sup>251</sup> *Idem.*

<sup>252</sup> Marcos, “Descolonizando el feminismo”, 2018, p. 55.

<sup>253</sup> Pineda, “Mujeres y vida religiosa”, 2018, p. 53.





y religiosos que se habían mudado a lugares rurales apartados, en donde existían carencias de muchos tipos.

Según datos de la CIRM, para el año de 1970 habían alrededor de 21 mil religiosas en México, de las cuales, alrededor del 4.2% trabajaban en campos de misión varios. Es decir, que para inicios de la década de los 70 había alrededor de 500 religiosas que trabajaban en misiones, comunidades de inserción y otros espacios católicos.<sup>254</sup>

Si bien es difícil estimar qué porcentaje de religiosas y religiosos acudían a las reuniones, se sabía que ellas tenían un papel trascendental en CRIMPO. Su participación fue fundamental sobre todo en los equipos misioneros, encargados de buscar espacios para la inserción, así como entablar los lazos con los habitantes en las localidades. Fue así como se llegaron a organizar los Encuentros de Mujeres de Organizaciones Populares,<sup>255</sup> que estuvieron enfocados en los desafíos de la vida religiosa femenina inserta en los medios populares.

Las religiosas comenzaron a dar respuestas creativas y comprometidas en sus trabajos pastorales que, muchas veces, incluso sorprendían a sacerdotes y religiosos. CRIMPO funcionaba en redes regionales, nacionales y transnacionales, cuya forma de organización fue retomada desde la CLAR.<sup>256</sup> Esta red fue fundamental para la colaboración entre congregaciones, lo cual, dio pie también a un trabajo en conjunto de mujeres:

En CRIMPO tú te encontrabas a muchísimas congregaciones, todas juntas, todas revueltas, pensando juntas, luchando juntas, viendo cómo le hacíamos, se dio una comunidad muy grande entre hermanas de diferentes congregaciones, se rompió mucho ese capillismo, de estar defendiendo su iglesita. Porque lo que teníamos que defender era una iglesiota, una misión que además era peligrosa, porque en los años setentas y ochentas, fue entrar en el movimiento tan fuerte de América Latina de las dictaduras militares, la presencia fuertísima de Estados Unidos, hacen que todo lo cristiano fuera subversivo porque decía, “olvidó a los poderosos y enalteció a los

---

<sup>254</sup> “Las religiosas misioneras y su posición en nuestra patria como agentes de cambio”, *Signo del Reino de Dios*, año 4, núm. 12, p. 36.

<sup>255</sup> Pineda, “Mujeres y vida religiosa”, 2018, p. 50.

<sup>256</sup> Pineda, “Mujeres y vida religiosa”, 2018, p. 55.

hombres”.<sup>257</sup>

Si bien se puede reconocer a CRIMPO más como un espacio de activismo religioso que un espacio feminista, las experiencias que surgieron desde su seno fueron esenciales para las mujeres, pues desde allí construyeron prácticas renovadas con cierta autodeterminación e independencia respecto a la estructura jerárquica de la institución.

Otro ejemplo de redes creadas desde las CEB fueron los Encuentros de Mujeres del Sureste. En 1980 se dio el Primer Encuentro, en el cual se reunieron campesinas, obreras y mujeres de base. Estas reuniones se realizaron por catorce años consecutivos y fueron animadas desde los distintos grupos de mujeres:

Después empezamos a hacer encuentros regionales de mujeres, únicamente de mujeres, en el sureste. Yo participé en varios encuentros en donde nos juntábamos mujeres de Chiapas, mujeres de Veracruz, mujeres de Tabasco, mujeres de Oaxaca, y que intentamos hacer un tipo de convivencia en donde se expresara la cultura, donde se expresara sus sentimientos, sus necesidades, donde convivieran ellas y también donde descubrieran su rol como líderes, como profetas, como acompañantes, como animadoras. (...) Lo que era bonito era que todo eso se va dando en un contexto de “esto es cristiano”.<sup>258</sup>

Esta organización da cuenta de una autoidentificación que traspasó los espacios locales y llegó a tener cierta relevancia a nivel regional. Los Encuentros de Mujeres del Sureste tuvieron un desarrollo más allá de las dificultades y lecturas de colonias o pueblos específicos, para situarse en problemáticas sociales de género. Además, uno de sus carices es precisamente la vinculación que tuvieron con otros organismos eclesiales. De éstos germinará la Red de Mujeres del Sureste,<sup>259</sup> que tendrá contactos con algunos movimientos de liberación de las mujeres.

Hubo varios sacerdotes involucrados en la realización de estos Encuentros.<sup>260</sup> Es importante resaltar este hecho puesto que permite ver que, si bien había un interés por parte de las mujeres para reunirse y organizarse, la típica

---

<sup>257</sup> Entrevista a la religiosa María de los Dolores Palencia, Hermana de San José de Lyon. Realizada por Mariana Gómez, 21 de octubre de 2021. En línea.

<sup>258</sup> *Idem*.

<sup>259</sup> Pineda, “Mujeres y vida religiosa”, 2018, p. 285.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 206.



estructura eclesial de tutela masculina siguió funcionando en algunas zonas. Esto no quiere decir que no hubiese un desarrollo de las mujeres, así como iniciativas de parte de ellas para realizarlos, pero sí que, de alguna u otra forma, aún prevalecían ciertas estructuras de subordinación.

Estas reuniones contaron con apoyos fuera de las estructuras eclesiales. Por ejemplo, fue fundamental el apoyo que les dio la organización Mujeres para el Diálogo, que creaban talleres distintos de concientización: “Sobresalen los talleres de autoestima, donde nos realizaba mucho nuestro valor como mujer ... que el hecho de ser mujer uno ya sabe que es para la cocina y las decisiones las toma el varón... pero nos fuimos dando cuenta que debíamos ganar ese espacio fuera de la cocina”.<sup>261</sup> Mary Carmen Montes, colaboradora de esta organización, afirmó que lo que ellas veían cuando iban a algunos de los Encuentros era que la dirección de los jesuitas en algunas zonas, como en Otepan, Veracruz, era profundamente patriarcal, “lo cual había repercutido notablemente en el desarrollo de las actividades políticas de las mujeres”.<sup>262</sup>

De esta forma, las CEB y los Encuentros fueron esenciales en lugares como Veracruz, para que se iniciara la concientización política dirigida a las mujeres. Por ejemplo, el Comité de Defensa Popular del municipio de Zaragoza contó con un apoyo esencial de parte de estas mujeres, quienes no solamente dieron talleres sobre participación política, sino que también sostuvieron económicamente al Comité.<sup>263</sup>

A finales de la década de los ochenta, muchas de las mujeres que habían sido parte activa de estos Encuentros también se relacionaron con la Coordinadora de Mujeres Campesinas e Indígenas del Sureste, sobre todo aquéllas que provenían de algunas zonas rurales de Chiapas. Estos Encuentros fueron parte también del contexto que dio pie para que en 1987 se comenzara a configurar la futura Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) en San Cristóbal de las Casas.

---

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 205.



Éste fue uno de los pocos espacios para mujeres dentro de la Iglesia que logró sobrevivir a la década de los noventa.<sup>264</sup>

Si bien muchas de estas redes terminaron por vincularse con algunas ideologías y partidos políticos, aún hacen falta investigaciones que permitan comprender cuáles fueron los vínculos de las mujeres de las CEB con partidos y proyectos políticos diversos en México, los grupos de mujeres tuvieron mayor vinculación con sindicatos y organizaciones civiles, más que con partidos políticos específicos. Para ellas, como mujeres, lo político alcanzaba varios aspectos de la vida diaria, “lo personal era político”. Como ciudadanas, buscaban la forma de llevar sus existencias a un plano en donde pudieran hacerlas realidad.

### *Conclusiones del capítulo*

A partir de la década de los noventa, hubo dos formas distintas de contrarrestar a las CEB. Una, fue la apropiación que las estructuras jerárquicas de la institución comenzaron a ejercer en ellas, sobre todo en algunos países, como fue el caso de Colombia.<sup>265</sup> Tenían el objetivo de ceñirlas al poder eclesial y así controlarlas fácilmente. Muchas de éstas sucumbieron ante tales cambios, pues perdieron sus objetivos primordiales. A partir de ese momento, el nombre de las CEB fue relacionado con espacios controlados que nada tenían que ver con la forma en que se habían desarrollado a partir de los años sesenta. En México se impuso una salida distinta a la primera, al nombrar obispos con visiones más tradicionalistas que lograron apaciguar a muchas de las zonas de gran efervescencia católica y desarticular estos grupos, como pasó en Morelos.

Como se puede ver, la dinámica en la cual se desarrollaron las CEB permitió la participación de laicos y personas de vida consagrada por igual. Quizá en un plano más teórico que real, el objetivo de estas comunidades era dejar atrás las

---

<sup>264</sup> Santana, “El empoderamiento de las mujeres”, 2006, p. 80.

<sup>265</sup> Testimonio de Olga Lucía Álvarez Benjumea. Videoconferencia “Mujeres en CEBs: compromiso y trabajo que libera”, de *Teología Feminista*, 18 de febrero 2021.

prácticas de subordinación que tenían las religiosas y los laicos frente a los sacerdotes. Si bien no se puede afirmar que se hayan extinguido del todo, es cierto que las CEB fungieron como espacios detonantes para la cohesión de mujeres, que dieron pie a la renovación del activismo que se venía desarrollando en México desde la década de los treinta.

Fue en estos espacios que las religiosas y laicas comenzaron a convivir por primera vez. Al respecto fue esencial la oportunidad que proveían las CEB, pero también las comunidades de inserción que movilizaron a las religiosas a entornos más allá de sus conventos y casas congregacionales, para “responder al grito de los pobres”.<sup>266</sup> En las CEB las creyentes podían juntarse y pensar sobre su fe.

La experiencia de vida de las pobres y marginadas construyó un discurso propio e integral que no fue un espejo del feminismo histórico. Por un lado, ellas se identificaban como mujeres de base, pobres y explotadas, frente a las “feministas académicas”. Fue en esta diferenciación que las católicas feministas que participaron en las CEB encontraron un camino de lucha con sus vecinas y conocidas, que combatían desde los movimientos populares.

Estas mujeres vivieron un verdadero cambio en sus vidas, pues pasaron de encontrar nuevas formas de utilizar su tiempo, hasta cobrar una consciencia sobre la carga que significaba el trabajo doméstico, así como lo injusto que fuera siempre relacionado a lo femenino. Su compromiso y activismo las muestra como mujeres que fueron ganando poder y que alzaron la voz con más fuerza cada vez. En este caso, fueron feministas cuya militancia se trató de un tema de necesidad y no solo de convencimiento.<sup>267</sup>

El feminismo histórico ha definido a los movimientos de mujeres populares como conglomerados pasivos y espontáneos que solamente actuaban en la inmediatez de los movimientos, sin ninguna consciencia hacia el futuro. El caso de las mujeres de las CEB sirve para demostrar que sus historias son más complejas de lo que se suele pensar. Los movimientos de mujeres al interior de la Iglesia

---

<sup>266</sup> Archivo Histórico de las MESST, “Anexo de la Comisión de Pastoral Parroquial (1972-1984)”, México, p. 11.

<sup>267</sup> Ana Lau Jaivén cita a Martha Lamas para demostrar cómo muchas feministas de los 70 no llegaron a ella por una cuestión de necesidad o de buscar un verdadero cambio en el paradigma de sus vidas. Bartra, *Feminismo en México*, 2002, p. 20.





católica tuvieron un impacto significativo en sus vidas, pues les permitió aprender a leer y escribir, a cuidar su salud y conocer su cuerpo y a percibirse como ciudadanas con derechos.

En el caso de las activistas y feministas católicas, espacios religiosos como las CEB les ayudaron a reinterpretar y resignificar lo que era el feminismo. Esta es una particularidad de las mujeres de estas décadas, la crítica al concepto hegemónico de feminismo. Desafiaron el estereotipo de las feministas o, al menos, contribuyeron a la construcción de una idea más compleja sobre las múltiples formas de luchar.

Como se demostró, si bien existieron zonas y grupos que lograron tener un discurso propio y desarrollar acciones encaminadas a la emancipación de las mujeres, tampoco se puede afirmar que fue una característica común de todas las CEB en México. Si bien se realizaban encuentros anuales de los participantes de las Comunidades y en algunos de ellos se llegó a abordar la importancia que tenían las mujeres para la Iglesia, no se creó un discurso unificado ni tampoco una organización cuyo único fin fuera la emancipación de las mujeres en la Iglesia. De hecho, el poder que llegaron a tener estos grupos de mujeres residió en el apoyo que éstos daban a otro tipo de movimientos y organizaciones, como se demostró en la última sección de este capítulo. Por ello, sostengo que si bien esenciales, no se puede afirmar que en éstas se desarrollara un único y articulado feminismo católico. Es en este paradigma que considero a las CEB como un núcleo fundamental para las católicas que, además, eran feministas.

## Capítulo 3

### Las comunidades de inserción y el feminismo de las religiosas

Este capítulo aborda la importancia que tuvo el activismo de las religiosas en la Iglesia católica mexicana en los años setenta y ochenta. Si bien es cierto que tanto en las Comunidades Eclesiales de Base, las parroquias de barrio y en los proyectos de inserción las laicas tuvieron una importante participación, las religiosas también fueron parte nodal en el desarrollo de una incipiente consciencia feminista. Ésta, si bien nació a la par de las laicas, para las religiosas tuvo implicaciones particulares que tenían que ver con su estatus en la Iglesia católica.

En primer lugar, se abordan algunos cambios en los campos de teología, pastoral, misión y derecho canónico que permitieron una reinención de parte de los institutos de vida consagrada, sobre todo enmarcados en el contexto del Concilio Vaticano II (CVII). Es importante aclarar que se entiende al Concilio no como el evento de la Iglesia que marcó un antes y un después en las vivencias sobre lo religioso, sino, más bien, como una de las puertas que se abrieron para que las y los religiosos pudieran encontrar un apoyo a las lecturas, ideas y acciones que ya se venían trazando desde finales de la década de los cincuenta.

Después, se desarrollan algunas líneas particulares que permiten entender las redes que las religiosas construyeron no solamente en el contexto mexicano, sino en el latinoamericano. Las tres instituciones fundamentales que lograron contactar y conectar a las religiosas fueron la Unión Internacional de Superiores Generales (UISG), la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) y la Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México (CIRM). Éstos constituyeron espacios de renovación que buscaban construir un mundo menos desigual, así como hacer realidad el compromiso social de la opción preferencial por los pobres. Aunque estos organismos ya existían antes del CVII, fue durante el periodo posconciliar inmediato que se comienzan a configurar redes de apoyo que serán fecundas para este momento.

En la última sección del capítulo se analiza el caso de las comunidades de inserción en el que participaron las religiosas, para demostrar los cambios y presencias renovadas que éstas permitieron. En este contexto, las religiosas tuvieron vivencias que las llevaron a complejizar los conceptos e ideas que utilizaban diariamente. En estos espacios, ellas desarrollaron un gran activismo que las puso en el centro de las problemáticas sociales, económicas, políticas y culturales más apremiantes. Este desafío las llevó a vivir momentos de tensión que tuvieron desenlaces muy diversos a corto tiempo, pero que definitivamente impactaron en el desarrollo de una consciencia feminista que tuvo la particularidad de darse en espacios religiosos.



### 3.1. Los aires de cambio para las congregaciones religiosas en América Latina

El Concilio Vaticano II fue un gran suceso en la historia reciente de la Iglesia católica. Para Massimo Faggioli, “tanto en sus documentos como en su carácter de acontecimiento, el Vaticano II constituye la expresión de un conjunto de 'ideas' y de 'culturas' católicas en un determinado momento de la historia de la Iglesia, incluyendo ideas y culturas de carácter político”.<sup>268</sup> Algunos lo han catalogado como la “última reunión de los obispos de la Iglesia mundial”<sup>269</sup>, para otros el CVII debe ser entendido más a partir de su puesta en práctica que de las sesiones mismas, pues es cuando entró en contacto con el resto de los católicos.

Fue convocado por el papa Juan XXIII el 25 de enero de 1959 y se llevó a cabo en un total de cuatro sesiones, las cuales iniciaron formalmente en 1962. El papa Pablo VI realizó la misa de clausura el 8 de diciembre de 1965. Contó con una amplia participación de los obispos del mundo pues, de hecho, ese era uno de los deseos primordiales desde su convocatoria: que los cinco continentes tuvieran una verdadera representación. De esta forma, la comisión de obispos más numerosa fue la de Europa, con 36%, seguido por América con 34%, Asia y Oceanía con un 20% y, por último, África, con un 10%.<sup>270</sup>

Lo que distinguió a este Concilio de otros, y que lo llevó a ser considerado como uno de los eventos históricos más importantes del siglo XX, fue que su convocatoria no se basó en la necesidad de combatir o prohibir algo por parte de la institución católica, sino que se caracterizó por un ánimo de reconciliación y apertura al mundo.<sup>271</sup> Éste fue un cambio de actitud trascendental en la Iglesia, pues pasó de una práctica de posesión absoluta de la verdad a situarse como una Iglesia viviente y parte de un mundo en constante transformación.

Sus implicaciones, discursos e inercias aún siguen llamando la atención de un sinnúmero de investigaciones pues, en una institución tan plural, es claro que su impacto debe estudiarse a partir de la riqueza de sus particularidades. En la

---

<sup>268</sup> Faggioli, *La onda larga del Vaticano*, 2017, p. 91.

<sup>269</sup> O'Malley, *What happened at Vatican*, 2008, p. 23. La traducción es mía.

<sup>270</sup> *Idem*.

<sup>271</sup> Mora, “Concilio y disidencia. Antonio”, 2014, pp. 149-150.



actualidad, existe ya una historiografía sobre sus documentos y sesiones, así como de la actitud que los papas y obispos tuvieron frente a éstos. Esta abundancia de información parte del interés que tuvieron Juan XXIII y Pablo VI por guardar toda la documentación que se generó, lo que creó un robusto *corpus* documental al alcance de los investigadores.<sup>272</sup> Además, también existen un gran número de disertaciones que han sido escritas por los participantes del mismo Concilio, que han constituido las memorias más importantes de este evento. Sin embargo, una brecha que apenas se ha ido abriendo durante la última década es la historiografía que se ha encargado de estudiar al Concilio como un “acontecimiento histórico”.<sup>273</sup> Esto ha permitido poner a discusión algunas narrativas que han afirmado que fue un hecho paradigmático y sin precedentes que dio paso a una Iglesia completamente renovada.

No se debe considerar al CVII como la única fuente de inspiración para los cambios que ha tenido el catolicismo en los últimos cien años, pues eso nos llevaría a creer que son los círculos hegemónicos de la institución los únicos que pueden lograr cambios al interior de ésta. Esta visión impediría reparar en la complejidad de las iglesias del mundo, así como de los católicos y su contexto político, social, económico y cultural. Por ello, aunque es necesario hablar de cambios y renovaciones, también deben considerarse otros factores sociopolíticos.

De hecho, existían diversos espacios católicos que desde principios de la década de los sesenta ya habían manifestado preocupaciones en torno a la necesidad de una Iglesia más abierta al mundo. Por ejemplo, el movimiento de renovación litúrgica que tenía ya un gran impacto en algunos países como Alemania y España. Estas manifestaciones, anteriores a la celebración del CVII, tenían la particularidad de provenir de núcleos católicos que fueron identificados como parte de una “Iglesia viva”, consciente de una gran cantidad de prácticas sociales y de un contexto político, económico y social que marcaba el devenir de la vida de los católicos.

---

<sup>272</sup> Faggioli, *La onda larga del Vaticano*, 2017, p. 28.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 29.



Si bien hay muchas aristas a partir de las cuales se puede estudiar un evento tan complejo como lo fue el CVII, una de las investigaciones más sólidas sobre sus repercusiones es el libro del historiador jesuita John O'Malley. Él expuso lo que llamó los “grandes temas” del Concilio, que fueron las guías elementales que permitieron todos los cambios que conocemos hasta la actualidad. Éstos son: la definición de los cambios que necesitaba la Iglesia, la relación entre el papa, los obispos y la Curia, y el lenguaje que sería necesario para implementar los cambios que se discutieran.<sup>274</sup>

El papa Juan XXIII habló de un *aggiornamento*, concepto que hacía referencia al movimiento que partía de la misma Iglesia para revisar sus discursos, la actitud y las bases sobre las cuales se “renovaría”. Un cambio de esa naturaleza debía pensarse y planearse con sumo cuidado, por lo cual, se acudió a las fuentes elementales de la Iglesia para una guía segura, sobre todo, a la teología, los estudios litúrgicos, la Biblia, entre otros más.<sup>275</sup>

La constitución litúrgica *Sacrosanctum Concilium* fue uno de los documentos más importantes, pues en ésta quedaron asentadas las bases de una renovación litúrgica de gran calce. Por vez primera, la institución aceptaba que la liturgia no “agotaba las actividades de la Iglesia” y no solamente en ella yacía su importancia.<sup>276</sup> Esta variación permitió la utilización de lenguas vernáculas para algunas partes de la misa, la participación de los laicos en éstas, así como el acompañamiento de la música popular en las celebraciones.<sup>277</sup> De lo que se trataba era de demostrar la aceptación que podían tener las múltiples manifestaciones de la fe en el mundo, para así acercar la liturgia a los católicos de a pie.

El segundo tema para O'Malley fue la preocupación que existía en algunos círculos de la Iglesia en torno al papel que desempeñaba la Curia romana. Al respecto, la constitución apostólica *Regimini ecclesiae universae* logró hacer realidad muchas de las preocupaciones sobre la necesidad de reevaluar el gran

---

<sup>274</sup> O'Malley, *Catholic History for Today's*, 2015, p. 115.

<sup>275</sup> Fogarty, “La puesta en marcha”, 2002, p. 86.

<sup>276</sup> Página oficial del Vaticano, *Constitución Sacrosanctum Concilium sobre la Sagrada Liturgia*, disponible en: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html) (Fecha de consulta: 10 de marzo de 2023).

<sup>277</sup> *Idem*.

alcance y poder que había adquirido la Curia. Un gran número de obispos deseaban cambiar la gran “centralización de la Iglesia” y que se les devolviera el poder de decisión, así como reducir el impacto negativo de la burocracia vaticana en sus asuntos.

Si bien las discusiones en torno a la necesidad de una colegialidad no se dialogaron por primera vez durante el CVII, su importancia en este contexto reside en que los obispos pudieron contar con una verdadera representación en la Santa Sede. Ellos dejaron de ser vistos como simples administradores de las diócesis, para tener voz y voto en los asuntos más relevantes de la Iglesia. Fue así como se creó el Sínodo de Obispos y el Colegio Cardenalicio, para así darles mayor representación y autoridad no sólo frente al papado y la Curia, sino al interior de sus propias Conferencias Episcopales. No es casualidad que éstas últimas comenzaron a tener una gran importancia en el periodo posconciliar, pues era menester “devolver” a los obispos el poder que les había sido restado desde el Concilio de Trento (1545-1563).<sup>278</sup> Esto tuvo como resultado que el número de personal y de departamentos sagrados —entiéndase, las congregaciones, tribunales, oficios y secretarías— se redujeron. Muchos departamentos y dicasterios desaparecieron, otros cambiaron de nombre y, con ello, también se renovaron sus objetivos y planteamientos.

El último gran tema tratado por O'Malley fue la importancia de la búsqueda de un nuevo lenguaje en la Iglesia, que sirviera al interior, pero también al exterior. Si la actitud de la institución había cambiado, también era necesario actualizar el lenguaje a partir del cual se comunicaba con el resto de los católicos, con los no católicos y, en general, con el mundo. De cierta forma, se abandonó el lenguaje tradicional que se utilizaba en los concilios —de tono “legislativo y judicial” —<sup>279</sup> y se adoptó uno que pudiera ser comprensible no solamente para los teólogos, prelados y sacerdotes, sino para todos los católicos. A su vez, este cambio permitió poner sobre la mesa otros temas más, como la aceptación de la libertad religiosa como un derecho natural, dejar de percibir a la Iglesia como una sociedad perfecta

---

<sup>278</sup> Faggioli, *La onda larga del Vaticano*, 2017, p. 145.

<sup>279</sup> O'Malley, *Catholic History for Today's*, 2015, pp. 127-128.



en sí misma y verla, más bien, como una institución jerárquica en la cual todos los católicos participaban y, por último, la concepción en la que todo católico era parte nodal de la Iglesia.

Este Concilio fue el primero en el que se dio la participación femenina, tanto de laicas como de religiosas. A partir de la tercera sesión fueron invitadas veintitrés mujeres, de las cuales, once eran religiosas.<sup>280</sup> Aunque si bien fue un gran cambio en la historia de la Iglesia, solamente fueron consideradas asesoras y estaban allí para dar su opinión, pero aún faltan investigaciones que nos permitan saber si su injerencia fue central, tanto en los temas como en las votaciones de los obispos. Aunque las sesiones del Concilio no se ocuparon de la cuestión sobre la igualdad de géneros al interior de la institución católica —aun cuando varios obispos quisieron poner el tema sobre la mesa—, los documentos y constituciones conciliares sí lo abordaron, aunque de manera general y sin cambiar concepciones basadas en estereotipos de género.

El CVII no fue exhaustivo en cuanto a la dedicación que le dio a la vida de las y los religiosos, pero existieron documentos específicos que, al menos en el discurso, tenían el objetivo de animar la renovación de los institutos de vida consagrada (es decir, el clero regular y las congregaciones religiosas masculinas y femeninas). El decreto *Perfectae Caritatis* fue uno de los documentos más significativos, pues trataba sobre la adecuada renovación de la vida religiosa. En varias ocasiones, Pablo VI abordó la importancia de los institutos de vida consagrada, pues gracias a su carácter propio, apoyaban las misiones más importantes de la Iglesia en torno a liturgia, dogma, pastoral, social, etcétera.<sup>281</sup> Éstos debían prestar a los hombres una ayuda más eficaz, debido a las arduas circunstancias del mundo, por lo cual, eran un “brazo de apoyo fundamental para la Iglesia”. Los religiosos eran importantes en el contexto de renovación que se proponía, pues eran un sector que, a pesar de sus pesadas estructuras de vida, gozaban de cierto dinamismo.

---

<sup>280</sup> Bidegain, *Participación y protagonismo de las mujeres*, 2009, p. 145.

<sup>281</sup> Página oficial del Vaticano, *Decreto Perfectae Caritatis. Sobre la adecuada renovación de la vida religiosa*, disponible en: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_perfectae-caritatis\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_sp.html) (Fecha de consulta: 13 de marzo de 2023).



En la encíclica *Populorum Progressio*, publicado en marzo de 1967, Pablo VI habló de una “renovada toma de conciencia”, que buscaba que los católicos vieran el grave problema que impedía el desarrollo de los pueblos en el mundo. También los instaba a ver la “urgencia de una acción solidaria en este cambio decisivo de la historia de la humanidad”.<sup>282</sup> Esta encíclica marcó el inicio del Pontificio Consejo Justicia y Paz, que tenía como objetivo principal sensibilizar a los fieles. La encíclica fue paradigmática puesto que utilizó conceptos propios de la reflexión de las ciencias sociales, tales como “opresión”, “colonización y colonialismo”, “toma de conciencia”, “capitalismo” y “racismo”.<sup>283</sup>

En este sentido social es que se publicaron otros documentos relevantes, por ejemplo, la constitución *Gaudium et spes*. Ésta pugnaba por la búsqueda de identidades comunitarias entre católicos, pero también entre no católicos, para hacer frente a los desequilibrios del mundo moderno, para impulsar la igualdad, la dignidad de las personas y la justicia social.<sup>284</sup> Esta constitución es importante puesto que situaba a la Iglesia como parte del mundo, además de verla como un interlocutor importante en la solución de las problemáticas políticas, sociales y económicas más apremiantes, sobre todo de los países en vías de desarrollo. Este documento tomaba en cuenta la “preocupación pastoral como base antropológica de la teología conciliar”,<sup>285</sup> lo que marcó una forma renovada de dirigirse al mundo y ubicarse dentro de él.

Enmarcados en este contexto y debido a la naturaleza de su vida apostólica, este sector de la Iglesia vivió un periodo de prueba arduo, quizá más que ningún otro. Una cuestión compartida por todos estos institutos de vida consagrada fue la

---

<sup>282</sup> Página oficial del Vaticano, *Carta Encíclica Populorum Progressio, del Papa Paulo VI a los Obispos, sacerdotes, religiosos y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos*, disponible en: [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html) (Fecha de consulta: 9 de marzo de 2023).

<sup>283</sup> Página oficial del Vaticano, *Pontificio Consejo Justicia y Paz*, disponible en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_pro\\_20011004\\_sp.html#:~:text=El%20Pontificio%20Consejo%20Justicia%20y%20Paz%20tiene%20m%C3%BAltiples%20interlocutores%20y,Dicasterios%20de%20la%20Curia%20Romana](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_pro_20011004_sp.html#:~:text=El%20Pontificio%20Consejo%20Justicia%20y%20Paz%20tiene%20m%C3%BAltiples%20interlocutores%20y,Dicasterios%20de%20la%20Curia%20Romana). (Fecha de consulta: 9 de marzo de 2023).

<sup>284</sup> Página oficial del Vaticano, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes, sobre la Iglesia en el mundo actual*, disponible en: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html). (Fecha de consulta: 9 de marzo de 2023).

<sup>285</sup> Faggioli, *La onda larga del Vaticano*, 2017, p. 120.

búsqueda de la plena aceptación de un gran pluralismo, que permitió criticar de frente al integralismo “como visión hegemónica de la Iglesia”.<sup>286</sup> Desarrollaron su renovación con cierta independencia de otros estratos de la institución, conscientes de que su camino debía repensarse a partir de sus prácticas religiosas, políticas y sociales. De cierto modo, el hecho de que el CVII no expusiera de forma tajante cómo se debían emprender los cambios ayudó a que estos institutos de vida consagrada entendieran los documentos conciliares de formas muy diversas.

De hecho, los cambios que se dieron en las congregaciones religiosas provinieron, en primer lugar, del contexto mismo en donde tuvieron cabida y, segundo, tanto de demandas individuales de los miembros de éstas como de sus grupos. En este contexto, fueron buscando un equilibrio entre la identidad y la adaptación constantemente. De hecho, algunas investigaciones han demostrado que las congregaciones religiosas parecen estar más condicionadas por “el entorno sociocultural en el que arraigan” que únicamente por su “propia racionalidad religiosa”.<sup>287</sup>

En el caso de América Latina, no fue únicamente el Concilio el que configuró los cambios que vivieron entornos católicos diferentes, pero sí los impulsó, pues permitió que muchas de las necesidades, consideraciones y dudas tuvieran un cauce específico de *aggiornamento* y apertura. Además de los eventos particulares que tuvieron cabida en la Iglesia católica, las y los religiosos se empaparon de un contexto político, social, económico y cultural que los llevó a la lucha.

En México, el final de la década de los sesenta estuvo marcado por una gran represión y autoritarismo por parte del Estado. Los movimientos estudiantiles, las huelgas de trabajadores y las pugnas por la búsqueda de una verdadera democracia fueron la expresión más fehaciente de la crisis del desarrollismo mexicano.<sup>288</sup> Fue en este contexto que comenzaron muchas de las problemáticas sociales y políticas que alimentaron a los movimientos sociales de ese momento: los evidentes fallos del sistema “democrático”, la corrupción, las crisis ecológicas por la devastación de

---

<sup>286</sup> Aspe, *Cambiar en Tiempos Revueltos*, 2016, p. 23.

<sup>287</sup> Falcó, “Congregaciones religiosas en México”, 2017, p. 222.

<sup>288</sup> Walker, *Waking from the Dream*, 2013, p. 12.





la naturaleza, la densidad poblacional, la gran dependencia económica con el sector privado y con organismos internacionales, entre otros más.

A partir de la mitad de la década de los setenta, México entró en una fuerte crisis económica. Cada vez se invertía menos en el gasto público, el Producto Interno Bruto (PIB) tenía caídas estrepitosas, hubo menos recaudación de impuestos y un crecimiento inusitado de la deuda externa. México, como muchos otros países del “tercer mundo”, tuvo que pedir ayuda al Fondo Monetario Internacional. Hubo devaluaciones del peso y numerosos productos empezaron a subir de precio de forma alarmante. Mientras a la población se le pidió que entendieran los motivos para esta contracción económica, la corrupción en el gobierno y en los sindicatos seguía al alza.

La matanza de estudiantes en Tlatelolco en octubre de 1968 y el Halconazo en junio de 1971 fueron la cara más feroz de un sistema político que se mostró reacio a ceder a las demandas sociales. Estos eventos movilizaron a un gran número de personas que llegaron a pensar que la única forma de lograr una verdadera liberación era a través de la violencia y la lucha armada. En este contexto, los setenta fueron los años de las guerrillas en México. Algunas de las más importantes fueron: la de Genaro Vázquez, presente en la Sierra de Guerrero, la cual tuvo cierta afinidad con el Partido de los Pobres; la guerrilla de Lucio Cabañas, que realizaba atracos y asaltos en los cuarteles militares; la Liga Comunista 23 de Septiembre, presente en Guadalajara, Jalisco, que llevaba a cabo secuestros a empresarios y a cónsules. Otros movimientos armados y guerrillas relevantes en la época fueron el Movimiento de Acción Revolucionaria, las Fuerzas Revolucionarias Armadas, el Frente Urbano Zapatista, la Liga Armada Comunista, el Comando Armado del Pueblo, entre otras más.<sup>289</sup>

La purulencia de estos movimientos armados trajo consigo una cruda respuesta de parte del Estado, que puso a trabajar a todos sus organismos, legales y no legales, para intentar mantener el control del país. La Dirección Federal de Seguridad, la Policía Federal y Militar y la Brigada Blanca utilizaron la tortura, las desapariciones y los asesinatos como un medio para controlar a la población. El

---

<sup>289</sup> Ramírez, *Tragicomedia mexicana 2*, 1992, p. 94.



“pánico” que habían desatado las guerrillas, según ellos, fue el pretexto ideal para que estos organismos tuvieran rienda suelta. Esto conllevó a que un gran número de campesinos y trabajadores fueran desaparecidos y torturados. Muchas de estas personas siguen desaparecidas hasta el día de hoy. Estas fueron algunas de las muchas preocupaciones que alimentaron a los movimientos sociales, pero que también tuvieron un impacto serio en la Iglesia católica mexicana.

Si, como afirma André Corten, la teología de la liberación fue el “eje de formación de una nueva élite de clase media que abarcó los movimientos sociales de los setenta y ochenta”,<sup>290</sup> entonces estas corrientes de pensamiento cercanas a la izquierda fueron la base de formación para un gran número de novicias y religiosas. Para las mujeres, la teología de la liberación, el movimiento de liberación sexual, los feminismos, los movimientos de mujeres, la teología de la revolución, los Cristianos por el Socialismo, las teologías emanadas de las CEB, entre otras ideologías, fueron fundamentales para imaginar un campo de acción basado en sus ideales católicos.<sup>291</sup>

En este contexto es que nacieron y se desarrollaron algunos organismos en la institución que permitieron que se tejieran redes fundamentales para los religiosos. Estas redes trascendieron las fronteras nacionales e impactaron en las dinámicas sociales<sup>292</sup> de diversos católicos en territorios geográficos más amplios.

Estas redes tuvieron desplazamientos en varias direcciones y varios puntos al mismo tiempo. Estos organismos constituyeron fenómenos de “reciprocidad y reversibilidad”,<sup>293</sup> pues los intercambios no siguieron una lógica lineal y de transferencias simples. Estaban constituidas por católicos que pensaban de formas muy dispares y con bagajes católicos diversos, pues eran sujetos anclados a su contexto. Estos organismos y redes en Latinoamérica no fueron simples lugares de recepción de ideas, como se ha pensado por mucho tiempo, sino también lugares de emisión de éstas.

---

<sup>290</sup> Corten, “El establecimiento de una red”, 2004, p. 294.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>292</sup> Conrad, *What is Global History?*, 2016, p. 44.

<sup>293</sup> Werner, “Beyond Comparison: Histoire”, 2006, p. 41. La traducción es mía.



### 3.2. La vida religiosa femenina y sus redes de renovación

En el caso de las congregaciones religiosas femeninas, una de las acciones más contundentes —y que se realizó durante el Concilio— fue el apoyo para que se creara un organismo de participación para las religiosas de todo el mundo. Fue así como el 8 de diciembre de 1965 se creó la Unión Internacional de Superiores Generales (UISG), el mismo día de la clausura del CVII. Aunque si bien el proyecto se comenzó a pensar desde 1954, su impacto real se dio a partir de que Pablo VI retomó el proyecto y le dio una fuerza inusitada.<sup>294</sup> Antes de 1965, fue un espacio pensado para la formación profesional de las religiosas, pues eran las “encargadas de una enorme red de servicios del sistema escolar, de hospitales y de todo tipo de obras sociales”.<sup>295</sup> Fue creada por decreto de la Sagrada Congregación de Religiosos y su objetivo era “(...) unir las familias religiosas de vida apostólica específicamente como tales, es decir, dirigiéndose a ellas como congregaciones y respetando la diversidad de sus dones y carismas”.<sup>296</sup>

Las reuniones de Superiores Mayores fueron un espacio relevante, pues en éste se logró que desarrollaran una identidad como mujeres de vida consagrada (que hasta ese momento existía muy débilmente). Éste, a diferencia de otros organismos, logró tener la representación de órdenes y congregaciones religiosas por igual, es decir, de religiosas con vida contemplativa y vida activa.<sup>297</sup> Fue un foro para que supieran lo que otras estaban haciendo y para que, entre todas, pudieran darse consejos y guías a la hora de afrontar problemas comunes en torno a la renovación. En éste se trataban temas varios, como la celebración de los Capítulos Generales, la creación de nuevas Constituciones, así como algunos cambios en torno a gobierno, formación y apostolado.<sup>298</sup>

---

<sup>294</sup> Azcuy, “La inserción como fruto”, 2020, p. 333.

<sup>295</sup> Bidegain, *Participación y protagonismo de las mujeres*, 2009, p. 142.

<sup>296</sup> “Unión de Superiores Mayores”, *CIRM Boletín Informativo*, año XI, núm. 94, noviembre 1971.

<sup>297</sup> *Vid. infra.*, pp. 27-28.

<sup>298</sup> “Unión de Superiores Mayores”, *CIRM Boletín Informativo*, año XI, núm. 94, noviembre 1971.

En una de sus reuniones en 1970 en Italia, el papa Pablo VI expresó la importancia que ese organismo debía asumir en plenitud:

Si esta insatisfacción general las lleva a una más sentida exigencia de vivir auténticamente su propia vocación, en plena fidelidad al Evangelio y a las reglas primitivas de su propia Congregación, venga pues la revisión total; la Iglesia no la obstaculiza, la sostiene, más aún, es cosa notoria, os ha dado ella misma la iniciativa con la llamada que el Concilio Vaticano II ha dirigido a todas las almas consagradas a renovarse interiormente, a ponerse al día en las formas exteriores, a presentarse al mundo con la fisonomía genuina de su vocación, seguimiento auténtico de Cristo, signo de la realidad futura (...).<sup>299</sup>

Aunque fuese en el discurso, la cabeza de la institución católica las impulsó a moverse y repensar su misión en el mundo contemporáneo. Con este ánimo, la Unión comenzó a trabajar desde el mismo momento en que fue creada. Sus primeros pasos se dieron en torno a la organización continental, regional y de países con la que ésta se fortalecería.

En México se celebraron las primeras reuniones en 1966, apenas unos meses después de su fundación en Roma. A partir de entonces, las Superioras se reunían bimestralmente en las instalaciones de la Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México, en el sur de la Ciudad de México. En éstas participaban únicamente las Superioras Generales, quienes compartían sus dudas y conocimientos sobre temas muy diversos. Este espacio organizaba sesiones de estudio, reflexión y diálogo sobre las preocupaciones más importantes que salían de las encuestas que realizaban, las cuales reflejaban el sentir no solamente de las Superioras, sino de todas las religiosas. En México participaron alrededor de 45 congregaciones religiosas femeninas distintas,<sup>300</sup> lo que demuestra la importancia que tenía para ese momento.

---

<sup>299</sup> "Venga la revisión: Paulo VI", *CIRM Boletín Informativo*, año X, núm. 85, enero 1970, p. 1.

<sup>300</sup> "Reunión de Superioras Mayores", *CIRM Boletín Informativo*, año XII, núm. 99, octubre 1972.





**Imagen 8**

Reuniones de las Superioras Mayores en las instalaciones de la CIRM, en la Ciudad de México<sup>301</sup>

Además de ser un espacio en el cual se daba la plática constante y la reflexión, también se impartían talleres que tenían como objetivo ayudarlas a dinamizar sus relaciones interpersonales y comunitarias. Una de las aproximaciones más importantes con las que trabajaron fueron los cursos y la utilización de técnicas cercanas al fotolenguaje. Esta técnica era sumamente socorrida para la segunda mitad de la década de los sesenta, pues permitió la búsqueda de nuevos saberes y una flexibilidad sobre experiencias, sensaciones y percepciones. Éste aprovechaba “las técnicas modernas de comunicación para lograr hacer llegar a las personas, con mayor facilidad, intensidad y profundidad el conocimiento o mensaje que desea[ban] comunicarles”.<sup>302</sup> Entonces, se desarrollaron temas que tenían que ver con la búsqueda de identidades “sanas” como mujeres y como religiosas. Se trataba de construir historias colectivas a partir de formas distintas de saber y pensar. Es decir, una construcción colectiva del conocimiento que ya no se encontraba únicamente en los libros de teología.

---

<sup>301</sup> “Reunión de Superioras Mayores”, CIRM Boletín Informativo, año XII, núm. 97, abril 1972.

<sup>302</sup> *Idem.*



Aunque la UISG tuvo una gran presencia en México y logró organizar a un gran número de congregaciones religiosas en el mundo, no llegó a tener el dinamismo y crecimiento que tuvieron otros dos organismos de coordinación de la vida consagrada.<sup>303</sup> Éstos fueron la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) y la Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México (CIRM). Aunque ambos organismos existían desde inicios de la década de los sesenta, al igual que pasó con la UISG, fue a partir de la clausura del CVII que se dio un impulso al interior de éstos. Fueron espacios útiles para el estudio de las preocupaciones sociales que tenían los miembros de las iglesias latinoamericanas.

La CLAR fue el germen para muchos proyectos que propusieron las congregaciones y órdenes religiosas en América Latina. Ésta fue el faro que iluminó a muchas de ellas que, en términos reales, no sabían exactamente cómo debían renovarse o cuáles eran los límites de tales cambios. Fue un espacio que logró articular las problemáticas comunes de los institutos de vida consagrada, sobre todo a partir de la realización de los Capítulos Generales de renovación de cada congregación.

Reunió a veintiún Conferencias Nacionales y la mayoría de sus participantes eran congregaciones religiosas femeninas.<sup>304</sup> Al igual que la UISG, la CLAR dependía también de la Sagrada Congregación de Religiosos.<sup>305</sup> Cambiaba de Directiva cada tres años y ésta era la encargada de organizar las Asambleas Generales. Se encontraba organizada por zonas geográficas y su Directiva tenía representación de todas éstas.

Para 1970 los proyectos generales de la CLAR estaban completamente definidos y en éstos se volcaron todos los esfuerzos. Éstos se habían determinado a partir de sus reuniones periódicas y, aunque tardaron algunos años en constituirse, delinearon las pautas para entender algunas de las problemáticas que

---

<sup>303</sup> Esto debido a que las congregaciones con presencia en lugares fuera de Europa vieron la necesidad de particularizar su conocimiento en torno a las relaciones sociales y los modelos socioculturales presentes en sus propios contextos. No servía de mucho voltear a ver a Europa o Estados Unidos, como se había hecho tradicionalmente, pues, en este caso, la cultura latinoamericana constituía un objeto legítimo de reflexión.

<sup>304</sup> Para su fundación, la CLAR contaba con la afiliación de 130 mil religiosas, 20 mil religiosos y 25 mil sacerdotes. Gómez-Pérez, "Los religiosos y la acción", 1996, p. 221.

<sup>305</sup> "IV Asamblea de la CLAR", *CIRM Boletín Informativo*, año X, núm. 86, marzo 1970.



aquejaban a la vida religiosa. Estos proyectos generales fueron: el estudio a fondo de las exigencias de la consagración a Dios para los religiosos; el aspecto de la vida de los religiosos en la educación y la crisis vocacional; y el estudio sobre la vida religiosa femenina.<sup>306</sup> De este último se hablará más adelante.

Para la CLAR, estos proyectos pondrían sobre la mesa problemáticas reales y profundas y, con tal diagnóstico, se podría comenzar a pensar en ajustes y soluciones. Una de las cuestiones más apremiantes que se pensaron desde allí fue la crisis que vivían las órdenes y congregaciones religiosas. Se habló de una crisis en el contexto de renovación pues, aunque la “imagen teórica” de la vida religiosa estaba bien trazada en los documentos conciliares, la “imagen concreta y existencial de las personas que la encarnan”<sup>307</sup> no se encontraba actualizada a la realidad del mundo. Al respecto se habló de un conflicto natural entre generaciones, entre los más jóvenes, con ideas más progresistas, y las generaciones de religiosos y religiosas más maduras, que muchas veces preferían visiones más tradicionalistas. Se percibía una “costumbre arraigada de confundir la unidad con la uniformidad, que no admit[ía] un pluralismo de formas dentro del mismo Instituto”.<sup>308</sup>

Aunque era común que en la CLAR se hablara de religiosas y religiosos avanzados en edad que provocaban una gran lentitud en los cambios que se esperaban, vale la pena hacer algunas anotaciones al respecto. Si bien es cierto que existían distintas visiones de cómo hacer realidad las invitaciones del Concilio para los religiosos, en los institutos siempre habían prevalecido formas distintas de ver la vida religiosa. Lo que cambió para este momento es que dichas visiones fueron más fuertes y evidentes. No queda claro quiénes eran las y los religiosos más proclives a una renovación más acelerada y contundente, tampoco quiénes eran más reacios al cambio. Además, estas tensiones, que se presentaron en la mayor parte de los institutos de vida consagrada, no solamente se dieron entre unos y otros, también en su interior.

---

<sup>306</sup> AHCIRM, *Asamblea Nacional CIRM, Acta de la V Asamblea Nacional*, mayo 1970, p. 2.

<sup>307</sup> AHCIRM, *VI Asamblea Nacional, Problemáticas de la vida consagrada*, México, p. 1.

<sup>308</sup> AHCIRM, *VI Asamblea Nacional, Problemáticas de la vida consagrada*, México, p. 1.



Estas crisis hicieron que muchas congregaciones llegaran a dividirse en provincias o vicariatos, lo que fue positivo en algunos casos, puesto que se logró el desarrollo de una identidad multifacética de acuerdo con el lugar en el que se desarrollaban (sobre todo en las congregaciones más grandes e internacionales). Ante estos panoramas, los documentos de la CLAR mostraron que había, primero, una crisis en la identidad que tenían como sujetos, es decir, como personas, lo que invariablemente influía en su ser religiosos. De fondo, sus problemáticas tenían que ver con cuestiones en torno a la práctica de sus tres votos: castidad, pobreza y obediencia.

En los múltiples documentos de la CLAR, los religiosos creían que se veía a la castidad con un proteccionismo exagerado y aún basado en tabús. En el mismo sentido, se temía a las amistades entre hombres y mujeres, así como una mayor libertad para que los religiosos pudieran salir de sus comunidades y tener más autonomía en la forma de vestir. La realidad del mundo en torno a estos temas estaba cambiando y para los religiosos era muy difícil conciliar estos valores con sus entornos. Existía una “falta de maduración afectiva desde los sujetos, por los defectos inherentes a la formación tradicional”.<sup>309</sup> Frente a ideas tradicionales que aún persistían en la Iglesia, en la sociedad existía una mayor apertura a las relaciones entre hombres y mujeres. Se hacía cada vez más necesario reflexionar en el concepto y descubrir su valor en una sociedad que se encontraba más abierta a los temas de la sexualidad.

El voto de castidad fue tomado con mucha seriedad por los institutos de vida consagrada, pues para empezar a entenderlo de forma distinta era necesario acercarse a ciencias como la psicología o la medicina. Esto les ayudaría a comprender mejor los cambios físicos y mentales que tenían los religiosos y mejorar sus experiencias afectivas:

Uno de los cambios notables en la concepción de tal castidad a raíz del proceso de renovación y revisión de la vida religiosa fue el dejar de lado el considerar a las y los religiosos “ángeles” que no tienen deseo sexual. (...) Aceptar que los integrantes de los institutos religiosos son personas que

---

<sup>309</sup> AHCIRM, *VI Asamblea Nacional, Problemáticas de la vida consagrada*, México, p. 3.



sienten deseo sexual trajo consigo que las instituciones eclesiales se vieran en la necesidad de abordar frecuentemente la importancia de la castidad y lo que ello conllevaba — el correcto desarrollo de la personalidad, la madurez afectiva y emocional.<sup>310</sup>

Aunque los conceptos cambiaron, así como las formas de ver el voto de castidad, la realidad es que algunos términos, sobre todo aquéllos relacionados con el “matrimonio espiritual”, permanecieron sin cambios relevantes. Por ejemplo, se siguió viendo a las religiosas como “esposas de Cristo” que no solamente debían permanecer célibes, sino era deseable, también vírgenes, cuestiones que no se abordaban cuando se hablaba de los religiosos. Ellos, por su parte, eran servidores de la Iglesia y no importaba su vida anterior.<sup>311</sup>

En lo que se refería al voto de pobreza, había problemáticas sobre formas auténticas y convincentes de practicarla. Además, persistía una desigualdad muy marcada entre superiores y súbditos en lo que respectaba a la disposición y el uso de los bienes materiales de la comunidad. Esto llevó a que, en ocasiones, se dieran injusticias por parte de los superiores, pues se descuidaba las necesidades de los religiosos: “se ha caído en un individualismo, que crea algunas veces clases sociales dentro de las comunidades, desde el punto de vista de pobreza comunitaria, se tiene el problema de las grandes construcciones, que son un antitestimonio, y que no se acaban de dejar por las inversiones que suponen o por otros intereses creados”.<sup>312</sup> Era necesario repensar la pobreza no solamente con respecto a lo que sucedía al interior de los institutos, sino y sobre todo, en lo que sucedía fuera, en el mundo.

Lo concerniente al voto de obediencia, era un rasgo que había sido desvirtuado porque se caía en el pensamiento de que todo dependía del superior. Los religiosos no tenían posibilidad de tomar decisiones, aún dentro de sus comunidades. Se había desarrollado un “temor a los superiores”, lo que provocaba abusos de autoridad que no podían seguirse permitiendo. Era necesario apostar por

---

<sup>310</sup> Álvarez, “Pruebe usted su grado”, 2022, p. 78.

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>312</sup> AHCIRM, *VI Asamblea Nacional, Problemáticas de la vida consagrada*, México, p. 3.



una mayor independencia de los sujetos, pues si en todo se dependía de los superiores, se retardaban acciones comunitarias organizadas.

Éstas eran solamente parte de las grandes problemáticas con las que se encontraron de frente los religiosos. Si bien eran años de euforia y de una gran movilización, también vivieron en una época de “incertidumbre y grandes tensiones”.<sup>313</sup> El Concilio significó una revisión profunda sobre los distintos carismas, por lo cual, se puede entender que, también dentro de éstos, hubo muchas polarizaciones:

La profundización de nuestro carisma con todas sus implicaciones, trajo como consecuencia lógica, cambios profundos a nuestra forma de vida, nuestras vivencias y compromisos apostólicos, nuestra vida comunitaria, nuestra concepción y práctica de los votos. Nuestra pobreza no era ya de permisos, sino de solidaridad con los pobres, tratando de vivir como el común de los mortales, con una vida sencilla, por lo tanto, sin hábito que nos daba tantos privilegios. Nos comprometimos a vivir de nuestro trabajo, a no depender de los donativos de los poderosos para tener la libertad de denunciar las injusticias, de estar del lado de los pobres, de identificarnos con sus luchas aun cuando no todas pudiéramos estar viviendo en un barrio o teniendo todas sus carencias.<sup>314</sup>

Muchas congregaciones lograron poner sobre la mesa temas que se venían discutiendo hace años y, además, hacerlo en un contexto de renovación. Algunas lograron hacer transformaciones que las llevaron incluso a revisar y cambiar sus constituciones y, para otras, el CVII fue, más bien, un dolor de cabeza, pues no se entendía del todo lo que la Iglesia requería de ellas (este fue el caso, sobre todo, del clero regular y los institutos de vida contemplativa, aunque no todos).<sup>315</sup> Las formas renovadas de mirar los apostolados y la vida religiosa trajeron consigo necesidad de cambios de todo tipo, materiales, intelectuales, etcétera.

Poco a poco, los religiosos se vieron a sí mismos como integrantes de la Iglesia católica como cualquier otro, con la única diferencia que ellos habían elegido una vida consagrada. Conceptos como la virginidad (en el caso de las mujeres), la

---

<sup>313</sup> Gómez, *Camino de Fe y Esperanza*, 2013, p. 49.

<sup>314</sup> *Ibid.*, pp. 53-54.

<sup>315</sup> Existen congregaciones religiosas que llevan una vida contemplativa, pero sin aislarse del mundo. Aún faltan investigaciones que aborden sus complejas historias en este contexto. Por ejemplo, la Fraternidad de las Hermanitas de Jesús.



castidad, el celibato y otros más se renovaron ya no solamente a partir del conocimiento emanado de la religión, sino de otras fuentes como la psicología, la sociología, entre otras más. Los religiosos sabían que tenían un compromiso que les pedía renunciar a una vida común y a la posibilidad de formar una familia, pero que les permitía desarrollar un amor al prójimo, a sus hermanos de fe, a los hijos de Dios y a la Iglesia misma. Era una renuncia al mundo, pero tampoco se trataba de aislarse de él.

Los formadores dejaron de buscar a hombres y mujeres que desearan renunciar a toda manifestación mundana. Se comenzó a comprender que, más que eso, se debía pedir una “madurez afectiva” de los sujetos, que les permitiera hacer frente a esos deseos. Fue a partir de ese momento que los procesos de admisión de los novicios se modificaron: “Tras el Concilio Vaticano II se volvió un lugar común la aplicación de instrumentos psicológicos, tales como los test y las entrevistas, como parte del proceso de admisión. Los exámenes eran considerados herramientas para revelar cualquier tipo de patología en las capacidades afectivo-sexuales, y a partir del diagnóstico se podía aconsejar de manera correcta, y otorgar los cuidados apropiados a las y los candidatos de la vida religiosa”.<sup>316</sup>

En sus ganas de entender la complejidad de la vida religiosa en Latinoamérica, la CLAR favoreció la colaboración de mujeres y hombres por igual. Este organismo fue uno de los primeros en los que las religiosas pudieron tener acceso a puestos de relevancia, ya fuera en las directivas o en los grupos de análisis. Allí germinaron las ideas en torno a las diferencias que existían entre las y los religiosos. El organismo hizo hincapié en la apremiante necesidad que existía de que los religiosos ya no impulsaran ni favorecieran la actitud de subordinación que le asignaban a las religiosas.<sup>317</sup> De esta forma, se dieron las condiciones propicias para que ellas tomaran la batuta en su propia renovación, sin definirla a partir de los cambios que harían las congregaciones masculinas, un giro que cambió profundamente la vida religiosa femenina en la región.

---

<sup>316</sup> Álvarez, “Pruebe usted su grado”, 2022, p. 80.

<sup>317</sup> AHCIRM, *Asamblea Nacional CIRM 1970-1971*, México, p. 4.



De allí que uno de los proyectos más ambiciosos fuera el estudio sobre la realidad de la vida religiosa femenina en América Latina. Nunca se había emprendido un proyecto con tales intereses. Las Conferencias Nacionales no sabían del todo de qué forma vivían las religiosas en sus países, mucho menos a nivel latinoamericano. A partir de 1970 se planteó un estudio profundo que diera alguna luz sobre el tema:

En primer lugar, se proyecta un estudio sobre la vida religiosa femenina. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que se ha visto con mucha claridad que en América Latina -tal vez en otras partes del mundo, pero por lo menos en América Latina- la vida religiosa femenina tiene que ser profundizada y estudiada muy a fondo por la religiosa, no por los religiosos, que las religiosas estudian y vean y reflexionen muy a fondo todo el valor que tiene y todas las proyecciones que tiene la vida religiosa femenina (...). En América Latina de manera particular, porque son ciento cincuenta mil las religiosas (...); es decir, un ejército enorme de personas consagradas a Dios, a la Iglesia, al servicio de los Hermanos y se tiene mucho, muchísimo, que decir en América Latina. Entonces, queremos, y se vio en la Asamblea de Santiago con mucha claridad, la necesidad de que las religiosas sean ellas mismas las que reflexionen y estudien esto. Este paternalismo en que hemos vivido durante mucho tiempo, que eran los padres que velaron por las religiosas y les decían todo lo que tenían que hacer, hoy día tiene que superarse; los valores propios de la mujer en la vida religiosa femenina, nadie mejor que la misma religiosa puede explotarlos, puede hacerlos aparecer y aprovecharlos tal como en el plan de Dios está.<sup>318</sup>

Estos documentos comienzan a dar cuenta de dos cuestiones fundamentales. Primero, la importancia numérica que tenían las religiosas. Según estimaciones de la CLAR, para 1970 existían en América Latina 38 mil religiosos y 131 mil religiosas.<sup>319</sup> Es decir, había casi el triple de mujeres que de hombres en apostolados de vida consagrada. Si bien es de esperarse que la Iglesia católica sabía sobre la superioridad numérica de las religiosas en el mundo, no sorprende su actitud respecto al desprecio con el que las veían, pues era un momento en que la vida consagrada femenina no era considerada relevante. Estas visiones estaban basadas en el entendido de que los religiosos eran, a fin de cuentas, sacerdotes

---

<sup>318</sup> AHCIRM, *La Conferencia Latinoamericana de Religiosos*, del R.P. Manuel Edwards, pp. 8-9.

<sup>319</sup> "IV Asamblea de la CLAR", *CIRM Boletín Informativo*, año X, núm. 86, marzo 1970.



cuyas acciones tenían un impacto real en la conciencia de las y los católicos, mientras que las religiosas eran vistas como simples instrumentos en la labor asistencialista de la Iglesia.

En segundo lugar, el documento muestra la importancia de que fueran las mismas religiosas las que comenzaran a pensarse a sí mismas. Era vital que dejaran de percibirse como extensiones de la vida y obra de los religiosos. Es, por lo tanto, la primera vez que se da una conciencia sobre la necesidad de dejar de considerar a las religiosas como subordinadas al clero masculino y que la renovación tenía que darse a partir de sus propias disertaciones, códigos y herramientas.

El desarrollo de este tipo de discursos en la CLAR ayuda a comprender por qué éste se convirtió en un frente de análisis sobre la vida religiosa femenina. De estos estudios nació uno de los documentos más relevantes sobre la cuestión, titulado “La religiosa hoy, en América Latina”. Éste fue un punto de inflexión para la renovación de las congregaciones religiosas, pero también fue uno de los primeros documentos que visibilizó las problemáticas que vivían únicamente las mujeres. El texto nació de años de discernimiento y de la colaboración de religiosas de todas partes de América Latina. La última etapa del estudio se realizó durante las reuniones de religiosas que se dieron en la Ciudad de México en 1972. Las religiosas mexicanas que participaron en el proyecto fueron Rosa Martha Gamerdinger, María de la Paz Theriot, Ymelda Tijerina, Concepción Alcocer, María Eugenia Medina, Ana Guadalupe Ruiz y Leonor Aída Concha.<sup>320</sup>

El documento se presentó como el primer paso de un estudio completo y novedoso hecho por y para ellas. Un primer momento a la etapa de renovación que todas debían emprender:

Es el primer capítulo que esbozamos de nuestra vida religiosa femenina en Latinoamérica, asumido por nosotras mismas. Sus puntos débiles, sus lagunas y sus imprecisiones ojalá despierten la crítica constructiva que nos impulse, a todas, a una búsqueda más consciente, serena y prolongada, de

---

<sup>320</sup> “La CLAR en México”, *CIRM Boletín Informativo*, año XII, núm. 96, febrero 1972.



nuestra propia identidad y de nuestra misión de mujeres, cristianas y consagradas”.<sup>321</sup>

Éste invitó a las religiosas a verse a sí mismas, antes que mujeres consagradas, como individuos que eran parte de un contexto social determinado. Había que comprender que, en el proceso histórico del pueblo latinoamericano, la mujer sufría en mayor grado la situación de opresión. En la cultura se había creado una “imagen disminuida sobre la condición de las mujeres”, lo que las mantenía en una situación de inferioridad. Una verdadera liberación sólo podría ser posible en cuanto hubiera una igualdad de los sexos como la “única realidad humana deseable”.<sup>322</sup> Para liberar, las religiosas debían liberarse de sus propios yugos. Aún más, el documento habló de la emancipación de la mujer como algo necesario, mandado por el mismo Concilio: “La Iglesia reconoce a la mujer su función irremplazable en la sociedad, abre perspectivas respecto a la evolución de la mujer en el mundo, señala la emancipación de la mujer como uno de los signos de los tiempos, adelanta estudios teológicos sobre su presencia en algunos ministerios y en el sacerdocio mismo.”<sup>323</sup>

Sobre esto último es significativo que un documento creado para las mujeres religiosas latinoamericanas abordara la posibilidad de buscar nuevos ministerios para ellas. Si bien es un documento muy temprano en este contexto (1972), muestra el alcance en las reflexiones que las religiosas estaban desarrollando. Aunque ciertamente el tema de la ordenación de mujeres tuvo muchas formas de entenderse en el contexto latinoamericano, es indudable que existían grupos de laicas y religiosas que lo apoyaban abiertamente,<sup>324</sup> así como otras que no deseaban “moverse” en una estructura así de constreñida y preferían una mayor libertad de acción.<sup>325</sup> De cualquier forma, estas aspiraciones recibieron un duro golpe en 1976, año en que fue publicado el documento “Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial”. En éste, la Sagrada

---

<sup>321</sup> CLAR, *La religiosa hoy*, 1972, p. 6.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>324</sup> Espino, “Disidencias feministas en la Iglesia”, 2022.

<sup>325</sup> Entrevista a la religiosa María de los Dolores Palencia, Hermana de San José de Lyon. Realizada por Mariana Gómez, 21 de octubre de 2021. En línea.

Congregación para la Doctrina de la Fe socavó definitivamente las posibilidades para la ordenación de mujeres,<sup>326</sup> lo cual, fue un duro golpe para muchas de ellas.

Además de estas cuestiones, el documento también recabó y mostró información relevante en cuanto a estadísticas y números sobre algunos temas. Estos análisis cuantitativos demostraron que únicamente el 24% de las religiosas en América Latina contaban con estudios superiores y el 31% de ellas no alcanzaba el nivel de primaria. El 65% de casas religiosas se encontraban en zonas urbanas de clase media y alta.<sup>327</sup> El 25% de religiosas no eran nativas de América Latina y, de 503 congregaciones religiosas femeninas, alrededor de 358 tenían su Curia Generalicia fuera del área latinoamericana; además, el 72% de las Superiores de estos institutos eran extranjeras.<sup>328</sup> Estos números mostraban un panorama claro: si las religiosas querían tener una verdadera incidencia en campos sociales debían comenzar a ejercer otro tipo de apostolados y misiones, con los más necesitados, los más pobres, los “olvidados”. Era un compromiso que no se podía seguir eludiendo, pues ahí era donde se encontraba el verdadero cambio que pedía el Concilio. De estas preocupaciones nacieron los deseos por crear comunidades de inserción, como se verá más adelante.

Todas estas cuestiones no se quedaron solamente en un plano discursivo. Las religiosas también llevaron a cabo encuentros para discutir los retos que iban viviendo conforme se concretaban algunos cambios. Por ejemplo, se preparó el Encuentro Continental de Religiosas, que tenía como objetivo la búsqueda de mayores responsabilidades pastorales y de participación en la obra eclesial.<sup>329</sup> Esta idea salió, específicamente, de la Sección de Religiosas del Secretariado General de la CLAR. El dirigente de la Conferencia, el padre Manuel Edwards, mencionó en alguna de sus presentaciones que había que tomar en cuenta la importancia que

---

<sup>326</sup> Página oficial de El Vaticano, *Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial*, disponible en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19761015\\_inter-insigniores\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_sp.html). (Fecha de consulta: 22 de abril de 2023).

<sup>327</sup> CLAR, *La religiosa hoy*, 1972, p. 20.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>329</sup> “Vida religiosa femenina en América Latina”, *CIRM Boletín Informativo*, año XI, núm. 93, agosto 1971.



tenían estas reflexiones, puesto que las nuevas formas de pastoral hacían urgente que la Iglesia se adaptara a ellas rápidamente. Añadió:

Nos ha ocurrido en América Latina, como en otras partes del mundo, que sobre la vida religiosa femenina siempre han hablado los varones. Pero en estos momentos no es posible pensar en una profundización de este tema sin que sean las religiosas las que tengan la palabra”. (...) Previamente, unas 15 ó 20 religiosas especialistas se reunirán para seleccionar los temas fundamentales que se tratarán en el Encuentro. Luego, habría una reunión más amplia en la cual se redactarían los documentos de base que serían sometidos en consulta a las Conferencias Nacionales de Religiosas.<sup>330</sup>

Aunque hay poca información sobre este encuentro, lo relevante es la apertura y oportunidades que este espacio proveyó a las religiosas de América Latina. Aunque con el paso de la década de los setenta la CLAR fue perdiendo su lucidez y compromiso, fue un frente esencial para ellas, pues les permitió, quizá por primera vez, forjar lazos de amistad y cariño que no deben darse por sentados, pues fueron la base de una cooperación y consciencia femenina y feminista.

Por su parte, la Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México (CIRM) fue también un organismo enfocado en cambiar y “conformar la imagen de una vida religiosa mexicana comprometida con la historia del pueblo y en particular de los más pobres”.<sup>331</sup> A partir de 1968 comenzó a crecer exponencialmente en México. Para ese momento, contaba con once delegaciones repartidas por el territorio nacional y cinco más que estaban por constituirse.<sup>332</sup> Todas éstas luchaban por conformar grupos y ocupar espacios a nivel nacional que hicieran frente a las necesidades más urgentes del “pueblo de Dios”.

La CIRM se hizo cargo de numerosos proyectos católicos de avanzada, como el Instituto Teológico de Estudios Superiores (ITES), que fue un apoyo fundamental para la formación de las religiosas que, por primera vez, pudieron tener acceso a una formación teológica a la par de religiosos y sacerdotes.<sup>333</sup> También tuvo contacto con otros organismos católicos, como la misma UISG, tanto en su versión

---

<sup>330</sup> *CIRM Boletín Informativo*, Año X, Núm. 89, México, D.F., septiembre 1970.

<sup>331</sup> Ramos, “Los religiosos y la acción social”, 2011, p. 222.

<sup>332</sup> AHMCIRM, *Asamblea General extraordinaria de la CIRM*, 1968, p. 1.

<sup>333</sup> Ramos, “Los religiosos y la acción social”, 2011, p. 241.



masculina como la femenina, la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAЕ), los proyectos pastorales diocesanos y la Conferencia del Episcopado Mexicano (СЕМ).

Desde allí fue que se llevaron a cabo algunos esfuerzos relevantes para que las religiosas comenzaran a apropiarse de ciertos espacios, en consonancia con los deseos de la СLAR. Poco a poco, los boletines y actas de la СIRM mostraron un gran desarrollo de espacios tomados y comandados por religiosas. Aunque se crearon coordinaciones y equipos que antes no habían tenido cabida, quizá lo más relevante fue la consciencia de la necesidad de crear espacios diferenciados de análisis para la vida religiosa femenina y masculina. Los proyectos más importantes que se emprendieron desde la СIRM para las mujeres estaban relacionados con la formación, los estudios y la profesionalización de las religiosas.

Desde allí, se creó en 1963 un incipiente proyecto de Juniorado Interreligioso para neoprofesas. Tuvo una gran acogida a partir de 1965, cuando las Superiores Mayores decidieron retomarlo y adecuarlo a las necesidades de ese momento. Éste era un “organismo integrado por religiosas neo-profesas de las diversas órdenes y congregaciones religiosas que desean prepararse convenientemente, de acuerdo con los documentos de la Santa Sede y del Concilio Vaticano II”.<sup>334</sup> Tenía el objetivo de “ayudar a la preparación humana y espiritual de las alumnas” y podían participar en él las religiosas profesas de votos temporales. El colegio se dividía en cuatro grupos: nivel superior (bachillerato y estudios profesionales), dos de nivel secundaria y uno de nivel primaria.<sup>335</sup> La inscripción tenía un costo de sesenta pesos y la mensualidad de cincuenta. Se podía tener acceso a becas, lo que ayudó a las congregaciones que eran muy pobres.

Allí se impartían clases en materia de sagradas escrituras, teología, eclesiología, sociología y psicología. El proyecto tenía dos grandes objetivos. En primer lugar, que las profesas, aunque de distintas congregaciones, tuvieran una base común de aprendizaje en los temas relacionados con su vida religiosa a la luz de la renovación conciliar. En segundo lugar, que fueran mujeres que llevaran

---

<sup>334</sup> АHCIRM, Asamblea Nacional Extraordinaria, “Proyecto de estatutos para el Juniorado Interreligiosos”, México, 1968.

<sup>335</sup> АHCIRM, IV Asamblea Nacional de la СIRM, 1966-1969, “Informe que rinde el juniorado interreligioso a la Asamblea de Superiores Mayores, México, 1969.



conocimientos a sus congregaciones y, de esta forma, se pudieran dar pasos concretos y compartidos en aras de un cambio real.<sup>336</sup>

Aunque fue entendido como un proyecto de avanzada para la formación de las religiosas en México, pues tenía el objetivo de que ellas tuvieran más espacios de interacción, su control por parte de la CIRM fue evidente. Los estatutos del Juniorado muestran que el Consejo Directivo del instituto siempre debía estar presidido por un sacerdote: “El JUNIN está constituido bajo la dependencia de un CONSEJO DIRECTIVO presidido por un presidente, que será siempre sacerdote religioso, una Directora, una Secretaria y una Tesorera”.<sup>337</sup> Si bien existía una consciencia sobre dejar a las religiosas que tuvieran sus propias estructuras y gobiernos, la tutela masculina con la que seguía operando la institución católica también le impuso límites a estas ideas, lo que ayuda a explicar las problemáticas que llegaron a tener algunas religiosas, como se verá más adelante.

Además, en 1972 la CIRM organizó una Comisión de Formación Femenina que derivó en la Asamblea General de Formadoras.<sup>338</sup> Éste tenía como objetivo “animar, coordinar, orientar, asesorar, informar, formar. Procurar prestar estos servicios a nivel nacional y en lo particular, cuando se lo solicite alguna Congregación o Pía Sociedad”.<sup>339</sup> La Comisión fue significativa porque partió de la necesidad de comprender los temas y problemáticas exclusivos de la formación religiosa femenina.

Ambos proyectos, además del ITES, fueron los primeros espacios para la formación femenina que existieron en México, fuera de las congregaciones religiosas. Contaron con el apoyo de un gran número de congregaciones y fueron un espacio prolífico de análisis para ellas. Sin embargo, también hacían que las novicias y religiosas tuvieran que salir y estar cada vez más tiempo fuera de sus propias comunidades. Esto trajo muchas dudas y recelos, pues las congregaciones se quejaban del poco tiempo del que disponían para su propia formación. Además,

---

<sup>336</sup> AHCIRM, IV Asamblea Nacional de la CIRM, 1966-1969, “Informe que rinde el juniorado interreligioso a la Asamblea de Superiores Mayores, México, 1969.

<sup>337</sup> AHCIRM, Asamblea Nacional Extraordinaria, “Proyecto de estatutos para el Juniorado Interreligiosos”, México, 1968.

<sup>338</sup> “Informe que rinde el Secretariado Ejecutivo”, *Revista Signo*, vol. 8, núm. 21, 1973, p. 37.

<sup>339</sup> “Informe que rinde el Secretariado Ejecutivo”, *Revista Signo*, vol. 8, núm. 21, 1973, p. 37.



las religiosas de más edad se quejaban de la gran libertad de la que gozaban las jóvenes, cuestión que llegó a desgarrar muchas congregaciones desde dentro.

Además de las escuelas que se formaron en México y América Latina, fue común que muchas congregaciones enviaran a novicias y religiosas con aptitudes intelectuales a estudiar a las más renombradas universidades católicas europeas y estadounidenses. Ellas se conocieron y convivieron en estos espacios, desde los cuales comenzaron a conformarse y fortalecerse importantes redes que, en el caso de América Latina, fueron esenciales en los años setenta y ochenta. Uno de estos espacios fue la Universidad Católica de Lovaina. Allí se fundó la Federación de Centros de Investigaciones Sociorreligiosas, impulsada por el sacerdote Francois Houtart.<sup>340</sup> Dos de las mujeres que pasaron por sus filas fueron la futura teóloga brasileña Ivonne Gebara y la teóloga e historiadora uruguaya Ana María Bidegain.<sup>341</sup> Aunque si bien las redes de transferencia y retransferencias que ocurrieron en este tipo de núcleos son complejas, lo que queda claro es que estas relaciones movieron a las religiosas a entrar en contacto con formas distintas de ver la religión y la fe.

Como se puede ver, aunque si bien es cierto que se impulsaron los deseos que provenían desde la CLAR en los temas referentes a las religiosas, esto tampoco significó que existiera una total libertad para ellas al interior de la CIRM. Por ejemplo, la Junta Directiva se quejó en septiembre de 1971 de la actitud de algunas religiosas que consideró que se extralimitaban. El problema residía en que habían tenido acercamiento con organizaciones radicales, por lo cual, no buscaban cambiar las estructuras, sino “tan sólo ir muy de prisa”. Debía existir “cierto equilibrio” en el proceso, según su parecer.<sup>342</sup>

Mónica Uribe afirmó que esas religiosas intranquilas eran Jacqueline Darré e Ymelda Tijerina y que los “otros organismos” a los que se referían era el movimiento de Cristianos por el Socialismo. Aunque es cierto que ellas y otras religiosas tuvieron un acercamiento con estos grupos católicos, también es posible afirmar que ellas no eran las únicas y que, además, había una gran participación en varios movimientos sociales, seculares y no seculares, como se mencionó en el capítulo

---

<sup>340</sup> Corten, “El establecimiento de una red”, 2004, p. 295.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>342</sup> Uribe, “La vida consagrada en el México”, 2003, p. 274.



anterior. Así que, más que una excepción, este caso sirve para ejemplificar el tipo de papel que comenzaron a ejercer las religiosas y la forma en que, aún en espacios considerados progresistas, la estructura de la institución intentó controlarlas. Esto pudo haber sido la raíz de desacuerdos con otros religiosos que participaban en la CIRM, pues la cuestión de la mujer no tenía cabida en una lucha en la que su centro era la opción preferencial por los pobres.<sup>343</sup>

Estas tensiones llegaron a un punto máximo cuando el arzobispo de México, Miguel Darío Miranda, a través de la CIRM expresó su desacuerdo por ciertos temas y cursos dados por el CIDHAL, en Cuernavaca. Como se verá con más profundidad en el último capítulo, éste fue una de las organizaciones civiles más importantes en cuanto a la promoción de los derechos de las mujeres, además, tenía una vinculación con la Iglesia gracias a Betsie Hollants y al obispo Sergio Méndez Arceo.<sup>344</sup> Aunque no se sabe exactamente los motivos por los cuales este curso disgustó al prelado, la Junta Directiva de la CIRM expresó su inconformidad e instó a las religiosas a no presentarse.<sup>345</sup> Aun en estas condiciones hubo religiosas que igual acudieron a él.

Este pasaje da cuenta de la importancia que tenía el CIDHAL para muchas religiosas en México. De hecho, algunas colaboraban allí asiduamente, como Leonor Aída Concha, y otras, incluso, tenían relaciones de amistad con las feministas que pertenecían a éste.<sup>346</sup> Esto demuestra que algunas religiosas tomaron una posición de autonomía frente a figuras de autoridad al interior de la institución, sobre todo a partir de la segunda mitad de la década de los setenta. Debido al perfil que ya tenía el CIDHAL, que era bien conocido al interior de la Iglesia católica, la CIRM y algunos prelados en México vieron los contenidos de éste como peligrosos y “exagerados”. A fin de cuentas, el CIDHAL tenía una posición en pro de los pobres, pero también tenía contenidos que se enfocaban específicamente en la situación de la mujer, es decir, era una organización feminista.

---

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>344</sup> Espino, “Feminismo católico en México”, 2019, pp. 104-111.

<sup>345</sup> Uribe, “La vida consagrada en el México”, 2003, p. 333.

<sup>346</sup> Entrevista a la religiosa María Elena López, Compañía de María. Realizada por Mariana Gómez, 8 de febrero de 2022. En línea.



Al igual que pasó con la CLAR, si bien para los sesenta la CIRM fue un espacio que mostró una gran apertura al cambio y al análisis social, para finales de la década de los setenta su actitud se fue enfriando. Poco a poco se perdió el interés en algunos temas en los que habían sido pioneros, uno de ellos, los estudios en torno a la vida religiosa femenina. En estos organismos, los grupos creados para mujeres se fueron fusionando y otros se extinguieron. Quizá por temor a la actitud hostil del gobierno mexicano con respecto a los movimientos sociales, y quizá también por su propia desilusión respecto a temas y problemáticas, la CIRM perdió su espíritu de innovación. Regresó a buscar el apoyo de los obispos, más que de los religiosos y religiosas, y sus boletines muestran un giro más conservador a partir de los últimos años de la década de los setenta.

### 3.3. *Las comunidades de inserción*

Desde la Edad Media, el clero regular y las congregaciones religiosas femeninas habían tenido muy poca oportunidad de cambio, pues existía un modelo de poder al interior de la institución católica que trató a las mujeres como menores de edad que necesitaban ser vigiladas. Anterior al Concilio, el ideal de vida de las mujeres que pertenecían a institutos de vida consagrada debía aspirar a ser un modelo de perfección, pues “la teología de la vida religiosa, de raíces patrísticas y plasmación medieval, había sido fijada a través de Santo Tomás de Aquino como teología del 'estado de perfección' y se ha[bía] impuesto en la Iglesia a fines del siglo XIX”.<sup>347</sup> La única forma en que dicho estado podía ser alcanzado era a través del cumplimiento total de sus votos: pobreza, castidad y obediencia. Las religiosas también eran parte de esta visión que marcaba un “sentido de aristocracia espiritual respecto a los laicos”, por lo cual, aunque en un nivel menor que los hombres ordenados, este

---

<sup>347</sup> Azcuy, “La inserción como fruto”, 2020, p. 330.



sector también participó de una visión “clerical, juricista y triunfalista, típica de la eclesiología preconiliar”.<sup>348</sup>

Como se demostró en la primera parte del capítulo, en comparación con esta forma de mirar la vida consagrada femenina, los discursos y documentos que se impulsaron desde organismos como la CIRM y CLAR muestran una visión completamente renovada sobre su quehacer en el mundo. Aunque las religiosas tenían un margen de acción más controlado en la Iglesia —debido a la supervivencia de estructuras de dominación impuestas a mujeres—, es en este momento que se desarrolló un activismo muy particular, así como la búsqueda de una mayor independencia para ellas en la estructura eclesial. A pesar de las prohibiciones que aún existían, ellas lograron buscar y “ejercer espacios de autonomía y cambio, por lo que este ámbito (religioso) es también un espacio donde pu[dieron] converger y ser catapultadas nuevas identidades”.<sup>349</sup>

Las católicas que desarrollaron un mayor activismo, así como una gran madurez discursiva debido a sus experiencias, tuvieron una amplia participación en los proyectos de inserción. Éstos tenían como objetivo hacer realidad un discurso de liberación que se encontraba basado en las nuevas teologías latinoamericanas. Compartían también esa vinculación ideológica con las “crisis del desarrollismo y de los estados populistas de la región, a la bipolarización entre los bloques capitalista y comunista durante la Guerra Fría y a la ola de movimientos y procesos revolucionarios de inspiración tercermundista y marxista, donde hay que resaltar el impacto de la Revolución cubana”.<sup>350</sup> La inserción y las prácticas que se desarrollaron a partir de ésta fueron la puesta en marcha de novedosas experiencias religiosas, pero también políticas. Aun cuando estos proyectos tuvieron un gran alcance para ese momento, la vida religiosa “inserta” no ha sido investigada a profundidad, mucho menos, aquélla relacionada con las mujeres.

La inserción era entendida como un compromiso que involucraba todos los aspectos de la vida. La primera vez en la cual se utilizó este concepto fue en el “Documento final del II Encuentro de la Conferencia de Obispos Latinoamericanos”

---

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>349</sup> Pineda, “Mujeres y vida religiosa”, 2018, p. 40.

<sup>350</sup> Tahar-Chaouch, “Teología de la Liberación”, 2019, p. 619.



realizada en Medellín, en 1968. Se refería a “comunidades religiosas, [que] por especial vocación, deben dar testimonio de la pobreza de Cristo. Reciban nuestro estímulo las que se sientan llamadas a formar entre sus miembros pequeñas comunidades, encarnadas realmente entre los ambientes pobres. Serán un llamado continuo para todo el Pueblo de Dios a la pobreza evangélica”.<sup>351</sup>

El término de encarnación tomó una gran relevancia, pues se esperaba que las comunidades de inserción se mezclaran con el pueblo, que vivieran, comieran y respiraran lo mismo que los más pobres. La inserción tenía por objetivo que las y los religiosos salieran de su mundo de comodidades, para entender al desprotegido y luchar con él para alcanzar una liberación. En este contexto es que se creó y utilizó el término de “comunidades de inserción” que, discursivamente, dio espacio para múltiples formas de entenderlas.

Por su parte, la CLAR pensó que el Documento de Medellín no resaltaba lo suficiente la relevancia y complejidad de estas nuevas vivencias de la vida consagrada, pero que eran la base y a la vez la respuesta de la opción preferencial por los pobres:

Por lo que se refiere directamente a la Vida Religiosa, hay una serie de aspectos que se han incrementado notablemente como una respuesta a las situaciones nuevas (...). Una nueva visión de la pobreza evangélica no sólo como una vida de austeridad y desprendimiento individual, sino sobre todo de compromiso con los pobres que lleva a contemplar el mundo desde su situación real; la búsqueda de la experiencia de Dios como melodía alrededor de la cual todas las otras cosas se armonizan, una experiencia que brota de la vida y de las relaciones comunitarias y en la misión apostólica; el sentido profético que muchos Religiosos quieren dar a su vocación expresado con un testimonio transparente de vida evangélica.<sup>352</sup>

La inserción tenía una base teológica y eclesial que no sólo era necesario, sino urgente atender. Se partía de un mensaje de liberación basado en la vida de Jesucristo, como un hecho histórico y evangélico. Fue la primera vez que se vio a

---

<sup>351</sup> *Documento final del II Encuentro de la Conferencia de Obispos Latinoamericanos realizada en Medellín, 1968, p. 16.*

<sup>352</sup> AHCIRM, *Asamblea Nacional 1975. Nueva situación de la vida religiosa en América Latina a partir de Medellín, 1975, p. 2.*

los religiosos no como seres elevados en búsqueda de la perfección, sino como seres humanos marcados por contextos sociales y culturales que los llevaban a tener una conciencia sobre su propia vida y acción. Era un compromiso dado, primero, como miembros de un grupo social y cultural determinado y, después, como creyentes de una fe:

Esta es la realidad teológica, creo yo, que está en el fondo de esta idea de inserción entre los pobres. (...). No se trata de salir a dar testimonio para que me vean. Eso es risible. Si por asimilación del Evangelio yo me convengo de la verdad de Cristo, tanto en sus palabras como en su manera de vivir, entonces empiezo a vivir el Evangelio, y mi vida se convierte en un testimonio para los demás. (...) La Iglesia somos nosotros, y lo que está en crisis es la Iglesia, o sea cada uno de nosotros. Entonces para resolver la crisis de la Iglesia cada uno tendrá que resolver su propia crisis.<sup>353</sup>

Si bien es difícil generalizar a las comunidades de inserción,<sup>354</sup> son complejas en tanto que fueron creadas por hombres ordenados y por seglares y religiosas. Fueron proyectos de comunidades generalmente pequeñas en los cuales podían participar religiosos y laicos por igual, mientras que había otros que estaban dirigidos únicamente por laicos y otros únicamente por religiosas. Las congregaciones religiosas masculinas que más apoyaron estos proyectos fueron los jesuitas y maristas, pues muchos de ellos se movieron directamente a contextos sociales de marginación. Lo mismo hicieron las religiosas que, en vez de seguir viviendo en sus grandes casas y conventos —generalmente en las ciudades y en colonias de estratos medios y altos, como mostraron los resultados de las encuestas de la CLAR—, se movieron a colonias populares y periféricas, así como espacios rurales. Por su parte, los laicos, que eran generalmente jóvenes y sin responsabilidades familiares, rentaron casas y cuartos cercanos a las parroquias presentes en estos medios.

---

<sup>353</sup> Archivo Histórico de la Provincia de México de la Compañía de Jesús, “Comunidades de inserción”, *Revista Tecnópolis*, año XIII, núm. 143, enero 1973, pp. 11-14.

<sup>354</sup> Las comunidades de inserción también fueron referidas con nombres distintos y no todas se reconocían como tales, lo que sucedió de forma parecida con las CEB. Torre, *La Ecclesia Nostra*, 2006, pp. 222-228.

Según Luis Ramos, era común que la mayor parte de las y los religiosos que trabajaban en las comunidades de inserción se inclinaron por “formas de propiedad y distribución de la riqueza de tipo socialista”.<sup>355</sup> Esto los llevó a enfrentarse con personajes dentro y fuera de las estructuras eclesiales. Prelados, caciques y empresarios condenaron a los religiosos que trabajaban con estos ideales: “Ésta es sin duda la causa principal del cambio de perspectiva, (...) cuando religiosos y religiosas experimentaron el abuso y el atropello de la sociedad contra los pobres, regresaron a sus labores con otra idea, más evangélica, de la Iglesia”.<sup>356</sup> Así pues, las comunidades de inserción no se vieron como un servicio social o asistencial, sino como una decisión de vida con implicaciones muy puntuales.

Aunque cada una de estas comunidades tenía características propias, fueron espacios que habitaron personas que pertenecían a clases sociales medias y altas, que buscaban tener una vida de compromiso de acuerdo con sus ideales cristianos. Se iban a vivir a casas o vecindades que rentaban, a veces eran tres o más personas que debían sostener la comunidad, no sólo económicamente, sino también en las labores domésticas. En el caso de los laicos, era común que parte de su día trabajaran o estudiaran, por las tardes acudían a otros grupos de promoción de las parroquias y algunos realizaban labores sociales,<sup>357</sup> como fue en el caso de las comunidades de inserción de laicos del Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario (IMDEC), que se asentaron en el Barrio de Santa Cecilia, en Guadalajara.<sup>358</sup>

En el caso de las comunidades de inserción en las que había una participación de ambos sexos, pronto se comenzaron a dar discrepancias en torno a las labores domésticas. Los hombres, tanto laicos como religiosos, esperaban que las mujeres que vivían con ellos realizaran las tareas que eran consideradas para su género, como la preparación de alimentos, la limpieza de las casas y el lavado de ropa. Para ellas estaba claro que estas comunidades no buscaban emular la vida

---

<sup>355</sup> Ramos, “Los religiosos y la acción”, 1996, p. 235.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>357</sup> Entrevista a la laica María Eugenia Macorra, realizada por Mariana Gómez, 21 de marzo 2023. En línea.

<sup>358</sup> Peña, “Religión y política en los barrios”, 1990, p. 584.





de afuera, sino crear nuevas vivencias.<sup>359</sup> Para ellos el compromiso social alcanzaba solamente los espacios públicos, pues en la esfera doméstica no había nada que cambiar. Estas fricciones ocasionaron el cierre de muchos proyectos y, en otros casos, se buscó la creación de comunidades en las que vivieran solamente mujeres. Este tipo de problemáticas mostraron que, aún en estos espacios de liberación, la experiencia de hombres y mujeres no era la misma.

En algunos casos, estas comunidades se desarrollaron muy cerca a determinadas parroquias, sobre todo aquéllas en entornos citadinos. El espacio de las parroquias en las que tenían cabida las organizaciones y núcleos progresistas católicos tenían la particularidad que, más que pensarse como simples espacios para rezar y donde se encontraba el sacerdote, allí la gente podía recibir ayuda de muchos tipos. En éstas se estimulaba la vida en comunidad. Esto último fue, quizá, uno de los aspectos más importantes de la vida parroquial, pues “cultural y simbólicamente, los espacios religiosos tienen ventaja al ser históricamente aglutinadores de colectividades, especialmente en una sociedad religiosa como la que nos ocupa, donde los actos religiosos tienen la función adicional de integrar a los nuevos colonos a una comunidad enfocada a la actividad pastoral”.<sup>360</sup> Estos espacios favorecieron la convivencia de un gran número de personas y de ambientes muy disímiles.

A diferencia de lo que sucedió con otros proyectos católicos, como las CEB, las comunidades de inserción no eran solamente grupos que se reunían cada determinado tiempo. Eran un esfuerzo organizativo de vivencia directa y continua en contextos de carestía, en la cual participaron personas con otros bagajes sociales. Así pues, se le llamaban comunidades de inserción al grupo de laicos y religiosas que vivían “encarnados”, pero también a los espacios mismos, es decir a las casas y cuartos de vecindades que rentaron.

La inserción era entendida como una forma concreta de hacer realidad la opción preferencial por los pobres, pero también sabían que ésta no era la única manera de compromiso: “Es sin duda alguna la forma más privilegiada, más

---

<sup>359</sup> Entrevista a la laica María Eugenia Macorra, realizada por Mariana Gómez, 21 de marzo 2023. En línea.

<sup>360</sup> Patiño, *Religiosas católicas en la ciudad*, 2017, p. 71.



completa, más total de esa opción preferencial por los pobres. Y precisamente porque es una forma muy completa, porque es una forma nueva, porque es una forma muy comprometida, cuestiona la totalidad de la vida religiosa”.<sup>361</sup>

Como mencioné en el capítulo anterior, la mayor parte de la teoría y las sistematizaciones sobre las experiencias de la vida religiosa inserta en América Latina se dieron en las reuniones de CRIMPO. De esta forma, fue a partir de la segunda mitad de los años sesenta que se dieron las primeras experiencias de inserción y, para la década de los setenta, existía ya una gran proliferación de comunidades organizadas y con objetivos más nítidos. El religioso Camilo Maccise habló de etapas definidas por la que estas comunidades atravesaron:

A partir de un proceso que pasa por tres etapas: la de la polarización y el antagonismo con las obras tradicionales con una mutua descalificación; la de la coexistencia y la del diálogo, han ido ganando credibilidad. El saldo negativo es cada vez menor y el positivo mayor. Se han ido convirtiendo en un acelerador de la vida religiosa. En ellas está surgiendo una nueva espiritualidad alimentada con la experiencia y la reflexión a partir de la inserción y del compromiso con una nueva evangelización liberadora.<sup>362</sup>

Para los religiosos que participaban en ellas, éstas no eran entendidas solamente como un trabajo apostólico en los sectores marginados de la sociedad, sino como “comunidades en las que, por la acción del Espíritu presente en la Iglesia, se está volviendo con fidelidad creativa a los orígenes de la vida religiosa libre y liberadora de las idolatrías del saber, del poder y del tener, signo e instrumento del proyecto de Dios con un servicio preferencial a los más pobres y necesitados”.<sup>363</sup>

El éxito de las comunidades de inserción en algunos lugares y el fracaso en otros da cuenta de la agencia que tenían los pueblos, colonias y comunidades sociales en los que se pretendían tener estas experiencias. Era la gente la que realmente apoyaba o no el trabajo de éstas, pues si no estaban de acuerdo, hubiera sido muy difícil llevar a cabo una labor pastoral tan intensa.

---

<sup>361</sup> Maccise, “Inserción y vida religiosa”, 1991, p. 12.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 10.

En estos espacios, coinciden algunos, las religiosas tuvieron una mayor facilidad para insertarse que otros sectores católicos.<sup>364</sup> Existieron muchas motivaciones detrás de esta particularidad, sin embargo, entre las más relevantes, primero, está su condición como mujeres, pues difícilmente, al menos en un primer momento, tanto autoridades como población en general las vieron como un peligro, pues el estereotipo de “las tiernas monjas que cocinaban galletas y rompopo” aún se encontraba muy generalizado. Además, las religiosas lograron hacerse parte de las comunidades fácilmente a partir de los vínculos que hicieron con las mujeres, muchas veces creando espacios de catecismo o de guarderías,<sup>365</sup> lo que fue una gran ayuda para crear un sentido de confianza entre ellas.

Debido a la gran superioridad numérica de las religiosas,<sup>366</sup> naturalmente, hubo una mayor movilización de ellas en las comunidades de inserción, es decir, fueron espacios liderados por mujeres. Así fue como se llevaron a cabo “nuevas prácticas, que ellas emprenden con un movimiento de salida que provoca cambios en la estructura interna de sus comunidades”.<sup>367</sup> La inserción fue una dura decisión que las llevó a enfrentarse no solamente con un panorama social adverso, sino con dudas y reticencias que provenían también de las actividades y su experiencia en la Iglesia católica.

### 3.4. *La inserción y sus implicaciones para las religiosas*

Así pues, aunque las comunidades de inserción no fueron exclusivas de religiosas, sí fueron un espacio propicio para su activismo. En esto tiene que ver el dinamismo que las católicas vivieron para ese momento, pues se dio una gran apertura y un deseo por terminar con la actitud de ensimismamiento que había caracterizado a

---

<sup>364</sup> Juárez, “*La iglesia en movimiento*”, 2017, p. 77.

<sup>365</sup> Entrevista a la laica Gloria Tello, realizada por Mariana Gómez, 12 de noviembre de 2021. En línea.

<sup>366</sup> Véase las estadísticas y gráficas sobre la vida religiosa realizadas por la autora. Patiño, “*Panorama de la vida consagrada*”, 2020, p. 168.

<sup>367</sup> Pineda, “*Mujeres y vida religiosa*”, 2018, p. 44.

los institutos de vida consagrada femenina. De esta forma, las comunidades de inserción les dieron la oportunidad de tener una mayor comunicación con párrocos (ya fueran miembros del clero diocesano o religiosos), con laicos y también con obispos. Estos contactos causaron todo tipo de experiencias positivas, pero también fricciones, como se verá más adelante.

De acuerdo con Marta Elena Negrete, a partir del contexto del CVII y de los cambios que se hicieron en las congregaciones religiosas, se les puede dividir en tres: innovadoras, moderadas y tradicionales.<sup>368</sup> Aunque si bien es cierto que en su interior existían grupos mezclados que dieron pie a muchas divisiones, se puede afirmar, a grandes rasgos, que aquéllas que tuvieron más procesos de inserción fueron las innovadoras y, quizá, las moderadas. No todas las monjas y religiosas pudieron participar de estas comunidades, no solamente porque algunas creían que sus apostolados y carismas no se podían adaptar tan fácilmente a la opción preferencial por los pobres, sino también porque había una gran diversidad de opiniones y posturas al interior de las congregaciones.

Al respecto cabe aclarar que, de acuerdo con sus actividades, el clero regular y las congregaciones religiosas se dividían en institutos de vida contemplativa y de vida activa.<sup>369</sup> A muy grandes rasgos, la primera tenía una “fisonomía jurídica especial”, a partir de la cual se encontraban sujetas a la intervención directa de la Santa Sede, eran monjas que vivían con reglas de clausura y de oración estrictas. Muchas de estas órdenes contemplativas ni siquiera se encontraban adscritas a la CIRM, por lo cual, la mayor parte de éstas desarrollaron otro tipo de intereses. En cambio, aquéllas con vida activa tenían la particularidad de crear apostolados adscritos en lo social y en lo público, por lo cual, tenían una mayor oportunidad de desenvolvimiento en estas esferas.

En estos contextos, los cambios de vida para las religiosas eran radicales, pues de hallarse seguras en sus conventos y casas congregacionales, de pronto se encontraban viviendo en grupos pequeños que, debido a sus múltiples actividades pastorales, “apenas tenían posibilidad de estructurar una vida de oración

---

<sup>368</sup> Negrete, “Vida religiosa femenina”, 2019, p. 656.

<sup>369</sup> *Ibid.*, pp. 655-656.



comunitaria y una vida fraterna”.<sup>370</sup> La completa clausura ya no era deseable para muchas, ahora buscaban la inserción. Fue la primera vez que hubo un encuentro masivo de las religiosas con el catolicismo popular,<sup>371</sup> lo que las llevó a separarse o, al menos, alejarse y ser “lazos simbólicos” de la cultura de la élite clerical a la que siempre se habían encontrado sujetas. De ahí que muchas congregaciones y conventos perdieran las donaciones y apoyos económicos que sus bienhechores les proveían. Esto trajo graves crisis económicas para ellas, muchas de las cuales no tuvieron pronta solución.

La inserción se presentó como una puesta en marcha de los nuevos valores e identidades católicos. Las religiosas ocuparon marcos conceptuales que se amoldaran mejor a los objetivos que se planteaban. Una de las nociones clave que les sirvió como autoidentificación fue el de “agentes de cambio”. Tanto en la CIRM como en la CLAR se invitaba a la concientización de parte de las religiosas, para que supieran que eran ellas las que debían cambiar, estudiar y moldearse a un mundo que, ciertamente, no podían reconocer del todo. Para lograr dicha concientización utilizaron conceptos provenientes de la sociología, psicología, economía y antropología.<sup>372</sup> Se trataba de crear e impulsar una acción liberadora y, para lograrlo, no bastaba la fe y la palabra de Dios.

Pronto se comenzaron a levantar encuestas y realizar estudios que pudieran dar un poco de guía a las religiosas en estos procesos. Uno de éstos, que se realizó y publicó en la CIRM, fue el de la religiosa María de Lourdes Verduzco. En julio de 1972, Verduzco publicó los resultados de las entrevistas que había realizado a obispos, laicos y religiosos sobre lo que ellos esperaban de las religiosas en este contexto. Algunas de las respuestas más interesantes provinieron de las mujeres jóvenes que participaban en los movimientos apostólicos. Para ellas, las religiosas vivían en un gran “capillismo”, parecía que siempre se ocupaban de sus cosas y el mundo no les era relevante:

---

<sup>370</sup> Ramos, “Los religiosos y la acción”, 2011, p. 234.

<sup>371</sup> Entendido éste como la configuración dialéctica con el modo de ser cristiano de los pueblos e individuos que han sido marginados y oprimidos en la historia. *Ibid.*, p. 251.

<sup>372</sup> *CIRM Boletín Informativo*, año X, núm. 89, septiembre 1970.





Dicen que despreciamos o minusvaloramos la acción de los seculares. Y también ponía un ejemplo: decía que en las reuniones de estudio a que muchas veces asistían primero, se consultaba a los sacerdotes, luego a las religiosas y finalmente a los seculares. Y que de lo que decían los seculares muy poco se les tomaba en cuenta. También dicen que nos falta mayor sensibilidad en los aspectos: justicia y trato fraterno.<sup>373</sup>

Este estudio es ilustrativo en tanto que permite ver la forma en que las religiosas eran percibidas por el resto de los católicos. Se les descubría como personas ensimismadas en sus propias comunidades y con muy poca comunicación al exterior. Así pues, una conclusión generalizada del documento fue que los laicos tenían una profunda necesidad de que los religiosos “salieran de su ámbito de clausura para compartir con ellos sus necesidades e inquietudes”.<sup>374</sup> Esto reflejó la urgencia que había de emprender cambios radicales en la forma de ver y vivir los votos.

Conscientes de todo esto, las religiosas se apuraron para cambiar la percepción que los católicos tenían de ellas. Uno de los espacios predilectos para lograrlo era, precisamente, las comunidades de inserción. Se dieron cuenta de la necesidad que había de tener un mayor contacto con los prelados y las diócesis, pues sabían bien que el apoyo de éstos era vital para la fundación de sus comunidades de inserción. A partir de esta iniciativa que ellas mismas tuvieron, los obispos crearon espacios para que tuvieran una relación más directa con ellos. Así fue como a principios de la década de los setenta se creó la Comisión Diocesana de Religiosas que, al menos, tenía presencia en algunas diócesis del norte del país, como Chihuahua, Tamaulipas, Durango, entre otras.<sup>375</sup>

Si bien existe una gran laguna de información respecto a los alcances y duración de esta Comisión, se sabe que tenía dos objetivos primordiales. En primer lugar, que las religiosas tuvieran una participación directa en la pastoral de la diócesis, que pudieran tener voz en la renovación de la pastoral, junto con el obispo y los sacerdotes comisionados para ello. En segundo lugar, que el obispo supiera a

---

<sup>373</sup> AHCIRM, *Asamblea Nacional 1972-1973. ¿Qué espera de los religiosos el pueblo de Dios?*, pp. 1-2.

<sup>374</sup> AHCIRM, *Asamblea Nacional 1972-1973. ¿Qué espera de los religiosos el pueblo de Dios?*, p. 3.

<sup>375</sup> AHCIRM, *Asamblea Nacional 1972-1973. Informe de la Comisión de Religiosas 1973*, pp. 1-4.



qué congregaciones podía encargarles proyectos pues, aunque algunas de éstas dependían de él directamente, la gran mayoría, como eran congregaciones, dependían directamente de los dicasterios (sobre todo de la Sagrada Congregación de Religiosos) y de la Santa Sede. La realidad era que muchos obispos tenían poca o nula comunicación con las religiosas, por ello, se necesitaba “lograr una mayor eficacia al promover su ayuda”.<sup>376</sup> Por otro lado, es inevitable pensar que, debido al gran dinamismo que comenzaron a tener las religiosas, fue también un deseo de “controlar” su acción en ciertos entornos.

En muchas ocasiones, los mejores aliados para ellas en las comunidades de inserción fueron los sacerdotes y religiosos. Múltiples ejemplos de esto se encuentran en los números del boletín de la CIRM, pues allí se publicaban avisos dirigidos a religiosas, en los cuales se pedía que las congregaciones interesadas se pusieran en contacto con religiosos que fungían como contactos en lugares de necesidad. En febrero de 1972 se publicó un anuncio titulado “Un pueblo pide Religiosas”, en el cual, se decía que se necesitaban religiosas enfermeras para el área de maternidad de un pequeño hospital en el pueblo de San Francisco Tlaltenco, en la colonia Tláhuac. Para ello se ofrecía un terreno y, de así quererlo, también un templo.<sup>377</sup> De estos anuncios fue que muchas comunidades de religiosas pudieron tener cabida.

De esta forma, lo que sucedió fue que, dentro de las mismas congregaciones, se abrió el abanico de posibilidades para que ellas pudieran elegir a qué deseaban dedicarse. No era posible abandonar del todo sus actividades, pues éstas proveían los recursos económicos que las congregaciones necesitaban para echar a andar sus proyectos pastorales y misionales. Se deseaba que, ya en sus apostolados tradicionales o en los nuevos, las religiosas pudieran encontrar formas novedosas de llevarlos a cabo, como se les había pedido en el Decreto *Perfectae Caritatis*:

(...) la Consagración al servicio de los demás ha hecho que las formas en que tradicionalmente se manifestaba la Vida Religiosa (Hospitales, Colegios, Asilos, etc.), se vayan abriendo a una vivencia más integrada a la Pastoral de la Iglesia. Por consiguiente, se abre un proceso de conciencia eclesial al

<sup>376</sup> AHCIRM, *Asamblea Nacional 1972-1973. Informe de la Comisión de Religiosas 1973*, p. 4.

<sup>377</sup> AHCIRM, *CIRM Boletín Informativo*, año XII, núm. 96, febrero 1972.



interior de la Vida Religiosa. (...) Se abren estilos nuevos de vida del acercamiento a los pobres y necesitados; la pobreza toma un sentido claramente profético, la obediencia se abre a escuchar el clamor de los pobres, la castidad al amor de los más pequeños y desprotegidos, la Vida Religiosa se va convirtiendo poco a poco a la realidad latinoamericana, no solo a partir de la reflexión, sino sobre todo: Por una acción en SERVICIO ECLESIAL.<sup>378</sup>

Algunos proyectos de inserción fueron llamados simplemente comunidades pastorales, otros funcionaban más como CEB.<sup>379</sup> Respecto a aquéllas administradas por religiosas, las más longevas y con mayor impacto fueron las comunidades de inserción intercongregacionales. Éstas fueron experiencias en las cuales había una colaboración entre mujeres de distintas congregaciones religiosas. Como mencioné en párrafos anteriores, existían deseos ya comunitarios o individuales de mujeres que deseaban vivir en contextos de colonias populares y espacios rurales. En el camino, muchas de ellas llegaron a conocerse y encontrarse en distintos espacios católicos. Ante las muchas adversidades que comenzaron a vivir, algunas decidieron apoyarse y juntas lograr compartir espacios y responsabilidades, incluidas las económicas.

En las comunidades de inserción intercongregacionales había un gran impulso por aprender y desaprender entre todas. La vida de las religiosas cambió diametralmente, pues el día a día en estas comunidades era muy diferente a la vida en los conventos. La creación de éstas fue, más que proyectos sumamente planificados, una necesidad muy natural, tal como afirma la religiosa María Elena López:

Entonces yo me iba allá, en la tardecita, cuando me decían que había reunión, y ahí me encontraba en reuniones de gente de pastoral y como se organizaba la pastoral y todo. Incluso me encontré con otra hermana del Sagrado Corazón que también andaba con la inquietud o algo así. Nos fuimos de la colonia Valle Gómez y nos fuimos a vivir a la colonia Guerrero, y allí, como las del Sagrado Corazón también querían participar, formamos una comunidad intercongregacional. Allí frente de Los Ángeles rentamos una

---

<sup>378</sup> AHMESST, Silvia Teresa Meza García, "Dimensión evangelizadora de la pastoral MESST. Sistematización de algunas experiencias", México, 1990, pp. 11-12.

<sup>379</sup> Wright, "Puras Mujeres. Women's", 2021, p. 165.



casa a una familia. Nos rentó la parte de abajo y éramos cuatro hermanas de la Compañía de María y cuatro hermanas del Sagrado Corazón.<sup>380</sup>

Para poder conservar estas comunidades algunas religiosas tuvieron que integrarse al mercado laboral. Por un lado, esto tenía la función de proveer económicamente a las comunidades y, por otro, percibir los mismos salarios de los trabajadores y poder comprender mejor sus carencias. Laboraban como “obreras de fábricas, trabajadoras en industrias alimenticias, en nuevos complejos agroindustriales, o como trabajadoras en campos de floricultura y agrícolas; como maestras de escuelas barriales y rurales o como enfermeras, atendiendo pequeños dispensarios y centros de salud”.<sup>381</sup> Aunque si bien hubo congregaciones cuyos apostolados en colonias de clases medias y altas continuaron siendo su mayor fuente de ingresos, las que decidieron renovarse rápidamente tuvieron otras experiencias, como lo afirma María Elena:

Me tocó con otras compañeras abrir la comunidad en el Cerro del Judío con los jesuitas, entonces ahí trabajábamos en equipo, también allí llegaron las Hermanas Mercedarias de Berriz, con ellas hacíamos equipo y estaban ya de un poquito antes las hermanas Misioneras Eucarísticas de la Santísima Trinidad. (...) En la mañana las cosas de la casa, porque el trabajo pastoral pues era más bien por la tarde, aunque teníamos reunión de equipo, era por la mañana, cada 8 días, para organizarnos y todo. Como nos teníamos que financiar, mis compañeras trabajaron en el reclusorio norte, reclusorio sur y la otra en el DIF, que recogían a los niños por la noche. Yo hacía interinatos, entonces en la mañana me iba a la escuela, lo que me tocaba hacer de trabajo y ya en la tarde era más dedicado a la labor pastoral.<sup>382</sup>

En la parroquia de Cerro del Judío se formó la comunidad con la participación de las Misioneras Eucarísticas de la Santísima Trinidad, las Mercedarias de Berriz, las hermanas de la Compañía de María y los jesuitas.<sup>383</sup> Su objetivo como comunidad

---

<sup>380</sup> Entrevista a la religiosa María Elena López, Compañía de María. Realizada por Mariana Gómez, 8 de febrero de 2022. En línea.

<sup>381</sup> Bidegain, *Participación y protagonismo de las mujeres*, 2009, p. 148; Entrevista a la religiosa María Elena López, Compañía de María. Realizada por Mariana Gómez, 8 de febrero de 2022. En línea.

<sup>382</sup> Entrevista a la religiosa María Elena López, Compañía de María. Realizada por Mariana Gómez, 8 de febrero de 2022. En línea.

<sup>383</sup> AHMESST, Silvia Teresa Meza García, “Dimensión evangelizadora de la pastoral MESST. Sistematización de algunas experiencias”, México, 1990, p. 23.

de inserción era “lograr que nuestra fe en Jesucristo y el amor a María nos lleven a construir una gran comunidad donde se viva la justicia y la hermandad”.<sup>384</sup> Para conseguirlo, las religiosas deseaban impulsar a la gente para que participara en los grupos que existían en la parroquia. Así se lograrían avances significativos en torno a la “conciencia social, asimilación de contenidos teológicos, un mejor manejo de sentimientos, criticidad constructiva, asimilación de los valores del Reino (amor, libertad, amor por los pobres, etc.) vida comunitaria, participación en la organización popular y el espíritu de servicio al asumir ministerios.”<sup>385</sup>

En estas comunidades la vida de las religiosas mutó rápidamente. Fue allí de donde surgieron propuestas de cambios que tenían que ver con algunas cuestiones más mundanas. Por ejemplo, las religiosas del Sagrado Corazón de Jesús vivieron en una vecindad de la colonia Guerrero que se encontraba muy cerca de la Parroquia de los Ángeles, allí: “fueron muy audaces en el barrio, pues llamaban la atención porque no usaban su ropa de hábito, y vivían en una especie de superiorato, entre todas, es decir cualquiera podía decidir. Junto con la gente del barrio organizaban quermeses o la fiesta para participar en la peregrinación de la parroquia”.<sup>386</sup>

Esta necesidad por cambiar el uso del hábito se expresó en un gran número de institutos de vida consagrada. Fue en este contexto que varias congregaciones cambiaron sus constituciones, para hacer que éste fuera utilizado solamente en ciertas ocasiones y ya no como una regla diaria. Se hacía referencia a que en sus apostolados el uso del hábito no solamente era incómodo, sino hasta inútil, pues lo que ellas buscaban era que los demás las vieran como sus iguales. Si bien no fue una realidad generalizada, sí fue una experiencia fundamental:

Hubo muchos cambios desde la formación, por supuesto cuando yo entré del hábito ya ni se hablaba, yo jamás tomé un hábito ni me puse un hábito para cuestiones religiosas. Una vez me lo puse porque mi hermano se iba a casar y la novia dijo que me quería de hábito, pero yo nunca tuve uno, jamás, nunca cosí un hábito para mí. Nunca lo usé. Todos esos cambios también te van haciendo entrar en un estilo de vida religiosa diferente, nosotros fuimos

---

<sup>384</sup> AHMESST, Meza García, “Dimensión evangelizadora de la pastoral”, apéndice 1.

<sup>385</sup> AHMESST, Meza García, “Dimensión evangelizadora de la pastoral”, apéndice 2.

<sup>386</sup> Juárez, “La iglesia en movimiento”, 2017, p. 77.





novicias que teníamos clases de teología, de filosofía, de cuestiones pastorales, teníamos que hacer apostolado en el pueblito donde vivíamos, visitar a la gente, dar catecismo, generar misiones, etcétera.<sup>387</sup>

El hábito les llegó a estorbar. Las religiosas ya no se encontraban únicamente en los conventos, realizando labores domésticas o rezando, sino en las calles, tomando transportes públicos, caminando por veredas de tierra para llegar a las parroquias de los pueblos. Muchas trabajaban o tenían compromisos en cárceles u hospitales.

Los cambios que las comunidades de inserción lograron fueron de todo tipo. Además de los relativos a los campos de misión, pastoral y formación, así como aquéllos concernientes a cuestiones materiales, las religiosas en estos contextos también lograron entrar a estructuras de la institución que, históricamente, le habían pertenecido sólo a los hombres. Sobre todo en entornos rurales —pero no únicamente—, con sus comunidades de inserción, ellas alcanzaron lugares en los cuales no existía una vida parroquial permanente, debido a la gran escasez de sacerdotes que había existido en México desde finales del siglo XIX. Fue así como algunas, quizá sin saberlo al principio, llegaron a hacer muchas de las funciones de los sacerdotes, aunque había un claro límite: ellas no podían consagrar ni impartir algunos sacramentos.

Ya desde la década de los cincuenta se comenzaron a dar “experimentos” a partir de los cuales algunos prelados en América Latina, frente a la gran escasez de sacerdotes que tenían en sus diócesis, consintieron que las religiosas tuvieran un papel preponderante en algunas cuestiones parroquiales. Por ejemplo, la “organización de los Oficios Catequísticos; servicio en ejercicios espirituales; apertura de obras sociales parroquiales, lo que les permitió paulatinamente un mayor contacto con el mundo y con las diferentes instancias de la Iglesia”.<sup>388</sup> Sin embargo, el nombramiento de “párrocas” no se dio con tanta fuerza y con las mismas implicaciones como a finales de la década de los sesenta.

---

<sup>387</sup> Entrevista a la religiosa María de los Dolores Palencia, Hermana de San José de Lyon. Realizada por Mariana Gómez, 21 de octubre de 2021. En línea.

<sup>388</sup> Bidegain, *Participación y protagonismo de las mujeres*, 2009, p. 140.

No sólo en México, sino en varias regiones de América Latina, se comenzaron a dar casos de religiosas párrocas. Según un artículo publicado en el boletín de la CIRM, para 1970, existían veinte parroquias en Brasil que eran administradas por monjas. De acuerdo con esta información, ellas estaban autorizadas para “predicar, enseñar el catecismo, bautizar, dirigir servicios fúnebres y dar la sagrada comunión”.<sup>389</sup> Las religiosas solamente podían tener acceso a este nuevo “apostolado” si contaban con el permiso del obispo. De hecho, ellos las invitaban para que vivieran en regiones apartadas de las ciudades, lejos de las cabeceras de las diócesis, lugares en los cuales, o nunca habían llegado sacerdotes, o hacía mucho tiempo que no habitaban esas parroquias.

En el caso de México, este nuevo apostolado no se dio a partir de planificaciones o demandas propuestas por ellas, sino, más bien, que tanto el contexto de escasez de sacerdotes, así como las renovadas experiencias de inserción lograron abrir una veta a la que no habían tenido acceso. Así lo afirma María de los Dolores:

Marcamos la apertura de la vida religiosa femenina a todas las inserciones y a muchos lugares donde las mujeres llegamos a ser casi los curas del pueblo. A una viejita en Tabasco le dije una vez, “le voy a decir al padre que te venga a confesar”, y me dijo “no, si ya me confesé contigo”. Si ya se había confesado conmigo para qué quería al padre. Nuestra presencia y nuestras formas de presencia cambiaron.<sup>390</sup>

Un ejemplo de estas párrocas se dio en la diócesis de Chihuahua. El obispo, Adalberto Almeida y Merino, encargó personalmente a las Hermanas del Servicio Social que enviaran a algunas de ellas a ocupar la parroquia de Coyame, en el suroeste del estado. Fue así como, a partir del 11 de octubre de 1971, el obispo entregó la parroquia a cuatro Hermanas, para que lo convirtieran en un Centro de evangelización. Estas religiosas fueron María del Refugio Salazar, Alicia María, María Reyna, María de los Ángeles y una novicia llamada Guadalupe:

---

<sup>389</sup> *CIRM Boletín Informativo*, año X, núm. 87, julio y agosto 1970.

<sup>390</sup> Entrevista a la religiosa María de los Dolores Palencia, Hermana de San José de Lyon. Realizada por Mariana Gómez, 21 de octubre de 2021. En línea.

Iniciamos nuestro trabajo con una investigación antropológica (conocimiento de la situación y de los valores de la gente). Lo hicimos a través de visitas domiciliarias en una conversación lo más espontánea posible. Eso nos sirvió para conocer a la mayoría de las personas y entrar en contacto con ellas. Diariamente hacemos una celebración de la Palabra, con lecturas bíblicas, homilías, cantos, oraciones y distribuimos la Sagrada Comunión, asiste un buen número de personas, los domingos hay mayor participación.<sup>391</sup>

El vínculo fue, seguramente, la religiosa Marianela Madrigal Hinojosa, pues ella era la coordinadora de la Comisión de Religiosas y secretaria ejecutiva de la Comisión de Pastoral Social de la Arquidiócesis de Chihuahua.<sup>392</sup> El obispo les dio la facultad de organizar y estar a cargo de las parroquias, ellas podían impartir algunos sacramentos y debían organizar, desde cero, los grupos de pastoral, de CEB y otros proyectos progresistas. Ellas permanecieron en el lugar por años y lograron construir una comunidad en torno a éstas, es decir, darle cabida a la vida parroquial.<sup>393</sup>

A finales de la década de los setenta, las religiosas del Servicio Social tuvieron que salir de las parroquias debido a la violencia que se suscitó contra ellas de parte de algunos “caciques”. Éstos las amenazaron, pues ellas “azuzaban a los campesinos para que obtuvieran el precio justo por sus productos y trabajo”.<sup>394</sup> El obispo se enteró de esta situación y les pidió que se fueran de esos lugares por miedo a que pudieran atentar contra sus vidas. Así, las religiosas partieron de estos ministerios con el “corazón quebrado” por abandonar a la gente.

Como se puede ver, estas experiencias llevaron a las religiosas a apostolados peligrosos y en entornos sumamente violentos. En esos contextos, no solamente se enfrentaron con situaciones novedosas para ellas, sino en las cuales, hasta su fe se veía puesta a prueba: “porque lo que teníamos que defender era una iglesiota, una misión que además era peligrosa, porque en los años setentas y ochentas, fue entrar en el movimiento tan fuerte de América Latina de las dictaduras

---

<sup>391</sup> AHCIDHAL, “Labor de Pastoral realizada por religiosas”, caja 1, 1972.

<sup>392</sup> “Marianela Madrigal Hinojosa o el llamado de la vida consagrada”, *Periódico Milenio. Diario de Monterrey*, 15 de agosto de 2004, p. 30.

<sup>393</sup> Entrevista a las religiosas Leonor Aída Concha y Cecilia Bonilla, Hermanas del Servicio Social. Realizada por Mariana Gómez, 6 de mayo de 2022. Monterrey, Nuevo León.

<sup>394</sup> *Idem*.



militares, la presencia fuertísima de Estados Unidos, hacen que todo lo cristiano fuera subversivo. (...) Hay muchísimos mártires en América Latina, unos de muerte violenta y otros de muerte lenta...<sup>395</sup>

Aunque aún hacen falta investigaciones que permitan comprender la dimensión real y las implicaciones de género que vivieron las religiosas frente a la violencia en México,<sup>396</sup> como mujeres, la violencia machista y sexual fue un problema latente en entornos de inserción.<sup>397</sup> De hecho, estas experiencias las llevaron a enfrentarse con dilemas morales y hasta teológicos de gran impacto. Igual que pasó con sacerdotes y religiosos, hubo guerrillas que se acercaron y tuvieron contacto con las religiosas en entornos de inserción. Algunas de ellas creían que la violencia era un camino válido para buscar la liberación, otras no lo veían así:

Ese detonador nos hace entrar en la vida junto con la gente del pueblo, fuera campesino, fuera indígena, fuera de medios populares, y eso nos pone en los medios donde hay que estar discerniendo hasta dónde sí y hasta dónde no, ¿por qué en los setenta hay curas que entran a la guerrilla? Pues porque es muy difícil discernir hasta dónde sí y hasta dónde no. Hasta dónde es tu compromiso cristiano y hasta dónde ya estás entrando en un compromiso que puede chocar con lo cristiano, cuando tú has visto cómo han matado a catequistas, a campesinos, a indígenas, cómo los han perseguido, cómo les quitan sus tierras, cómo explotan el petróleo en sus parcelas, etcétera.<sup>398</sup>

El compromiso social y hasta político que se desarrolló en estos entornos llevó a las religiosas a vivir experiencias que les hicieron dudar de su Iglesia y, en algunos casos, de su propia fe. En este contexto hubo un gran número de mujeres que salieron de sus congregaciones y decidieron “abandonar el hábito”, es decir, dejar de ser religiosas. Muchas lo hicieron para poder tener una mayor libertad de acción en espacios, movimientos y luchas seculares. Como se verá más adelante, esta fue

---

<sup>395</sup> Entrevista a la religiosa María de los Dolores Palencia, Hermana de San José de Lyon. Realizada por Mariana Gómez, 21 de octubre de 2021. En línea.

<sup>396</sup> Sobre la violencia sexual en contra de religiosas, véase: Catoggio, “Las desaparecidas de la Iglesia”, 2020, pp. 105-124; Miller, “The role of women”, 1984, pp. 303-323; Guidos, “Cuarenta años después”, 2020.

<sup>397</sup> Rodríguez, “Mujeres en la clandestinidad”, 2024.

<sup>398</sup> Entrevista a la religiosa María de los Dolores Palencia, Hermana de San José de Lyon. Realizada por Mariana Gómez, 21 de octubre de 2021. Online; Espino, “Caridad eficaz”, 2024.

una realidad que impactó a hombres y mujeres por igual, pero que no tuvo las mismas implicaciones en ambos casos.

La realidad de las comunidades de inserción es que se dieron en un marco experimental y de creatividad personal. No se sabía muy bien cuáles eran los límites de las vivencias que se podían dar allí, esto provocó muchas inseguridades, pues radicalizadas “en sus posiciones políticas no hallaban cómo compaginar estas actividades con el voto de obediencia y de castidad y pedían salir de la orden o de la congregación”.<sup>399</sup> Aventurarse a salir de sus conocidos entornos les hizo ver lo alejadas que estaban al contexto social que las rodeaba y, en muchos casos, aunque se esforzaban por vivirlo y entenderlo, les era ajeno:

Interrogantes como: ¿Cómo penetrar el ambiente de nuestra gente si no conocemos la realidad? ¿Cómo evangelizar para no hacerlo de una manera decorativa sino vital, en profundidad hasta sus mismas raíces? ¿Cómo evangelizar a hombres concretos, no en abstracto? Estas y otras preguntas más nos van saliendo al paso y hacen que veamos que no traemos nada para esto, que con esto no contábamos al salir, pero también vislumbrar un nuevo horizonte: hay que empezar un nuevo aprendizaje, lento, cuestionador, doloroso a veces, que mueve y quita seguridades y nos ubica en la justa dimensión de nuestro “para qué”, este extraordinario aprendizaje se llama: ENCUENTRO DIARIO, ABIERTO Y AMOROSO CON CRISTO SUFRIENTE Y GOZOSO QUE SE VE EN EL PUEBLO POBRE Y OPRIMIDO, ES EL ENCUENTRO CON EL MUNDO DEL POBRE.<sup>400</sup>

Si había experiencias que las religiosas no podían comprender del todo era porque, hasta ese momento, la gran mayoría de ellas provenía de clases medias, de contextos urbanos y origen mestizo.<sup>401</sup> La inserción, pues, permitió que ellas pusieran sobre la mesa discusiones fundamentales en torno a los prejuicios sociales que aún existían en las congregaciones religiosas. Esto creó tensiones importantes al interior de éstas, sin embargo, es cierto que este momento se caracterizó por un impulso generalizado para abandonar prejuicios, sobre todo, los que tenían que ver con la etnicidad, aquéllos que aún sobrevivían desde la época colonial de la Nueva

---

<sup>399</sup> Gómez-Pérez, “Los religiosos y la acción”, 2011, p. 235.

<sup>400</sup> AHMESST, “Folleto”. Anexo de la Comisión Pastoral Parroquial, 1972-1984, México, p. 59.

<sup>401</sup> Azcuy, “La inserción como fruto”, 2020, p. 332.





España.<sup>402</sup> De esta forma, los requisitos de ingreso a las congregaciones se modificaron y se hicieron más laxos. Por ejemplo, dejó de ser requisito el demostrar que eran hijas de matrimonios legítimos y tampoco se concedió gran interés a la situación económica de la que provenían sus familias. Los “modelos para aprender a ser religiosa”<sup>403</sup> se modificaron sustancialmente y, con ello, también hubo formas generacionales distintas de entender los votos religiosos.

Estas tensiones se manifestaron en temas muy distintos. En las congregaciones había mujeres que querían emprender nuevos rumbos animadas por la renovación de la vida religiosa, pero hubo otras cuyas vivencias se encontraban ancladas a una visión de la vida consagrada que emanaba de la cultura católica tradicional. Muchas congregaciones manifestaron estas mismas inquietudes y problemáticas, pues parecía ser un caso de “diferencias generacionales” que se agravaban. En muchos casos, esta forma de ver la vida religiosa no era compartida ni siquiera por la mayoría de las integrantes de las congregaciones:

(...) la experiencia de inserción, no surge como fruto de un entusiasmo general pujante, ni de los superiores, sino de un pequeño grupo de hermanas con inquietudes misioneras. Camina desde sus inicios, con escasa aceptación y apoyo, que en la marcha se agudiza por inmadureces mutuas, de las cuales, vamos saliendo, pero, que todavía hoy, en algunos casos, se les mira con desconfianza, y no pocas veces, se les rechaza, por razones insostenibles.<sup>404</sup>

Esta cita permite imaginar lo que sucedía al interior de los institutos. Por un lado, había religiosas que deseaban desarrollar una vida de misión, mientras que, por el otro, existían otras más que creían en una renovación, pero menos radical. Las primeras, atendían a las exigencias de nuevos apostolados y comunidades de inserción. Esto dio pie a que aquéllas que vivían en estas novedosas comunidades

---

<sup>402</sup> Lavrin, *Las esposas de Cristo*, 2016, pp. 314-350.

<sup>403</sup> Patiño, “Religiosas católicas en la ciudad”, 2017, p. 36.

<sup>404</sup> AHMESST, Silvia Teresa Meza García, “Dimensión evangelizadora de la pastoral MESST. Sistematización de algunas experiencias”, México, 1990, p. 103.



tuvieran sus propias reuniones, pues creían que las hermanas que no trabajaban en estos menesteres no las podían comprender.

No es exagerado hablar de grandes escisiones dentro de las congregaciones religiosas debido a estas experiencias de inserción. Documentos de CRIMPO muestran que estas crisis se fueron subsanando, aunque nunca se acabaron del todo.<sup>405</sup> Si bien en la década de los setenta son los años en que se alientan y crecen estas formas de vivir la fe, ya para los ochenta las comunidades de inserción se enfrentaron a una gran “presión externa a nivel eclesial (oficial) social y político”.<sup>406</sup>

Estas movilizaciones llevaron a las religiosas a entender un poco sobre lo que vivían las mujeres no solamente en la esfera pública, sino también en la privada. En el momento en que caminaron, comieron y lucharon con ellas y, quizá sin ningún tipo de consciencia de género entonces, llegaron a comprender los dobles o triples niveles de discriminación que las mujeres en esos entornos vivían:

Las familias campesinas que conozco pueden pertenecer a estas tres capas, por medio de sus miembros. Voy a describir una. El papá puede leer un poco, y hablar un poco inglés. Él trabaja eventualmente en un rancho, es decir, riega o troquea. La hija trabaja en una maquiladora de la ciudad y mantiene la familia. Un hijo estudió y termina en México una Licenciatura en biología. La mamá, totalmente analfabeta, lava la ropa y la plancha, tortilla (hasta 400 diarias), cocina, y cuida los otros 8 hijos, de los cuales el más chiquito tiene un año; está esperando un bebé el mes próximo. Esta familia, la conozco, no corresponde a ninguno de los modelos sociológicos. Comen muy mal. Viven en una casa pobrísima.<sup>407</sup>

En los informes que las religiosas llevaban a sus congregaciones se reflejaron preocupaciones en torno a la vida de las mujeres. La teología de la liberación había movilizó a las religiosas a entornos de inserción, sin embargo, ésta no les había dado las herramientas suficientes para comprender, en específico, por qué las mujeres no podían escapar de lugares en donde existía la violencia y el poder patriarcal. Tampoco entendían por qué muchas de ellas se rehusaban a creer que había caminos de vida distintos al sufrimiento y al dolor, o por qué se imponía a las

---

<sup>405</sup> Pineda, “Mujeres y vida religiosa”, 2018, p. 50.

<sup>406</sup> *Idem*.

<sup>407</sup> Monteil, “Campesinas en el norte”, 1974, pp. 32-34.



hijas el mismo estereotipo que daba una dura vida a la madre. La liberación de estas teologías no contemplaba la cuestión de género.

Este fue el punto de inflexión para que comenzaran a pensar y escribir no solamente a partir de experiencias personales, sino de sistemas sociales que atravesaban a las mujeres y, en los cuales, el catolicismo tenía un papel preponderante. Entonces nació una teología enfocada en la mujer. El punto de partida de estas teologías era resaltar “la experiencia de opresión de la mujer y su experiencia de fe”, además de la denuncia del “mundo patriarcal que limita a las mujeres al ámbito privado exaltando las cualidades atribuidas a la mujer tales como la sensibilidad, imaginación, intuición (...)”.<sup>408</sup> A partir de finales de la década de los setenta, se llevaron a cabo congresos y círculos de reflexión múltiples y, de allí, comenzaron a crecer las teologías feministas que hoy son tan relevantes en diversos espacios católicos.

Estas fueron las motivaciones que muchas religiosas tuvieron para volcarse a la ayuda enfocada en las mujeres. Ellas asumieron un compromiso para ayudar a liberar a otras, entendido esto como la necesidad de proveerles herramientas varias que las llevaran a cuestionar las múltiples formas de subordinación que vivían, tanto en sus casas como fuera de ellas. Inclusive, muchas se llegaron a preguntar cuál había sido el papel de legitimación de la Iglesia católica para que esto sucediera. Esto último fue lo que irritó más a diversos círculos de poder en la institución.

Sustentadas en prácticas sociales y religiosas, las críticas con las que ellas tenían que lidiar se encontraban basadas en un comportamiento en “contra de las normas sociales”. Aunque religiosos y religiosas recibieron críticas debido a su forma de ver y vivir su ministerio, ciertamente no fueron juzgados de la misma forma. Aun cuando las religiosas abandonaran sus votos, eran criticadas también por el comportamiento que se esperaba de ellas por ser mujeres. Cuando esto sucedía era muy difícil que pudieran encontrar otros espacios para seguir viviendo su fe en la Iglesia. Es decir, la emancipación de las mujeres, incluso cuando ésta no se dio necesariamente en un contexto feminista, era considerada una actitud que

---

<sup>408</sup> Vélez, “Teología feminista latinoamericana”, 2013, p. 1802.



ameritaba privar a la persona de su total participación en la institución, como si se les desterrara de ésta o, incluso, se buscara privarlas hasta de su fe.

Junto con las teologías de la liberación y otros movimientos progresistas católicos, las comunidades de inserción entraron en franca crisis a finales de la década de los ochenta. En esto tuvo que ver el papado de Juan Pablo II, pero, también, hubo una importante crisis en estos núcleos católicos debido a que llegaron a un nivel de análisis que dejó en evidencia la necesidad de replantear “la pluralidad de los sujetos de liberación”, que movió el discurso a análisis con “dimensiones étnicas, ecológicas y de género”.<sup>409</sup>

Así pues, el retraimiento de las religiosas de las comunidades de inserción no se explica únicamente por el contexto de conservadurismo que se reimplantó en la Iglesia católica durante el papado de Juan Pablo II, sino también por el cambiante contexto político y social provocado por la globalización y el neoliberalismo. Cuando la intervención del Estado mexicano se redujo y dejó de hacerse cargo de sectores fundamentales como la salud y la educación, se agravaron también los problemas de los trabajadores, cuya precarización fue cada vez más evidente. Las religiosas fueron interpeladas por esta crisis social y se les pidió “retomar el trabajo tradicional de asistencia a los pobres”.<sup>410</sup> Sin embargo, la vida religiosa femenina ya había cambiado y muchas congregaciones no abandonaron del todo sus experiencias de inserción, por más insistencia que hubo de parte de los círculos hegemónicos de la Iglesia.

### 3.5. *El feminismo y las religiosas*

Gracias a las múltiples experiencias de inserción de parte de las religiosas, éstas ciertamente lograron abrir espacios al interior de la institución que antiguamente les estaban cerrados. El cambio que estas comunidades trajeron para las mujeres fue más allá de un discurso social o católico, sino más bien fue una forma de vida que las puso en contacto directo con laicos, religiosos, sacerdotes, obispos y prelados.

---

<sup>409</sup> Tahar, “Teología de la Liberación”, 2019, p. 623.

<sup>410</sup> Bidegain, *Participación y protagonismo...*, 2009, p. 151.



Una vez que salieron de sus comunidades, estas mujeres lograron emanciparse en muchos sentidos. El trabajo, la comunicación con otras religiosas, las fuertes experiencias que vivieron con obreros, campesinos, indígenas, etcétera, crearon un espacio de libertad que, tarde o temprano, se vio confrontado con la estructura de poder de la Iglesia católica.

Las religiosas en estos entornos lograron tener acceso a cierto poder, entendido éste como la capacidad de intervenir en un conjunto dado de eventos para alterarlos de cierta forma.<sup>411</sup> Aunque si bien hubo muchas representaciones institucionales que perduraron —sobre todo aquéllas relacionadas con los roles sociales y biológicos de las mujeres—, también es cierto que hubo algunas estructuras que se resquebrajaron, pues las religiosas ya no se encontraban aisladas de su contexto social, político, cultural y económico. Esto mostró claramente que, aunque seguía existiendo una relación de dependencia frente a cierto poder institucional, también habían desarrollado una relación de autonomía basada en sus propias vivencias, no solamente como católicas, sino como mujeres con derechos.

A partir de su agencia, estas mujeres pudieron ejercer una capacidad transformadora que se nutrió de la complicidad de sus compañeras. Esto, a su vez, logró el desarrollo de una identidad que no solamente estaba basada en su experiencia como mujeres consagradas, sino también con una identificación de género. Sus acciones y discursos son excepcionales en tanto que permitieron reconocer la condición de subordinación en la que vivían las mujeres. Para lograr esto, necesitaron de recursos simbólicos, pero también materiales, ya que, sin éstos, su agencia no hubiera sido posible. Así pues, la vida religiosa femenina desarrolló nuevos marcos de sentido.<sup>412</sup>

El contexto de renovación que vivieron las congregaciones religiosas fue el escenario perfecto para que pudieran dar una resignificación a las formas de entender y vivir sus votos. Con ello, lograron generar nuevos sentidos a su papel como religiosas, pero también como habitantes de un mundo con una realidad

---

<sup>411</sup> Giddens, *La Constitución de la Sociedad*, 2003, p. 52.

<sup>412</sup> Belvedresi, “Historia de las mujeres”, 2018, p. 9.





dada.<sup>413</sup> No pretendo afirmar que las religiosas, en cuanto agentes históricas, fueran enteramente conscientes o tuvieran un cálculo previo sobre sus acciones y la posibilidad de que éstas abrieran caminos nuevos para ellas. En su vida diaria, estas mujeres tomaron decisiones y reaccionaron de formas diversas a un contexto social, pero también a una Iglesia que trataba de renovarse, por lo cual, tomaron cursos de acción que no fueron calculados del todo.

A diferencia de otros espacios, como las CEB, las comunidades de inserción no crearon de forma generalizada una agenda enfocada en las mujeres, que pudiera considerarse unánime y compartida por un gran número de religiosas. Aun así, su agencia sí les dio la oportunidad de reevaluar sus relaciones sociales:

(...) la experiencia histórica ha mostrado vastamente, la “visibilidad” de las mujeres en espacios o tareas que no eran las que tradicionalmente se les asignaba no implica, por sí, la instauración de una “agenda” de mujeres. Sin embargo, debe señalarse también que la aparición de mujeres en roles que han estado en poder de los varones genera un efecto de emulación que tiene que ser valorado, en cuanto propone una alternativa que le permite a muchas imaginarse con otras posibilidades como agentes históricos.<sup>414</sup>

Esas nuevas posibilidades les permitieron tener acercamientos con los movimientos feministas de aquel momento. De hecho, era común que las religiosas que habían tenido experiencias fuera de sus comunidades y en espacios de inserción lograran desarrollar una mayor apertura a movimientos sociales de diversa índole. Si bien fue un momento en el que el contexto de lucha provino de muy diversos frentes, algunas comenzaron a desplegar sus ideas en marcos que hoy llamaríamos feministas, incluso ocupando los mismos conceptos que tanto el feminismo popular como el histórico usaban. Ejemplos de esto existen en una gran diversidad de publicaciones periódicas, como las de la CLAR, la CIRM y, también, las del Secretariado Social Mexicano (SSM). En 1978, la religiosa Noelle Monteil se expresó así sobre uno de los temas recurrentes para el feminismo:

---

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 9.



La maternidad es más bien una función biológica. La mujer puede tomarla, como una vocación y puede no hacerlo, porque no constituye una necesidad el ser madre. Exactamente, como el hombre puede renunciar a la paternidad, la mujer puede renunciar a la maternidad, sin ser un ser humano fallido. La maternidad es una posibilidad de realizarse, pero tiene que ser escogida dentro de un proyecto humano verdadero y solidario. (...) La Iglesia docente a menudo mantiene una actitud misógina y de discriminación para con la mujer; actitud que no tiene bases bíblicas ni teológicas acertadas. Esto más bien se explica por razones culturales e históricas. No hay que transcribir en términos de ley natural, lo que fue y es todavía escrito como historia. La Biblia no contiene ninguna enseñanza particular sobre la femineidad (...).<sup>415</sup>

Este artículo de opinión no solamente es ilustrativo debido al alarde de conocimiento sobre algunos conceptos y análisis propios del feminismo que hace la autora, sino también porque pone en la mesa la importancia que ha tenido la institución católica en la supervivencia de ciertas estructuras de dominación que afectaban a las mujeres. En este sentido, la religiosa hace una doble denuncia, primero de un sistema social y cultural que subordina a las mujeres y, segundo, de una Iglesia que pretendía seguir perpetuando esos mismos prejuicios en torno al género. La idea de que una religiosa en este contexto se exprese en tales condiciones sobre la maternidad y la mujer, muy diferentes a lo que dictaban los cánones sociales para ese momento, es provocadora. La realidad es que un gran número de religiosas tuvieron interés genuino en el feminismo, aunque a bien no sabían exactamente lo que éste era, pues era común que en sus espacios se hablara de forma despectiva de éste.<sup>416</sup>

Fue así como muchas de ellas comenzaron a acercarse a los feminismos y a entablar relaciones con las que se consideraban abiertamente feministas. Algunas lograron encontrar un camino en el que tanto el discurso feminista como el católico podían empatar, muchas no lo consiguieron. Era común que las religiosas participaran en encuentros y organizaciones enfocados abiertamente en la emancipación de la mujer. Hubo casos, incluso, en los que las feministas

---

<sup>415</sup> AHPMCJ, "La situación actual de la mujer en el cambio social de México", *Revista Contacto*, año 15, núm. 2, abril 1978, pp. 10-11.

<sup>416</sup> Entrevista a la religiosa María de los Dolores Palencia, Hermana de San José de Lyon. Realizada por Mariana Gómez, 21 de octubre de 2021. En línea.



participaban en las comunidades de inserción, la mayoría, por vínculos de amistad que tenían con las religiosas.

Al respecto, la activista Gloria Tello participó de forma directa con la religiosa Leonor Aída Concha en estos núcleos, desde los cuales, se crearon diversos grupos de mujeres, incluso al interior de los sindicatos y movimientos de la izquierda:

Ella junto con otras organizaciones, en esos años setentas, finales de los setentas, organizaron un primer encuentro de mujeres del movimiento urbano popular, y efectivamente ahí ella se vinculó con estas organizaciones, la regional de mujeres de la CONAMUP, estaba ahí muy presente el Frente Nacional contra la Represión. Posteriormente cuando yo ya estaba en SEDEPAC [Servicio, Desarrollo y Paz, A.C.], ella se acercó a mí y nos incorporamos en una red de educación popular con mujeres, era a nivel de América Latina, con mujeres a nivel de América Latina y que aquí en México tenía una sección, y Leonor era la responsable, en esa red teníamos espacios de encuentros, un encuentro cada año y sobre todo espacios de estudio y de reflexión, y de organizar diversas acciones.<sup>417</sup>

Había opiniones muy distintas en torno al feminismo, pues existían católicas que lo entendían como una doctrina que proponía la superioridad de la mujer sobre el hombre.<sup>418</sup> Otras como un movimiento que, “como proponía el aborto”, no podía conciliarse con las enseñanzas católicas. Pero, también, hubo núcleos católicos que comenzaron a abrirse al feminismo y entenderlo fuera de los estereotipos que prevalecían. En la revista “Contacto”, del SSM, se reconocía que “el nuevo feminismo busca[ba] la propia identidad de la mujer, más allá de su función de esposa y madre, y su contribución a la sociedad, más allá de la reproducción y de la educación de los hijos. Esta palabra de mujer busca hacerse oír también en el ámbito de las iglesias”.<sup>419</sup> Esta opinión demuestra que, para ese momento, existían sectores de la institución católica que habían dejado atrás la condena total al feminismo y comenzaban a tomarlo como una opción viable en la búsqueda de la liberación de la mujer. Uno de estos sectores fue el de las religiosas.

---

<sup>417</sup> Entrevista a la laica Gloria Tello, realizada por Mariana Gómez, 12 de noviembre de 2021. En línea.

<sup>418</sup> AHPMCJ, “Año Internacional de la Mujer”, *Revista Tecnópolis*, año XV, núm. 168, febrero 1975, p. 7.

<sup>419</sup> AHPMCJ, “Voces de Mujer”, *Revista Contacto*, año 15, núm. 2, abril 1978, p. 5.



En este sentido, muchas afirmaban que no existían como tal movimientos feministas “cristianos”, pero sí “existen por todos los países del área latinoamericana grupos, equipos, comunidades que, con su propia inspiración cristiana luchan junto a sus hermanas de movimientos civiles feministas. Para las cristianas su lucha es doble: en el mundo y en la iglesia, pero en ésta se comienza apenas a hacer oír la voz de las religiosas”.<sup>420</sup> De esta forma, se reconocía que no existía como tal un movimiento feminista articulado que recibiera su inspiración de los propios valores católicos, pero sí que estos valores les permitieron acercarse a los movimientos feministas seculares, conscientes también que, tarde o temprano, sería necesario un movimiento de mujeres al interior de la Iglesia. Así pues, si bien muchas religiosas, por motivos distintos, no se consideraban a sí mismas feministas, eso no implica que el desarrollo de sus discursos y acciones no se haya dado en marcos de liberación para las mujeres.

Ni los asistentes al Concilio, ni los papas y quizá pocos al interior de la Iglesia católica imaginaron el alcance de los cambios que pedían para los institutos de vida consagrada. Los numerosos grupos, equipos, organizaciones y experiencias que vivieron las religiosas las llevaron, invariablemente, a poner a prueba las formas de control, gobierno y dominación que la Iglesia comenzó a utilizar cuando vio el peligro en los nuevos discursos. Esto provocó sanciones importantes de parte de la Santa Sede desde finales de la década de los ochenta, mismas que se desplegaron de formas distintas, pero efectivas en todos los núcleos católicos que habían recibido una gran influencia de las teologías de la liberación.<sup>421</sup> Este fue el ocaso, también, de una buena parte de las comunidades de inserción.

---

<sup>420</sup> AHPMCJ, “Voces de Mujer”, *Revista Contacto*, año 15, núm. 2, abril 1978, p. 6.

<sup>421</sup> Corten, *El establecimiento de redes*, 2004, p. 307.



### *Conclusiones del capítulo*

Este periodo de cambios intensos en la vida consagrada abrió la puerta para que las religiosas desarrollaran una consciencia femenina y, en algunos casos, feminista en la institución católica. Fue durante estos años que se dio un impulso generalizado hacia formas distintas de creer y vivir la fe y, con ello, también para la búsqueda de marcos de sentido religiosos pensados por y para las mujeres. Si bien a lo largo de la historia han existido mujeres al interior de la institución que han logrado estructurar discursos de emancipación, la particularidad de este momento es que no se trató de esfuerzos individuales únicamente, sino de acciones colectivas y organizadas que deseaban cambiar estructuras que consideraban obsoletas y subordinantes.

Mucho se ha discutido respecto a si la opción preferencial por los pobres y los movimientos progresistas católicos fueron los que llevaron la batuta hacia otros horizontes de lucha, como en el caso de la emancipación de las mujeres. Sin embargo, como se puede ver a partir del ejemplo de las religiosas en inserción en México, más bien fue en esos espacios en donde las mujeres cobraron consciencia de que, incluso en los círculos más progresistas de la institución, la cuestión de la mujer no era considerada relevante. Por ello creo que este proyecto las movió a ser mujeres en pie de lucha, que dejaron atrás el típico rol impuesto por los estereotipos provenientes de la institución católica.

El contexto para las mujeres en la década de los sesenta trajo consigo una vorágine de experiencias. Ana Lau Jaiven afirma que hubo un resurgimiento de la ola feminista en México para esos años, pues se dio una “incorporación masiva de mujeres a la educación superior y al trabajo remunerado”, pero también fue esencial “la venta y comercialización de la píldora anticonceptiva, que revolucionó el control de la natalidad”.<sup>422</sup> Las mujeres se vieron a sí mismas como sujetos de cambio social. La agenda fundamental del neofeminismo mexicano recayó en temas como la emancipación sexual, la legislación sobre el divorcio, el derecho al aborto, la igualdad de salarios, la no discriminación por razones de sexo y la denuncia de la

---

<sup>422</sup> Jaiven, “Emergencia y trascendencia del neofeminismo”, 2013, p. 149.





violencia.<sup>423</sup> Muchas de estas preocupaciones, además de otras, fueron un punto de quiebre también para las religiosas. Conceptos feministas como “liberación de la mujer”, “toma de conciencia”, “estructuras opresoras”, “discriminación por sexo”, eran utilizadas por las religiosas en los análisis y en los textos que escribían sobre sus experiencias de inserción.

Cobijadas por los deseos de cambio y un entorno de renovación total al interior de la Iglesia católica, las religiosas se acercaron a los proyectos de inserción pues allí podían ejercer una mayor libertad de cualquier dominación (masculina), lo que, después, les permitiría modificar sus entornos. De esta forma, es posible ver a las religiosas como protagonistas de sus propias luchas, ya no como agentes pasivos en los que la institución católica ejercía su total dominación. Más bien, aun cuando sigue existiendo la Iglesia y el poder que ésta ejerce en sus miembros, las religiosas se volvieron sujetos sociales que, hasta la actualidad, monitorean y dislocan constantemente a la estructura.

Existe una distancia considerable entre la forma en que las religiosas comenzaron a escribir sus propios documentos y a pensar en sí mismas y las publicaciones de la CIRM y la CLAR, que, aunque eran organismos que pretendían renovarse, seguían perpetuando importantes estructuras de tutelaje para ellas. Una cosa era lo que las mujeres pensaban de la vida religiosa femenina y, otra muy diferente, lo que pensaban los hombres de ella.

Un elemento particularmente importante para el activismo de las religiosas fue su acercamiento con la teología. Este fue el momento en que la Iglesia reparó en la poca formación que, históricamente, le había provisto a sus religiosas.<sup>424</sup> Ellas consideraban injusto que, como mujeres de vida consagrada, no recibieran una educación formal religiosa como la que sí recibían los hombres. Una vez que pudieron tener acceso a su propia profesionalización (lo que también les abrió camino en el mercado laboral), penetraron a un mundo de conocimiento que había estado vetado para ellas, por lo cual, no solamente comenzaron a entrar en él a partir de la lectura, sino también de la escritura. La teología dejó de hacerse y

---

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>424</sup> Bidegain, *Participación y protagonismo*, 2009, p. 141.



pensarse únicamente por hombres educados en las universidades y colegios confesionales europeos.

Aunque la Iglesia, a través del texto de Pío XII, habló de una “perspectiva de igualdad y dignidad del varón y la mujer por ser ambos hijos de Dios”,<sup>425</sup> la realidad era que la estructura eclesial, por un lado y, por el otro, la mentalidad de los integrantes de la institución, no deseaban terminar con la fisonomía patriarcal de ésta. Aun cuando existía ese discurso, la realidad fue que seguían sobreviviendo elementos que “infantilizaban” a las mujeres y las seguían sujetando a estructuras hegemónicas controladas por hombres. Al comienzo, las religiosas pensaron que los cambios que se perfilaban en las iglesias latinoamericanas serían la puerta de entrada a un estatus de igualdad con el clero regular y las congregaciones religiosas masculinas, pero con el paso del tiempo se dieron cuenta que esto no sería así. En este proceso, muchas siguieron la lucha desde dentro, para cambiar la institución, otras se desilusionaron y no solamente dejaron de ser religiosas, sino hasta abandonaron su fe.

Las religiosas no solamente llegaron a tener encontronazos en la CIRM, también con la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM). Aun así, hubo mujeres que levantaban la voz sin miedo en contra de cuestiones que consideraban injustas.<sup>426</sup> En muchas ocasiones, los obispos y prelados quisieron recurrir al voto de obediencia para acallarlas, sin embargo, las religiosas ya no eran las mismas. Así pues, ellas se toparon frente con múltiples sectores católicos que las reducían y las negaban, aún en aquéllos espacios que fueron considerados progresistas.

Si entendemos que en el feminismo tienen cabida aquéllos grupos que “asumen explícitamente una postura crítica ante las formas en que la categoría mujer implica subordinación, que cuestionan las relaciones de poder entre varones y mujeres y que proponen formas de relación más igualitarias y libres sea que se organicen y aboquen exclusivamente a ello o que articulen sus instancias y luchas

---

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>426</sup> Por ejemplo: AHPMCJ, “Religiosas al consejo de presidencia CEM”, *Revista Contacto*, año 15, núm. 2, abril 1978, p. 47.



de género a organizaciones mixtas y para reivindicaciones de diversa índole”,<sup>427</sup> entonces se desarrollaron discursos feministas incipientes en las comunidades de inserción. Estos discursos fueron articulados por mujeres que habían consagrado sus vidas a su Dios y a su Iglesia y, en este sentido, buscaron la liberación de las mujeres a partir de ciertas pautas que ellas habían obtenido de su bagaje católico.



---

<sup>427</sup> Espinosa, “Movimientos de mujeres indígenas”, 2009, p. 10.



## Capítulo 4

### Las organizaciones civiles de inspiración católica como espacios feministas de lucha

Este capítulo tiene como objetivo perfilar las acciones y actividades que tuvieron las católicas en algunas organizaciones civiles en México en las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX. Éstas fueron un importante núcleo en donde se conjuntaron, primero, de forma incipiente, y después, de forma más organizada.

Aunque existen un gran número de organizaciones para ese momento, hay tres que fueron sumamente relevantes para la congregación de católicas: el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS), Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL) y Mujeres para el Diálogo (MPD). Éstas nacieron como espacios esenciales para el desarrollo de una preocupación que cobró mucha fuerza con el tiempo: la teología feminista y el activismo femenino y feminista. Aunque cada una tuvo un desarrollo específico, estas organizaciones se vincularon a partir de lazos intelectuales y de amistad, no solamente entre católicas, sino también con feministas seculares y con líderes de varios movimientos sociales. Así pues, aunque nacieron en contextos religiosos específicos, traspasaron éstos y tuvieron también un impacto en espacios seculares.

Las mujeres que tuvieron participación en estos espacios, a diferencia de las Comunidades Eclesiales de Base y las comunidades de inserción, tuvieron un perfil asociado con mujeres letradas y, en algunos casos, universitarias. Aunque fueron cambiando con el tiempo, los intereses de estas mujeres eran, a grandes rasgos, proponer una forma distinta de vivir y entender la fe para las mujeres, así como la creación de espacios intelectuales, pastorales y de misión en los cuales pudieran hacer realidad una vida de lucha por la igualdad. Ya para la década de los ochenta, los objetivos, al igual que sucedió con muchas organizaciones feministas seculares, se movieron al apoyo a las mujeres de base, ya fuese en contextos urbanos o rurales.

Primero, hago un esbozo general sobre las circunstancias en que estas tres organizaciones nacieron, así como sus características más importantes. Después, abordo algunas de las líneas más relevantes en cuanto a sus discursos y acciones, para así poder comprender el tipo de preocupaciones que desarrollaron. Por último, demuestro la importancia que tuvo el activismo de estas mujeres en dos espacios distintos: su participación en los Encuentros Feministas de América Latina y el Caribe y la formación de redes transnacionales, una de las más importantes, la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir.





#### 4.1. Los espacios de lucha de las laicas católicas: CENCOS, CIDHAL y Mujeres para el Diálogo

La formación, acción e impacto de las organizaciones civiles es una parte nodal de la historia contemporánea de México. Éstas ayudaron a delinear el tipo de experiencia política y hasta religiosa con la que leemos los eventos del presente. La participación de estos movimientos y asociaciones en la escena pública fueron esenciales para la configuración del México actual, pues “contribuyeron a perfilar nuevos sujetos sociales y a articular importantes batallas por la democracia sindical y política”.<sup>428</sup>

Las organizaciones civiles son parte de un contexto de movimientos sociales de gran escala. Éstas responden a necesidades urgentes de diversos tipos que tienen la particularidad de provenir de políticas públicas, sobre todo económicas, que dejan desprotegidos a los muchos por el beneficio de los pocos. También, constituyen una resistencia frente a esas políticas de los Estados, en las cuales, la mayor parte de la población no es tomada en cuenta. Éstas plantean espacios de inclusión que provienen de las demandas y las ideas de una sociedad movilizad y organizada. De esta forma, las asociaciones civiles hacen parte del trabajo que le correspondería al Estado.<sup>429</sup>

Las asociaciones de las décadas de los setenta y ochenta no solamente fueron espacios para cumplir las demandas de la sociedad, también constituyeron esfuerzos organizativos en los que la voz de los actores sociales tuvo mucha fuerza y logró hacerse oír, para así exigir al Estado políticas públicas eficientes para todos. Así pues, fueron asociaciones civiles independientes de los gobiernos y, hasta cierto punto, de los poderes económicos del país. Éstas apostaban por “una ciudadanía adulta, autónoma, no tutelada, sino creadora del futuro, y que pugnan por orientar a los gobiernos hacia políticas públicas basadas en derechos humanos y en una reforma social del Estado que considere a la ciudadanía como sujeta de derechos

---

<sup>428</sup> Reygadas, “Medio siglo de organizaciones”, 2011, p. 194.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 191.



y obligaciones, y no sólo como objeto de benevolente caridad”.<sup>430</sup>

Para diversos autores, de las organizaciones civiles que nacieron en México a partir de la década de los sesenta, las únicas que no pudieron ser controladas por el Estado fueron: las que provinieron de la “autonomía universitaria, del catolicismo social de base y de los movimientos sociales inspirados en el marxismo, ya sea en su veta comunista, trotskista, socialista o maoísta”.<sup>431</sup> La politóloga y socióloga Laura Loeza identificó cuatro tipos de trayectorias de participación política de los dirigentes y creadores de asociaciones civiles: “organizaciones políticas (sindicatos, partidos políticos); organizaciones sociales (movimientos campesinos, indígenas, urbano populares); instituciones religiosas (algunos son o fueron sacerdotes o seminaristas); y profesores universitarios”.<sup>432</sup> De estos frentes provenían los relevantes actores sociales en México.

Estas organizaciones permitieron la agrupación de personajes con ideales parecidos, lo que favoreció la creación de redes que son fundamentales para entender los distintos lugares de socialización política y, a su vez, también religiosa.<sup>433</sup> Así pues, tal como lo afirma Loeza, estos grupos no fueron movilizados solamente por una inclinación política, también por identidades religiosas que pueden ayudar a explicar por qué se dio una movilización tan significativa.

Aquéllas que tuvieron relación con lo religioso llegaron a tener una gran complejidad, pues, aunque en un principio fueron inspiradas por el mensaje cristiano, estas identidades entraron en juego con otras. Lo “religioso” se desarrolló a partir de varios temas y experiencias de lucha, tales como los derechos humanos, la cuestión de la mujer, la realidad indígena, la sociología, el marxismo, etcétera. De ahí que muchos activistas tuvieran participación en asociaciones y redes varias al mismo tiempo.<sup>434</sup> Las creencias religiosas, pues, entraron en contacto con otras ideologías y pensamientos, lo que dio paso a creativas formas de entender el compromiso cristiano.

---

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>431</sup> *Idem.*

<sup>432</sup> Loeza, *Organizaciones civiles. Identidades*, 2011, p. 4.

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 10.



De esta forma, las organizaciones civiles eran un espacio de encuentro, formación, investigación, lucha organizada y compromiso mutuo. Constituyeron un núcleo fundamental para las activistas católicas y feministas, pues les permitieron crear espacios de concientización y captación de más integrantes. Son parte del proceso de la militancia de las actoras y, por ello, en una investigación como ésta, no deben dejarse de lado como complejos núcleos en los cuales se conocieron, desarrollaron sus ideas y organizaron.

En este capítulo se abordan únicamente las organizaciones civiles en donde tuvieron poder e incidencia laicas y religiosas activistas. Si bien existen un gran número de organizaciones, identifiqué tres de las que fueron más relevantes para ellas, pues constituyeron espacios en los que se desplegó un discurso en torno al tema de la emancipación de la mujer.

#### 4.1.1. CENCOS

El Centro Nacional de Comunicación Social fue una de las organizaciones más reconocidas en México no solamente en temas religiosos, también en el ámbito de los derechos humanos. Inició su trabajo en 1964 y se constituyó como una asociación civil en 1965. Sus fundadores fueron Luz María Longoria Gama y José Álvarez Icaza Manero, actores laicos fundamentales en la escena religiosa, pues fueron invitados a las sesiones del Concilio Vaticano II como representantes laicales.<sup>435</sup>

El perfil del matrimonio Longoria- Álvarez Icaza fue fundamental para que los obispos mexicanos los eligieran para llevar a cabo la idea de CENCOS. Ellos habían tenido experiencia organizativa y de redes internacionales, pues fomentaron e hicieron crecer en México y Latinoamérica al Movimiento Familiar Cristiano (MFC).<sup>436</sup> El MFC había nacido en el seno de los cambios en la promoción pastoral

---

<sup>435</sup> Consejo Pontificio para los Laicos, “Las auditorias en el Concilio Vaticano II”, disponible en: <http://www.laity.va/content/laici/es/sezioni/donna/notizie/le-uditrici-al-concilio-vaticano-ii.html> (Fecha de consulta: 15 de agosto de 2023).

<sup>436</sup> De hecho, este acercamiento con los matrimonios fue fundamental para su propia experiencia. Éste los acercó a las vivencias que, en específico, vivían las mujeres. Al respecto, dice Álvarez Icaza:

que se gestaron desde el Secretariado Social Mexicano (SSM), en el contexto de una preocupación social y concientización de las “clases trabajadoras” —diferente a lo que había sido la Acción Católica Mexicana—. De allí se revivió una pastoral social con caras nuevas, como el Movimiento por un Mundo Mejor, los Cursillos de Cristiandad, la Juventud Obrera Católica, el Frente Auténtico de Trabajo y, por supuesto, el MFC.<sup>437</sup> Estas nuevas organizaciones y metodologías de trabajo, que conocían muy bien José y Luz María, impregnaron la identidad de CENCOS desde su comienzo.

Los obispos mexicanos promovieron este proyecto porque lo pensaron como una experiencia católica militante que podían controlar. Esta organización introduciría “la información religiosa, lo más bien elaborada posible, en un medio periodístico nacional, liberal y desacralizado”.<sup>438</sup> Se trataba de ser una fuente religiosa cercana a la Iglesia, pero también convertirse en interlocutora con los medios de comunicación seculares. CENCOS fungiría como el órgano oficial de la Iglesia para desarrollar en el país una pastoral de comunicación social.<sup>439</sup>

El proyecto de CENCOS tuvo cabida en el contexto de la publicación del Decreto sobre Medios de Comunicación Social del Concilio Vaticano II, en diciembre de 1963. El documento abrió la puerta para que los católicos acogieran y fomentaran nuevos caminos para anunciar noticias e ideas. Fue la primera vez que la Iglesia habló libremente sobre el uso de los medios de comunicación masiva, que tenían la ventaja de llegar a multitudes. La Iglesia debía aprender a utilizar estos medios a su favor y no tenerles miedo o negarse a ellos: “La madre Iglesia sabe, en efecto, que estos medios, si se utilizan rectamente, proporcionan valiosas ayudas al género

---

“Una de las grandes revelaciones que principalmente las mujeres descubrían era que tenían derecho al placer sexual también, que no sólo son objeto de pasión sexual del marido. Cuando llegábamos a ese tema teníamos que mandar en camiones de volteo a los maridos para que explicaran, en una determinada región, que la mujer tenía derechos como parte del acto sexual. Era una cosa machista horrible”. Pastor, “Vaticano II en el laicado”, 2004, p. 152.

<sup>437</sup> Torre, “Los laicos en la historia”, 2009, p. 427.

<sup>438</sup> Álvarez, “CENCOS: un día cualquier”, 1982, p. 45.

<sup>439</sup> *Idem.*



humano, puesto que contribuyen eficazmente a descansar y cultivar el espíritu y a propagar y fortalecer el Reino de Dios”.<sup>440</sup>

Las oficinas de CENCOS se encontraban en la calle de Medellín, en la Colonia Roma de la Ciudad de México. En un comienzo, su objetivo fue la recolección, proceso y difusión de información sobre la realidad nacional e internacional.<sup>441</sup> Se llamaban a sí mismos una agencia de prensa. Contaban con alrededor de veinte personas en su equipo,<sup>442</sup> divididos entre los que mecanografiaban las noticias y las traducían, sus reporteros y aquéllos que graficaban los boletines. Su primera etapa de vida es descrita de la siguiente forma por Álvarez Icaza:

Consecuentemente, la Iglesia estaba muy preocupada de “no participar en política” y así, CENCOS se circunscribía en su trabajo, al tratamiento de temas, exclusivamente religiosos, entendidos éstos, en el sentido más limitado del término. Publicábamos los textos oficiales de las encíclicas y actividades papales y las cartas pastorales de los obispos; hablábamos de los nuevos nombramientos episcopales y de reuniones eclesiológicas, siempre con un enfoque abstracto y espiritualista. Defendíamos el celibato sacerdotal, reportábamos nuevas coronaciones de la Virgen y reseñábamos las ceremonias litúrgicas, así como el desarrollo del Concilio, etc.”.<sup>443</sup>

Durante estos primeros tres años de vida, su perfil se encontró atado a los intereses de los prelados mexicanos. Las noticias que se publicaron giraron en torno al papa, los cardenales, arzobispos y obispos, provinciales religiosos, pero “nunca el pueblo, como no fuera referido a las masas católicas pasivamente participantes en ceremonias y celebraciones.”<sup>444</sup> Es decir, tenía un perfil clerical basado, ideológicamente hablando, en la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM).

La radicalización de CENCOS a partir de 1968 debe entenderse en el marco de cuatro eventos fundamentales. El primero de ellos fue la publicación de la encíclica *Humanae Vitae*, que creó una gran crisis para algunos núcleos católicos,

---

<sup>440</sup> Pablo VI, “Decreto Inter Mirifica. Sobre los medios de comunicación social”, en Página oficial del Vaticano. Disponible en:

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19631204\\_inter-mirifica\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_sp.html) (Fecha de consulta: 24 de agosto de 2023).

<sup>441</sup> Biblioteca Guillermo Bonfil Batalla, Archivo Histórico de las Religiones, Fondo CENCOS, serie Boletines, caja 6, expediente 37, s/f.

<sup>442</sup> Álvarez, “CENCOS: un día cualquier”, 1982, p. 40.

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 46.





pues el papa Pablo VI continuó con la tradición de prohibir el uso de métodos anticonceptivos y, con ello, también siguió perpetuando los estereotipos de género. En segundo lugar, los movimientos estudiantiles, que fueron un parteaguas en todas partes del mundo, sobre todo, en Estados Unidos, Alemania, Francia, Japón y Latinoamérica. Tercero, la celebración de la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia, que puso en órbita muchos proyectos progresistas en la región, redefinió y alentó formas de lucha diversas. Por último, la publicación de la Carta Pastoral sobre Desarrollo e Integración del País del Episcopado Mexicano en 1968. En ésta, los prelados mexicanos criticaron el impacto del desarrollo industrial y tecnológico, éste era el origen de las problemáticas sociales que habían devenido en crisis aún mayores, incluida aquélla que había modificado “la personalidad de la mujer al separarla de su hogar”.<sup>445</sup> Aunque el documento abordó de forma tibia el tema de las desigualdades económicas, continuó en la misma sintonía discursiva que el Episcopado Mexicano había desarrollado desde la década de los cincuenta.

En un primer momento, los obispos decidieron no emitir ningún tipo de comunicado referente a los acontecimientos que se dieron en Tlatelolco en octubre de 1968. Sin embargo, la Juventud Obrera Católica, el SSM y el mismo CENCOS participaron en las protestas en contra de la represión estudiantil. Por su parte, la CEM intentó desarticular estas organizaciones y destituir a sus líderes.<sup>446</sup> A pesar del gran despliegue de poder del que hizo alarde la Conferencia, el cometido no se logró y CENCOS sobrevivió. A partir de esta ruptura con los obispos se transformó en una organización defensora de los derechos humanos, identidad que mantiene hasta la actualidad.

Con este renovado cariz de lucha, la organización no solamente editó y publicó sus propios órganos de información, como el Boletín CENCOS, también colaboró con distintas organizaciones para la publicación y difusión de temas cercanos a sus nuevos intereses: “Nuestro Centro es una de las pocas alternativas

---

<sup>445</sup> Conferencia del Episcopado Mexicano, *Carta Pastoral del Episcopado Mexicano sobre el desarrollo e integración del país*, México, 1968, p. 10

<sup>446</sup> Torre, “Los laicos en la historia”, 2009, p. 429.



de que disponen gentes como éstas, para presentar sus denuncias, difundirlas en la prensa y establecer contactos adecuados para estructurar su justa defensa”.<sup>447</sup>

En sus instalaciones contaban con oficinas para la labor de reproducción y creación de sus boletines y periódicos, así como con un Centro de Documentación (integrado por una gran hemeroteca) y, también, con un pequeño auditorio, en el cual acudieron grupos y aficionados que ensayaban música de protesta, y también se dieron debates entre periodistas e intelectuales sobre temas de actualidad. El auditorio fue el escenario para muchas de las sesiones del Frente Nacional Contra la Represión, el Frente en Defensa de los Recursos Naturales y el Centro Coordinador de Proyectos Ecuménicos.<sup>448</sup> Además de las publicaciones, CENCOS organizaba casi diariamente ruedas de prensa con noticias nacionales e internacionales de relevancia.

Luz María y José recibían un gran número de documentación en torno a temas sociales, económicos, culturales y políticos no solamente de México, sino también de América Latina. El boletín de CENCOS fue uno de los medios que permitieron que muchas voces de obispos disidentes, religiosas y laicos fueran escuchadas. Su Centro de Documentación fue importante, pues recibía un gran número de textos y libros de todo tipo, en los cuales, también apareció el tema del aborto y la mujer.

Para la década de los ochenta, CENCOS era reconocida como una de las organizaciones civiles más importantes en el contexto de la defensa de los derechos humanos. Fue un interlocutor fundamental en diversos momentos de crisis en México. Por ejemplo, en julio de 1977 sufrió el allanamiento de sus instalaciones, lo que los llevó a perder una gran cantidad de información. Esta situación se dio, según Álvarez Icaza, porque CENCOS se convirtió en un aliado fundamental en la huelga del Sindicato de Trabajadores de la UNAM en ese año.<sup>449</sup> Esto los puso en la mira del jefe de la Dirección General de Policía y Tránsito del entonces Distrito Federal, Arturo Durazo Moreno. Policías, agentes y cargadores de esta Dirección allanaron y se apropiaron de una gran cantidad de archivos, robando máquinas e instrumentos

---

<sup>447</sup> Álvarez, “CENCOS: un día cualquiera”, 1982, p. 40.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>449</sup> Sánchez, “La huelga en la Universidad”, 1977, p. 157.



de trabajo de la organización y, por si fuera poco, detuvieron a algunos colaboradores de CENCOS.<sup>450</sup>

Otro momento en que fungió como una relevante organización civil en el contexto social mexicano fue en la década de los noventa. Tanto CENCOS como José Álvarez Icaza fueron representantes de la Comisión de Reconciliación para las Negociaciones por la Paz, que dio pie a la publicación de la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, en 1995.<sup>451</sup> CENCOS fue “un referente para este proceso de transición”, en el cual, las organizaciones civiles lograron que el Estado mexicano parara la persecución en contra de líderes indígenas y, así, entablase negociaciones con los movimientos. Si bien el objetivo de la conciliación no se logró del todo, hubo un gran esfuerzo conjunto de parte de la sociedad organizada para poner en relevancia la voz de los indígenas mexicanos, que vivían en condiciones sociales y económicas arduas.

#### 4.1.2. CIDHAL

La historia de Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina no es solamente la de una organización civil centrada en el tema de la mujer y la Iglesia, pues también tuvo contactos con varias feministas seculares y con los complejos feminismos latinoamericanos de esas décadas. El CIDAL (antecedente directo del CIDHAL), atravesó por distintas etapas y su origen se vincula con la historia del Centro Intercultural de Formación y el Centro Intercultural de Documentación, ambos dirigidos por Iván Ilich:

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

---

<sup>450</sup> Álvarez, “CENCOS: un día cualquier”, 1982, p. 47.

<sup>451</sup> Dicha ley nació de la presión social que representó para el gobierno mexicano el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), creado un año antes. El EZLN fue el resultado de una larga lucha en torno al proceso de organización del movimiento indígena a partir de la década de los setenta. Su levantamiento se dio en el contexto de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), cuestionando al gobierno mexicano, así como al sistema político mexicano. Sánchez, “Breve historia del Ejército”, 2019.

de actividad del CIDOC, pero ahora sobre temas referentes a la situación de las mujeres latinoamericanas y de las mujeres en las iglesias cristianas.<sup>452</sup>

Ubicado en la ciudad de Cuernavaca, éste fue un centro de documentación e investigación para mujeres, un espacio que permitió el trabajo conjunto de activistas que se desarrollaban en distintas áreas de conocimiento. Su fundadora fue Betsie Hollants,<sup>453</sup> quien comenzó a tejer una red intelectual con intereses en la “cuestión de la mujer”. Ella deseaba crear una amplia organización con contactos en varios lugares, es decir, una organización transnacional.

Para Saúl Espino, el CIDHAL atravesó por tres etapas distintas: 1) su fase como “asociación civil satélite” al CIDOC en los años sesenta; 2) el momento en que se planteó el objetivo de resguardar documentación y publicar boletines que mostraban la preocupación sobre la mujer y la Iglesia, en la década de los setenta; 3) la última fase, caracterizada por un giro hacia el feminismo popular a partir de 1975.<sup>454</sup>

En la sistematización de su historia que se hizo en 1999, Martha Patricia Vélez y Magdalena Espinoza marcan tres eventos como la base que alimentó ideológicamente al CIDHAL en sus primeros años de vida. Por un lado, la Revolución cubana, que permitió llevar de la imaginación a la realidad un “sistema político, económico y social basado en la utopía socialista”, que provocó la vivencia de distintos procesos de lucha revolucionaria en Nicaragua, Guatemala y El Salvador.<sup>455</sup> Segundo, el triunfo del gobierno de Salvador Allende en Chile, pues proveyó una esperanza para el socialismo y la izquierda, como respuesta a la grave crisis económica y social por las que atravesaban los pueblos latinoamericanos. Tercero, marcan como un punto de arranque fundamental lo que ellas llaman el

---

<sup>452</sup> Espino, “Feminismo católico en México”, 2019, pp. 104-105.

<sup>453</sup> Elisabeth Maria Hollants von Uyftan fue una católica, periodista y feminista nacida en Bélgica. Llegó a México en 1961 y se integró al equipo de trabajo del Centro de Formación Intercultural (CIDOC) junto con Iván Ilich. Betsie tenía un interesante perfil que llamó la atención de Ilich y de Méndez Arceo: “políglota, con una vasta red de contactos globales en organizaciones intergubernamentales y la democracia cristiana, además de experiencia en el periodismo y el activismo católico”. A partir de esta experiencia elemental, Betsie tuvo el interés de fundar el CIDHAL, aparte de las actividades y funciones del CIDOC. Espino, “Hollants, la feminista”, 2018.

<sup>454</sup> Espino, “Feminismo católico en México”, 2019, pp. 105-106.

<sup>455</sup> Vélez, *El movimiento de mujeres*, 1999, p. 11.



“verdadero concilio para la iglesia latinoamericana”, es decir, la II Conferencia General de Obispos Latinoamericanos en Medellín.<sup>456</sup>

Además de este efervescente contexto de lucha y revolución, para Itziar Lozano y Maruja González, integrantes de esta organización, los feminismos también fueron procesos de iniciación en la concientización que hizo posible el nacimiento del CIDHAL. Para ello fueron fundamentales las corrientes del feminismo radical y socialista, pues de allí provenía el contexto ideológico de las primeras colaboradoras. Sus integrantes creían que la “contradicción principal era la del sexo” cuando se trataba de hablar sobre liberación, lo que retomaron del feminismo radical. Por otro lado, se acercaron al uso de términos como el “capitalismo patriarcal o el patriarcado capitalista”,<sup>457</sup> propios de la reflexión del feminismo socialista. De este último vendrá su acercamiento con los movimientos de mujeres populares y de izquierda.

A partir del CIDHAL, Betsie logró dos objetivos fundamentales: primero, la creación de un centro de documentación con miles de libros, revistas y, en general, textos enfocados en la mujer y la Iglesia católica; en segundo lugar, que las mujeres tuvieran acceso a contenido que no había sido traducido al español hasta ese momento. Fue la primera vez que muchas autoras como Mary Daly, Elisabeth Schüssler Fiorenza, entre otras, pudieron ser leídas por las latinoamericanas. Betsie logró crear una amplia red de colaboración con mujeres en América Latina, pero también en Estados Unidos. Estos lazos fueron posibles gracias a la organización de eventos transnacionales y de los boletines del CIDHAL.<sup>458</sup>

Saúl Espino afirma que se pueden ver claramente definidos los dos perfiles de mujeres que ingresaron al CIDHAL en su historia. Primero, mujeres creyentes letradas (religiosas y laicas), cuyo interés en la religión y el tema de mujeres fue un aglutinador esencial. En una segunda etapa, participaron mujeres con un perfil más secular: “escritoras y académicas interesadas en los movimientos de mujeres. La mayoría pertenecía a una generación apenas más joven que la de Betsie Hollants.

---

<sup>456</sup> *Idem.*

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 16.





A través de ellas, Hollants estableció vínculos con los medios intelectuales mexicanos del momento”.<sup>459</sup>

La tercera etapa de vida del CIDHAL (finales de los años setenta y principios de los ochenta) estuvo lleno de claroscuros y de tirantes relaciones entre las participantes, pues al colaborar mujeres de diversos contextos sociales y culturales, el feminismo que de allí emanó se distinguió por sus novedosos temas. A partir de este momento, el CIDHAL enfocó su método de trabajo a las colonias y los barrios, creando pequeñas células en distintas partes, las cuales tenían el objetivo de lograr un mayor impacto.<sup>460</sup> Se trataba de que las mujeres de los barrios prestaran sus casas para las reuniones, las cuales estarían integradas por vecinas, familiares y amigas. De esta forma, los temas que se trataban en las reuniones tenían que ver con “salud, nutrición, presupuestos, deberes dobles, guarderías, opresiones del gobierno, las luchas por la tierra, sindicatos, alcoholismo, alfabetismo y la formación de cooperativas”.<sup>461</sup>

En este momento, se unió al CIDHAL una segunda generación de mujeres con un bagaje teórico, pero también vivencial de lucha. Se adhirieron Itziar Lozano, Carola Carbajal, Julia Quintanilla, María Luisa Becerril, Guadalupe Mainero y Estela Bello.<sup>462</sup> Fue así como “el trabajo de CIDHAL se va perfilando hacia la educación y organización con mujeres de colonias populares de Tejalpa y Temixco, con exobreras de la fábrica RIVETEX y con sindicalistas del magisterio, apoyándolas en su proceso de concientización y organización con una perspectiva feminista y de clase”.<sup>463</sup> Así surgieron los textos y “carpetas” de análisis con un enfoque feminista, pero destacaban también marcadores en torno a la clase social: temas sobre las guarderías, la menopausia, la comida saludable, el trabajo doméstico y temas sobre el cuerpo de la mujer.<sup>464</sup>

---

<sup>459</sup> Espino, “Feminismo católico en México”, 2019, p. 109.

<sup>460</sup> Bracken, “Cidhal: History, Organization”, 2002, p. 94. La traducción es mía.

<sup>461</sup> *Idem.*

<sup>462</sup> Vélez, *El movimiento de mujeres*, 1999, p. 25.

<sup>463</sup> *Idem.*

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 26.





**Imagen 9**

Participantes convocadas por el CIDHAL para acudir a las marchas organizadas por trabajadores de la zona conurbada de Cuernavaca en la década de los setenta<sup>465</sup>

Lo que el CIDHAL deseaba era formar lideresas comunitarias, que comprendieran las problemáticas y necesidades de las mujeres “marginadas”.<sup>466</sup> Es posible que la actitud de las mujeres intelectuales del CIDHAL de la primera etapa, mismas que acudieron a estos grupos de concientización como “catalizadoras”,<sup>467</sup> tuvieran opiniones y respuestas disímiles al empoderamiento que las mujeres de estos barrios y colonias desarrollaron. Esto es lo que afirma Gabriela Videla, al referirse al momento en que mujeres que provenían de contextos populares quisieron ocupar posiciones de liderazgo en CIDHAL. Los temas y objetivos se plantearon de formas distintas, lo que generó disputas importantes entre ellas.<sup>468</sup> Por esto, afirma Videla, fue que muchas mujeres de origen popular (que contaban ya con amplias redes de colaboración, pues la mayoría tenía participación en las CEB) decidieron crear redes y movimientos aparte.

---

<sup>465</sup> Martha Patricia Vélez Tapia, *et. al.*, *El movimiento de mujeres a través de las publicaciones de Cidhal*, México, Instituto Estatal de Documentación Gobierno del Estado de Morelos, 1999, p. 14 y 34.

<sup>466</sup> Bracken, “Cidhal: History, Organization”, 2002, p. 94.

<sup>467</sup> *Idem.*

<sup>468</sup> Entrevista a la laica Gabriela Videla, realizada por Mariana Gómez, 15 de octubre de 2021. En línea.

Es en este contexto que aparece el periódico *María, Liberación del Pueblo*, al comienzo, como una iniciativa del CIDHAL. Para 1976 el periódico caminó definitivamente en forma paralela a la organización, lo que significó un alejamiento también entre las integrantes,<sup>469</sup> aunque ciertamente no del todo, pues se seguían viendo y apoyando en otros espacios.

Tanto en el CIDHAL como en otros espacios seculares se dio el encuentro de lo que se llamó el feminismo histórico y el popular (también llamado movimiento de mujeres, a veces despectivamente). Mujeres de muy diversos bagajes sociales y culturales se acercaron al feminismo. Éste ya no se discutía solamente en las aulas universitarias o en los grupos de reflexión académicos e intelectuales, sino también por mujeres que provenían de contextos de marginación y empobrecimiento. La década de los setenta fue un momento trascendental para estos movimientos en México, pues su impacto alcanzó a mujeres de todas las clases sociales, de distintos estados de la República y de una gran multiplicidad de etnias.

El trabajo realizado por las integrantes del CIDHAL en estos años las llevó a participar en un gran número de redes, como el Frente Pro Derechos Humanos, la Unión de Pueblos de Morelos, la Coordinación Nacional Plan de Ayala, el Frente por una Maternidad Voluntaria, la Coordinadora de Mujeres de Morelos, la CONAMUP, así como con cooperativas y sindicatos.<sup>470</sup> También mantuvo vínculos fundamentales con un gran número de organizaciones cercanas a los movimientos y organizaciones feministas seculares, tales como Mujeres en Acción Solidaria (MAS).<sup>471</sup>

De esta forma, el CIDHAL evaluó, sistematizó, analizó, investigó y se encargó de difundir conocimientos varios en torno a las mujeres de contextos disímiles, y sus objetivos se movían para favorecer los procesos organizativos de las mujeres y mejorar así sus condiciones de vida.

---

<sup>469</sup> Bracken, "Cidhal: History, Organization", 2002, p. 97.

<sup>470</sup> Vélez, *El movimiento de mujeres*, 1999, p. 28.

<sup>471</sup> Bracken, "Cidhal: History, Organization", 2002, p. 92.



### 4.1.3. Mujeres para el Diálogo

Mujeres para el Diálogo (MPD) fue una organización cuyas matrices ideológicas se encontraron en dos fuentes elementales: la educación popular y el feminismo.<sup>472</sup> Surgió en 1979, en el contexto de la celebración de la reunión de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Puebla. Éste fue uno de los primeros esfuerzos organizativos que provinieron de mujeres (laicas y religiosas) con una formación teológica. A partir de lo que más tarde se llamaría la “teología feminista”, estas mujeres llegaron a ser una voz fundamental en el señalamiento de las actitudes misóginas y patriarcales que seguían perpetuando los hombres en la institución, aún aquéllos que hablaban de las teologías de la liberación. Por ello, MPD se creó como una iniciativa de mujeres latinoamericanas para incidir en los espacios y discursos de la Iglesia más patriarcal.

Si bien ésta fue su esencia de inicio, con el paso del tiempo y debido a la experiencia de trabajo de las participantes, MPD se volcó al trabajo con mujeres de base.<sup>473</sup> Una de sus fundadoras, la religiosa Leonor Aída Concha, afirmó que MPD “dejó de ser un foro de mujeres marginadas dentro de la iglesia para convertirse en un grupo mucho más comprometido con realidades más concretas”.<sup>474</sup>

Saúl Espino demostró que la historia de esta organización se remonta a una reunión a la que convocó Betsie Hollants, con el objetivo de que “las mujeres latinoamericanas fueran consideradas en los textos pastorales que resultaran del encuentro de los obispos”.<sup>475</sup> De hecho, algunas de las participantes a las reuniones de este seminario se encontraban unidas al CIDHAL y a Hollants, como fueron las religiosas Marie -Noelle Monteil, Leonor Aída Concha e Imelda Tijerina, y también algunas laicas, como Ada María Isasi-Díaz y Yolanda Lallande.<sup>476</sup>

---

<sup>472</sup> Castillo, “Mujeres para el diálogo”, 2000, p. 43.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>474</sup> Leonor Aída Concha, *cit. pos.* Castillo, “Mujeres para el diálogo”, 2000, p. 57.

<sup>475</sup> Espino, “Feminismo católico en México”, 2019, p. 178.

<sup>476</sup> *Idem.*



En un inicio, MPD contó con la participación de mujeres latinoamericanas, europeas y estadounidenses.<sup>477</sup> La organización llevó a cabo su primer evento de la mano con la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo. En éste se desarrolló el perfilamiento latinoamericano que finalmente dio vida a Mujeres para el Diálogo, pues se creía que si había una gran participación de mujeres de Estados Unidos u otras latitudes “se podrían hacer las discusiones más lentas y difíciles por las posibles diferencias tanto en planteamientos como en el conocimiento de la realidad de América Latina”.<sup>478</sup> A partir de este momento, la organización se pensó como una red de teólogas: “El tema de la ordenación de mujeres se abandonó y la mayoría de las intervenciones se centraron en el contexto popular y eclesial de las mujeres como sujetos teológicos”.<sup>479</sup>

Se puede entender a MPD en tres etapas bien diferenciadas. La primera, que fue durante los días que duró el seminario que le dio vida, tiempo en el que fue entendido como un proyecto de cooperación internacional con intereses cercanos a la liberación de las mujeres y la Iglesia católica. En su segunda etapa se vuelve un proyecto de teología feminista de mujeres latinoamericanas, que tenía como objetivo que su voz fuera escuchada, para que se confrontaran los discursos patriarcales y hegemónicos en la Iglesia. La tercera etapa se volcó por completo al trabajo con mujeres que habitaban las zonas populares en México.

Mujeres para el Diálogo trazó como objetivos primordiales la organización de grupos de mujeres en entornos hostiles para ellas, así como la creación de redes de apoyo para lograr el empoderamiento de las mujeres de origen popular.<sup>480</sup> Para las asesoras de MPD, el empoderamiento se refería a la “capacidad mediante la cual la mujer adquiere una mayor confianza en sí misma. La subordinación de la mujer es expresada no sólo por la opresión del hombre sino también por otros niveles de explotación colonial y neo-colonial que se traducen en raza/etnia y clase social. Mediante el uso de este término se reconoce, por lo tanto, varios niveles de opresión

---

<sup>477</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>478</sup> *Idem.*

<sup>479</sup> *Ibid.*, pp. 183-184.

<sup>480</sup> Castillo, “Mujeres para el diálogo”, 2000, p. 59.





de la mujer”.<sup>481</sup> Así fue como el trabajo se enfocó en tres conceptos fundamentales: el género, la clase social y la fe.

Gisela Espinosa afirma que, aunque el equipo de trabajo de MPD no era muy numeroso (como el del CIDHAL), sí participaban asiduamente en los Encuentros Nacionales de Mujeres en la década de los ochenta. En éstos, su actuación era siempre discreta: “se sumaban solidariamente a las iniciativas de los movimientos evitando emitir opiniones o cuestionamientos políticos a los grupos con los que trabajaban. Participaban en la Regional de Mujeres, en el apoyo a campesinas de Veracruz, Chiapas y Oaxaca y, luego del sismo de 1985, apoyaron al sindicato de costureras”.<sup>482</sup>

MPD tuvo participación en regiones geográficas muy amplias, pero su impacto más fuerte se dio en el sureste del país (Veracruz, Guerrero, Oaxaca, Chiapas). Trabajó de cerca con la Coordinadora Nacional del Movimiento Popular (CONAMUP), Campesinas Unidas de Veracruz, con la Coordinadora Nacional Plan de Ayala, así como con la Coordinadora Regional del Sureste, como lo demostré en el segundo capítulo. Debido a las particularidades de las regiones en las que tenían presencia, sus funciones se enfocaron en el trabajo con mujeres campesinas e indígenas,<sup>483</sup> aunque también acudieron a talleres y conferencias para mujeres en entornos urbanos.

Otro de sus trabajos más significativos fue con la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) de la Diócesis de San Cristóbal en Chiapas. La CODIMUJ es una organización femenina que reunía “a sus integrantes alrededor de textos bíblicos para hablar y reflexionar sobre su situación y favorecer su empoderamiento”.<sup>484</sup> La casa congregacional de las Misioneras del Divino Pastor en esa región fue un espacio crucial para la organización de las mujeres, pues allí acudían muchas de ellas para formarse como catequistas y, a la vez, aprendieron sobre hermenéutica bíblica e, incluso, a leer y escribir.<sup>485</sup> Ya en la década de los

---

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>482</sup> Espinosa, *Cuatro vertientes del feminismo*, 2009, p. 157.

<sup>483</sup> Castillo, “Mujeres para el diálogo”, 2000, p. 58.

<sup>484</sup> Santana, “El empoderamiento de las mujeres”, 2006, p. 70.

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 78.



ochenta, algunas religiosas gestionaron reuniones de mujeres en las zonas sur, sureste y tzeltal de la Diócesis de San Cristóbal.<sup>486</sup>

El trabajo de Mujeres para el Diálogo con la CODIMUJ se dio en un contexto de empoderamiento de las indígenas a través del trabajo de la Diócesis y sus grupos pastorales y de lectura de la Biblia. Estas formas de organización, que ya eran una realidad en ese lugar antes de la llegada de MPD, fueron esenciales para el trabajo que se dio a partir del contexto de las mujeres. Las asesoras introdujeron la lectura de la Biblia con un enfoque de género y su trabajo consistía en hacer asequible el conocimiento teológico feminista.

El trabajo hecho por MPD tenía una propuesta metodológica teórica y práctica. Lo que esto significó fue que las mujeres que participaban allí tenían una base de teoría feminista y de educación popular. Ambos paradigmas se alimentaban de las experiencias propias en el trabajo con grupos de mujeres de base. Se trató no de olvidar las categorías analíticas, sino de enriquecerlas con la experiencia.<sup>487</sup>

Durante mucho tiempo, Mujeres para el Diálogo editó y publicó un boletín llamado *Compañeras*, que se distribuía en los talleres, encuentros y cursos a los que acudían con mujeres de origen popular.<sup>488</sup> Según Josefina Castillo, el boletín estaba estructurado de la siguiente forma: “a) un análisis de coyuntura del país, b) noticias sobresalientes referentes a mujeres en México y en el mundo, especialmente Latinoamérica, c) un tema de estudio de género a manera de historia personal que tiene una continuidad, d) anuncios varios sobre eventos, publicaciones, noticias de mujeres”.<sup>489</sup>

Tanto las religiosas como laicas que participaban en MPD tendían puentes de colaboración con otras personas y redes. Fue así como muchas mujeres que trabajaban en las Comunidades Eclesiales de Base y en otros grupos pastorales comenzaron a solicitar la presencia de asesoras. De esta forma, la organización participó de la mano con grupos de mujeres que ya tenían una base organizativa y un método de trabajo.

---

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>487</sup> Castillo, “Mujeres para el diálogo”, 2000, p. 62.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>489</sup> *Idem.*



#### 4.2. La génesis de un discurso feminista desde la Iglesia

Como se puede ver, las organizaciones civiles fueron espacios que permitieron el desarrollo de discursos maduros y contestatarios por parte de las católicas. Sin embargo, éstos no estuvieron influidos únicamente por el contexto religioso latinoamericano, sino por muchas otras realidades que le impregnaron un sello particular.

A finales de los años sesenta, momento en que muchas católicas iniciaron su participación en los movimientos, las ciencias sociales, el socialismo y el marxismo tuvieron un gran impacto en el mundo de reflexión católico. De esta forma, los escritos y publicaciones de las católicas dieron un gran peso de interpretación a lo que sucedía en el mundo, pero especialmente en América Latina. Esto puede ayudar a entender la complejidad de la participación de las creyentes en movimientos amplios y de luchas muy diversas, como fueron los movimientos inquilinarios, por la tierra, los urbanos y rurales, los movimientos sindicales y, ya para los noventa, el movimiento indígena.

El estudio de la producción escrita de las católicas es una deuda que la historiografía aún tiene pendiente. En específico cuando se aborda este periodo de tiempo, se recurre a los textos emblemáticos de los católicos liberacionistas en general. Se piensa que, comparada con esa producción, la de las mujeres es escasa y no llega a tener un gran nivel de complejidad. Este es precisamente uno de los estereotipos que se deben derribar, pues sin la participación de las mujeres —en acciones y pensamiento—, el movimiento católico progresista en América Latina no puede ser entendido del todo. En el contexto de gran movilización que tuvieron varios sectores de la Iglesia católica en México en los años sesenta, las organizaciones civiles fueron un espacio preponderante no solamente para la gestación de ideas y movimientos, también para la circulación de éstos en un plano transnacional.

Éste fue precisamente el marco de acción que tuvieron las mujeres de CENCOS, CIDHAL y MPD. Estas tres asociaciones desarrollaron boletines y revistas propias con cierto impacto social. Por su parte, CIDHAL y Mujeres para el Diálogo

fungieron como espacios de creación y pensamiento enfocados en teología feminista y temas de mujeres. CENCOS no tuvo este mismo perfil, pero fue un medio de comunicación esencial que se encargó de compartir la información que se iba creando, sobre todo en estos espacios y núcleos progresistas. A continuación, se abordarán algunas de las líneas de pensamiento y discurso que desarrollaron estas tres asociaciones, para así comprender mejor cuáles eran sus intereses y de qué forma lograron incidir en el plano social y político.

#### 4.2.1. CENCOS: dar voz a las católicas

Como se puede ver por su historia, CENCOS se había caracterizado por dar voz a grupos que eran considerados marginados, uno de éstos fueron las mujeres. Sus publicaciones periódicas tenían una línea editorial específica, misma que permitió la reproducción de mensajes en torno a los movimientos sociales y a los intereses que tenían los católicos para ese momento.

Una de las primeras acciones que mostró la importancia que CENCOS le dio a estos temas fue la colaboración que tuvo José Álvarez Icaza con Gabriela Videla (CIDHAL), para la cobertura de la celebración del Año Internacional de la Mujer en la Ciudad de México en 1975.<sup>490</sup> Ambos realizaron un diario de las ponencias y de todo el congreso, así como una recopilación de las publicaciones que hizo la prensa en torno al evento. Estos textos fueron publicados después y se convirtieron en un material fundamental para muchas organizaciones.

De esta forma, fue uno de los medios de comunicación cercanos a núcleos católicos que comenzaron a publicar noticias de interés para las mujeres. Por ejemplo, en su Boletín de octubre de 1975, presentaron la “Declaración de los obispos mexicanos sobre el respeto a la vida humana”, carta que se proponía “enumerar y condenar los atentados contra la vida humana, a decir: homicidio, suicidio, eutanasia, aborto y esterilización”.<sup>491</sup> Cuando se llegó a publicar este tipo

---

<sup>490</sup> Entrevista a la laica Gabriela Videla, realizada por Mariana Gómez, 15 de octubre de 2021. En línea.

<sup>491</sup> Biblioteca Guillermo Bonfil Batalla, Fondo Centro Nacional de la Comunicación Social, “Boletín CENCOS, octubre 1975, caja 5, expediente 35.



de contenido, como disposiciones y encíclicas, se acompañaba al texto con un artículo de opinión que contrastaba con las opiniones dadas por los sectores hegemónicos de la Iglesia católica. En este caso, se publicó también la opinión de algunas católicas respecto a la visión que la “Iglesia jerárquica” seguía perpetuando sobre las mujeres y sus vidas, sin entender plenamente los contextos sociales y económicos en los que miles de ellas seguían viviendo alrededor del mundo. Esto muestra la forma de trabajo de CENCOS: dar voz a los distintos actores católicos respecto a la forma en que veían y entendían ciertos acontecimientos cercanos a lo religioso.

Las y los colaboradores mostraron un gran interés por la teología que algunas mujeres estaban creando en el contexto de las teologías de la liberación, la educación popular y los movimientos sociales. En 1975, el mismo Boletín publicó un estudio titulado “El ministerio de la mujer a la luz de la teología reformada” de Elsa Tamez.<sup>492</sup> En este artículo, fruto de una ponencia que presentó en el Primer Congreso Nacional de Teología Reformada, Tamez afirmó que había toda una hermenéutica coherente de la Palabra de Dios en cuanto al rol de la mujer en la Iglesia, que era necesaria una revaloración de su papel y las funciones de sus ministerios.<sup>493</sup> A partir de un repaso histórico, por un lado, y de la relectura de las Sagradas Escrituras, por el otro, Tamez afirmó que el ministerio de las mujeres no había sido siempre soslayado en la historia, por lo cual, no había una razón coherente para delimitar el trabajo de las mujeres en los ministerios.

Aunque en la actualidad Tamez es una de las teólogas feministas más reconocidas en América Latina y su producción intelectual y académica es ampliamente citada, para ese momento, estas teólogas apenas se estaban abriendo camino en un mundo controlado por hombres. Que CENCOS haya sido uno de los primeros medios en los que estas teólogas encontraron un espacio para publicar habla mucho sobre su contribución al desarrollo de núcleos católicos de mujeres. Muchos artículos como éste se publicaron en el boletín, lo que representó una

---

<sup>492</sup> Biblioteca Guillermo Bonfil Batalla, Fondo Centro Nacional de la Comunicación Social, “Boletín CENCOS”, núm. 3, 1975, caja 49, expediente 5.

<sup>493</sup> Biblioteca Guillermo Bonfil Batalla, Fondo Centro Nacional de la Comunicación Social, “Boletín CENCOS”, núm. 3, 1975, caja 49, expediente 5.



completa novedad para un medio de comunicación social cercano a la Iglesia. Las publicaciones tenían la particularidad de ser leídas por un gran número de católicos, no solamente por mujeres, lo que permitió que más gente conociera de cerca lo que ellas estaban proponiendo.

También se publicaron crónicas e información sobre la Comisión Femenina que participó en el Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo (CPS). Esta Comisión representó uno de los primeros esfuerzos organizativos transnacionales que tuvieron las católicas, pues publicó materiales cuyo tema fue el papel de la mujer como sujeto de liberación. Aunque la participación de mujeres en CPS es un tema que ha escapado a la historiografía y aún falta conocer cuál fue el impacto de esta Comisión, es innegable que se creó un gran número de material documental que, en este caso, CENCOS se encargó de reproducir. Una de las autoras más importantes en este contexto fue la escritora brasileña Vânia Bambirra, que escribió textos como “Liberación de la Mujer y Lucha de Clases”<sup>494</sup> y “El proceso de cambio chileno y la incorporación de la mujer”.<sup>495</sup>

En otro sentido, CENCOS fue un importante interlocutor para la asignación de colaboradoras que asistieron a los Encuentros Latinoamericanos de Mujeres Cristianas por la Paz. Además de publicar la convocatoria, que contó con un gran número de asistentes,<sup>496</sup> fue uno de los organizadores del evento y fue cubierto como una gran noticia de actualidad. El tema estaba centrado en la mujer como constructora de la nueva sociedad. Este evento fue fundamental en tanto que constituyó una de las reuniones más importantes de las mujeres más allá del catolicismo, pues congregó a participantes de distintas creencias religiosas, lo que demuestra el impacto que comenzaba a tener el feminismo no solamente en el catolicismo, sino en muchos credos más.

---

<sup>494</sup> Biblioteca Guillermo Bonfil Batalla, Fondo Centro Nacional de la Comunicación Social, “Liberación de la mujer y la Lucha de Clases”, caja 55, expediente 58.

<sup>495</sup> Biblioteca Guillermo Bonfil Batalla, Fondo Centro Nacional de la Comunicación Social, “El proceso de cambio chileno y la incorporación de la mujer”, caja 55, expediente 61.

<sup>496</sup> Biblioteca Guillermo Bonfil Batalla, Fondo Centro Nacional de la Comunicación Social, “II Encuentro Latinoamericano de Mujeres Cristianas por la Paz”, caja 21, expediente 66.



Además de este gran acercamiento con el trabajo y los discursos de las mujeres católicas, CENCOS también se vinculó con el movimiento feminista secular. Este fue el caso de Mujeres en Acción Solidaria (MAS), que tenían una gran relación con Álvarez Icaza y llevaban material de todo tipo para que CENCOS lo imprimiera y distribuyera. Por ejemplo, se compartieron folletos con caricaturas de temas dirigidos a la capacitación de mujeres colonas, como la mujer y el trabajo, la mujer y la casa, entre otros más. CENCOS se encargó de llevar ese material a distintos lugares, así como de vincular el trabajo de MAS con ciertos espacios para mujeres.<sup>497</sup>

Así pues, CENCOS fue una de las primeras organizaciones en, primero, voltear a ver y valorar el trabajo que distintas intelectuales católicas estaban creando y, segundo, en proponer el tema de las mujeres como uno de los más importantes en el contexto de las luchas de liberación de esas décadas. Ambos aspectos constituyeron un cambio gradual en la forma en que las mujeres fueron encontrando espacios para dar a conocer sus voces, pues en los espacios hegemónicos religiosos se continuó con una visión paternalista y patriarcal con respecto a las católicas.

#### *4.2.2. CIDHAL: de la teología feminista al trabajo con mujeres de base*

Por su parte, las publicaciones del CIDHAL pueden ser fácilmente distinguibles en dos etapas respecto a su orientación y contenido. La primera de ellas se dio desde el momento de la creación del CIDHAL hasta mediados de la década de los setenta, años en los que el Boletín estuvo dirigido a mujeres letradas y doctas en temas de teología y otros conocimientos. Este fue el momento en que se desarrolló un discurso cercano a la teología femenina y feminista estadounidense y europea, pues se traducían los textos que éstas creaban. La segunda etapa discursiva aparece de forma muy nítida a finales de la década de los setenta, momento en el cual existía ya un importante giro hacia el trabajo con mujeres de base.

---

<sup>497</sup> Biblioteca Guillermo Bonfil Batalla, Fondo Centro Nacional de la Comunicación Social, "Tema 8. Mujer y Trabajo", caja 62, expediente 29.

La publicación más importante que enarbola la primera etapa se llamó “Boletín Documental sobre la Mujer”, que se imprimió de forma regular de 1970 a 1976. En éste se publicaban “artículos documentales que [planteaban] la problemática de la mujer desde diferentes ángulos de las actividades humanas y [daba] a conocer documentos en forma detallada y específica que demuestren la situación de la mujer latinoamericana”.<sup>498</sup> Tenía dos objetivos centrales: dar una respuesta teológica a los desafíos que estaban viviendo las mujeres; segundo, contextualizar los eventos y movimientos sociales más importantes que sucedían en el mundo, pero, sobre todo, en América Latina.<sup>499</sup> Por lo tanto, la característica inicial de este Boletín fue el enfoque religioso y hacia la mujer que Betsie Hollants le imprimió.

En sintonía con las preocupaciones propias de la época y el *corpus* intelectual del que las católicas se nutrían, en los primeros números de este Boletín se nota una inclinación por abordar el tema de la economía y las mujeres a partir de una perspectiva marxista y de lucha de clases. Con estos artículos se pretendía demostrar que la relación de las mujeres con los medios de producción estaba definida también por el género, por ello era diferente a la de los hombres.<sup>500</sup> Así pues, era a partir de una definición estructural sobre los medios de producción que se podía estudiar y entender a ese grupo llamado “mujeres” que, según afirmaban, hasta ese momento carecía de una teoría que comprendiera sus condiciones materiales y, por tanto, la forma en que las superestructuras actuaban sobre ellas:

Por mera cantidad el trabajo casero, incluyendo la atención a los niños, constituye un enorme monto de producción socialmente necesaria. Sin embargo, en una sociedad basada en la producción de bienes de consumo, comúnmente no se le considera como “trabajo real” puesto que está fuera del comercio y del mercado. Esta asignación del trabajo casero como la función de una categoría especial, la de “mujeres”, indica que este grupo está situado en una relación diferente a la producción, que el grupo “varones”. Tentativamente trataremos entonces de definir a las mujeres, como aquel

---

<sup>498</sup> Vélez, *El movimiento de mujeres*, 1999, p. 16.

<sup>499</sup> *Idem.*

<sup>500</sup> Margaret Bentson, “La economía política de la liberación de las mujeres”, en *Boletín Documental sobre la Mujer*, Cuernavaca, Morelos, vol. 1, núm. 70/2, 1970, p. 2.

grupo de personas responsables de la producción de simples valores de uso, en aquellas actividades asociadas al hogar y a la familia.<sup>501</sup>

Este tipo de artículos se basaban en fuertes críticas contra el capitalismo y el imperialismo. Ahí es donde se identificaba la carga cultural, económica y social más importante que afirmaba que el trabajo doméstico era responsabilidad única de las mujeres. Un primer paso era hacer notar a la sociedad la importancia de este trabajo no asalariado, pues, sin éste, la producción de los bienes de consumo no sería posible. Por tanto, se hacía una crítica al estatus inferior que tenían las mujeres en la sociedad, demostrando las falacias sobre las que estos estereotipos se habían construido. Estos estudios se proponían evidenciar las estructuras de poder que producían y apoyaban las ideas de subordinación en perjuicio de las mujeres.<sup>502</sup>

Otro aspecto nodal fue la publicación de temas referentes a la interpretación de sucesos y acontecimientos políticos, sociales y culturales en el mundo. Muchas páginas se utilizaron para compartir estudios sobre la condición en que vivían las mujeres en países como Bolivia, Ecuador, Colombia, Nicaragua, Guatemala. Esto tenía como objetivo que las mujeres conocieran que sus vivencias eran compartidas más allá de las fronteras y vieran que, tal como lo había demostrado la teoría feminista, existía un sistema de dominio que actuaba en contra de todas las mujeres. De esta forma se compartían artículos cuyos temas giraban en torno a la situación económica de ellas, datos demográficos, artículos en contra de la criminalización del aborto, la importancia de los métodos anticonceptivos, la cultura de las mujeres —entendida como la forma en que éstas vivían—, entre muchas cuestiones más.

También fue en este contexto que nacieron las reflexiones enfocadas en el uso de la teología para desmitificar la figura de la mujer, misma que la institución católica había construido:

Por otra parte, debemos reconocer que la Iglesia, que por fuerza se realizó dentro de las estructuras de sus tiempos, ha institucionalizado, incluso canonizado las estructuras contingentes y temporales como si hubieran sido

---

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 35.

dictadas por Dios mismo. En lo que concierne a la posición de la mujer, esta tendencia ha sido intensificada dentro de la espiritualidad cristiana, por una desconfianza centenaria y casi inextinguible hacia la mujer como incorporación, por excelencia, de la sexualidad. Si a esto se agrega la clericalización, un clero masculino y célibe, se tiene una acumulación de factores desfavorables a la emancipación libre de la mujer.<sup>503</sup>

Estos eran los argumentos que las teólogas abordaban para explicar una cuestión fundamental para la mujer creyente: el cristianismo en sí mismo no impulsó la situación de opresión hacia las mujeres, sino fue la teología y la escritura que se comenzó a realizar desde la Edad Media. Las escritoras afirmaban que los textos originales se habían comenzado a traducir y a transcribir con importantes errores hermenéuticos. Así pues, no era que la religión en sí misma fuera la causa, sino más bien la institución social que, como todas las demás, también se adecuaron a un modelo de poder basado en el sexo.<sup>504</sup> Siguiendo este hilo argumentativo, entonces se podía trabajar desde la misma Iglesia para extinguir esas actitudes de paternalismo y poder que mantenían oprimidas a las mujeres. De ahí la importancia que la teología se hiciera y se leyera no solamente por hombres ordenados, sino por laicos, laicas y religiosas.

Para muchas teólogas, el tema de la ordenación de mujeres era nodal para la erradicación de la desigualdad entre sexos. Fue a partir de estos intereses que el Boletín publicó un gran número de estudios traducidos al español, sobre todo de teólogas estadounidenses y europeas. Para ellas, “la exclusión de las mujeres de la jerarquía era una radical afirmación de su posición subordinada en el seno del pueblo de Dios”.<sup>505</sup> Esta condición enseñaba a las mujeres que ellas no eran integralmente humanas y, por tanto, que la igualdad entre hombres y mujeres era imposible, pues era un hecho irreversible y “divino”.

---

<sup>503</sup> Lydia Simmons, “Problemas de ética social de la evolución en el papel de la mujer. Ensayo de respuesta teológica”, en *Boletín Documental para la Mujer*, Cuernavaca, Morelos, vol. I, núm. 71/1, 1971, p. 37.

<sup>504</sup> *Ibid.*, pp. 36-38.

<sup>505</sup> Mary Daly, “El antifeminismo en la Iglesia”, en *Boletín Documental sobre la Mujer*, Cuernavaca, Morelos, vol. 1, núm. 70/2, 1970, p. 39.





**Imagen 10**

Caricatura publicada en el "Boletín Documental sobre las Mujeres" del Cidhal<sup>506</sup>

Esta situación, basada en una forma de ver y hacer la teología, estaba establecida no solamente en textos "conservadores", sino en la cultura emanada de la sociedad. En un mundo en el que las mujeres cada vez más podían alcanzar todas las profesiones, la posición de la Iglesia era anacrónica, pues el único peldaño que no podían alcanzar era, precisamente, el de la ordenación.<sup>507</sup> El tema ocupó el interés de las mujeres del CIDHAL por varios años, lo que mostró las redes intelectuales que ya existían de teólogas e intelectuales, pues esta demanda fue una de las más importantes que enarboló el movimiento de católicas en Estados Unidos.<sup>508</sup>

Además, el CIDHAL fue parte de la gran controversia que se vivió durante toda la década de los setenta respecto al control de la natalidad. La posición oficial de la Iglesia no dio ni un paso atrás frente a su concepción de lo que era el matrimonio, la sexualidad y el uso de métodos anticonceptivos. En el contexto de

<sup>506</sup> *Boletín Documental sobre las Mujeres*, Cidhal, año 3, vol. 3, núm. 2, 1972, p. 42.

<sup>507</sup> Mary Daly, "El antifeminismo en la Iglesia", en *Boletín Documental sobre la Mujer*, Cuernavaca, Morelos, vol. 1, núm. 70/2, 1970, p. 41.

<sup>508</sup> Henold, "A Matter of Conversion", 2005, pp. 1-23.

una Iglesia que decía que “se renovaba” después del Concilio Vaticano II, los únicos temas que no se deseaban discutir eran los que afectaban directamente a las mujeres. Para hacer frente a este tipo de discursos hegemónicos, el CIDHAL retomó las opiniones de católicas que habían sido publicadas en las revistas del SSM, en las cuales, ellas abordaban una actitud crítica frente a la posición patriarcal del Episcopado.<sup>509</sup>



Imagen 11

Caricatura publicada en el “Boletín Documental” del Cidhal<sup>510</sup>

Por un lado, se tomó en cuenta la opinión de un gran número de mujeres de base que habían sido entrevistadas para un artículo del Secretariado Social;<sup>511</sup> por el otro, se utilizaron artículos teológicos que criticaban las posturas en torno a la “teoría de animación inmediata” y su impacto en la consideración de lo que era un “ser humano”. Ésta afirmaba que un organismo es humano en tanto tiene un alma espiritual y, que ésta, se obtenía en el momento mismo de la concepción en el

<sup>509</sup> “La Curia Romana habla de mujeres”, en *Boletín Documental sobre las Mujeres*, Cuernavaca, Morelos, vol. III, núm. 4, 1973, p. 42.

<sup>510</sup> *Boletín Documental sobre las Mujeres*, Cidhal, año 4, vol. 4, núm. 2, 1973.

<sup>511</sup> “El Pueblo Habla”, en *Boletín Documental para las Mujeres*, Cuernavaca, Morelos, vol. III, núm. 3, 1972, p. 5.

vientre de la madre. En contrapartida, la opinión de algunas teólogas tenía como base a reconocidos filósofos y pensadores católicos de la antigüedad cuyos textos habían caído en el olvido. Ellas trajeron de nuevo a la discusión el tema de la “teoría de animación retardada”, la cual declaraba que el alma humana era infundida en el cuerpo cuando éste tomaba la forma precisamente humana y en el momento de desarrollo de órganos básicos.<sup>512</sup>

En este contexto, se hizo evidente que el Concilio Vaticano II y su “modernización de la Iglesia” no alcanzaría al tema de las mujeres. Para muchas de ellas era claro que, aún en su etapa de más “apertura”, la Iglesia no estaba dispuesta a conceder la igualdad para mujeres en los apostolados, ministerios y teología. De ahí la necesidad de crear espacios para ellas, en los cuales se pudieran dar pasos concretos y acciones conjuntas para la búsqueda de una emancipación de las mujeres en las iglesias, no solamente en la católica.



**Imagen 12**

Caricatura publicada en el “Boletín Documental” del Cidhal<sup>513</sup>

<sup>512</sup> Joseph Donceel, “El aborto en un mundo cambiante”, en *Boletín Documental para las Mujeres*, Cuernavaca, Morelos, vol. III, núm. 3, 1972, p. 14.

<sup>513</sup> *Boletín Documental sobre las Mujeres*, Cidhal, año 6, vol. 6, núm. 1, 1975, p. 28.

Además de un Centro de Documentación, para la década de los setenta, el CIDHAL trabajaba ya como una asociación civil que se proponía realizar trabajo directo, para cambiar la realidad de las mujeres y salir de su “abstracción teórica”.<sup>514</sup> Es en esta nueva etapa que se comenzaron a publicar más textos de autoras latinoamericanas, como Asunción Lavrin, Gabriela Videla, Aurelia Guadalupe Sánchez, Marie Noelle, Elsa Tamez, Alaíde Foppa, Sylvia Marcos y otras más.

Para 1977, CIDHAL empieza una transición hacia el trabajo con mujeres de contextos populares. A partir de esta segunda etapa, la organización se enfocó en dos grandes rubros de trabajo: salud de las mujeres y educación- organización feminista. Para finales de los setenta y con una agenda cercana al feminismo popular, el discurso del CIDHAL se movió hacia temas específicos de la condición de estas mujeres:

Los argumentos que se señalan son que la mujer está condicionada y valorada con respecto a su sexualidad, la virginidad y la maternidad. El desconocimiento de su cuerpo no le permite el control propio del número de hijos, aspecto que ha quedado en las decisiones del Estado a través de su programa de planificación familiar. Así mismo las mujeres han heredado la responsabilidad del bienestar de la familia, por lo que sus demandas y luchas han sido en torno a los alimentos, servicios, vivienda y salud. Además de considerar que son temas que relacionan lo privado, lo público y lo político.<sup>515</sup>

Temas como la menopausia, la menstruación, la alimentación y lactancia, entre otros, se volvieron sumamente relevantes para la concientización, pues sus conocimientos al respecto se encontraban arraigados en estereotipos que no les permitían conocer y atender sus propios cuerpos. En 1978, CIDHAL publicó una carpeta titulada “Guía de salud para promotoras” y, tiempo después, otra, que se llamó “Cuerpo de Mujer”.<sup>516</sup> Éstas no se basaron en el lenguaje típico del feminismo ni de otros campos intelectuales o científicos, sino que partían de la experiencia y el empirismo con el que las dirigentas se acercaban a sus grupos. Por lo tanto, estas carpetas fueron utilizadas en un contexto en el que las mujeres populares no podían

---

<sup>514</sup> ¿Quiénes somos y cómo trabajamos?, en *Boletín Documental sobre las Mujeres*, Cuernavaca, Morelos, vol. IV, núm. 2, 1973, p. 1.

<sup>515</sup> Vélez, Espinoza, *El movimiento de mujeres...*, 1999, p. 25.

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 26.



tener acceso a otras publicaciones porque, o no existían, o los temas no eran tratados de una forma que ellas pudieran asimilar fácilmente.

La importancia del tema y los discursos en torno a la salud de las mujeres fueron nodales para el trabajo que se hizo en el feminismo popular del CIDHAL, pues fue la primera vez que muchas mujeres pudieron aprender sobre sexualidad y sobre el reconocimiento de su propio cuerpo. Esto fue una característica fundamental que no se dio en otros espacios feministas, pues se veía a estos “temas de mujeres” como necesidades básicas que no tenía sentido adscribir a la reflexión intelectual.

CIDHAL emprendió campañas de salud integral que fueron novedosas para ese momento, tanto en espacios urbanos como rurales. Se trató no solamente de tomar en cuenta el conocimiento en torno a la medicina científica, sino adscribir también otros saberes con los cuales las mujeres estaban familiarizadas,<sup>517</sup> como la homeopatía, acupuntura, medicina ancestral, herbolaria, etcétera.<sup>518</sup> Se deseaba poner a disposición de las mujeres una serie de terapias alternativas que las pudieran ayudar a solucionar los múltiples problemas que las aquejaban a diario.

Fue en este espectro que CIDHAL comenzó a entablar contactos con las parteras y sus conocimientos empíricos, conscientes de que muchas mujeres no podían tener acceso a partos en un hospital y con los cuidados necesarios.<sup>519</sup> Para algunas feministas, estas prácticas le atañían al Estado y no a los colectivos de mujeres, pues se podía caer en distintas formas de asistencialismo. Por su parte, las mujeres del CIDHAL sabían que se trataba de crear un enfoque feminista e integral para la medicina en donde no existía un acceso a la salud, pues si no se trabajaba desde estos espacios de necesidad, el Estado no se ocuparía de llenarlos.<sup>520</sup>

---

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>518</sup> La homeopatía, por ejemplo, comenzó a popularizarse en algunos sectores mexicanos en la década de los ochenta. El antecedente de esta coyuntura fueron las relaciones diplomáticas que emprendió el gobierno de Luis Echeverría con China. En 1973, el gobierno mexicano envió una Misión Médica y Social a China, con el objetivo de fortalecer los programas de medicina preventiva y el control del crecimiento demográfico. A partir de estos contactos, la acupuntura llegó a México a partir de frentes y núcleos distintos, entre ellos, los médicos descalzos. Las mujeres de entornos populares tuvieron acercamientos con estas formas de medicina tradicional que no eran propias de la cultura mexicana, pero que tuvieron un impacto importante para este periodo. Campillo, “Misión Médica y Social...”, 1973, pp. 647-662.

<sup>519</sup> Vélez, Espinoza, *El movimiento de mujeres...*, 1999, p. 29.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 30.





Para mediados de la década de los ochenta, se nota el acercamiento que tuvo el CIDHAL con las experiencias de mujeres en entornos rurales. En este contexto se publicó la carpeta “Experiencias de colectivos de mujeres en la producción agroindustrial”,<sup>521</sup> que puso sobre la mesa el tema de la ecología y el cuidado de la tierra, mismos que llevaron a la creación de módulos y talleres de educación ambiental y desarrollo sustentable. Se hicieron varias ediciones con este trabajo, que se titularon “Sistematización de la experiencia de educación popular con mujeres rurales”, documentos que fueron importantes para el feminismo popular en general, no solamente en contextos religiosos. Esto es lo que afirma Carola Carbajal al respecto:

Se trabajó a partir de la realidad y de la propia experiencia personal y retomando los ejes conductores de género y haciendo un análisis de esto, sin violentar los procesos individuales. Fuimos las primeras en hacer este tipo de trabajo de una manera sistemática, de cómo introducir la temática de género en un trabajo de análisis. Definitivamente fuimos innovadoras en esa época porque estábamos haciendo esa unión entre lo que era educación popular, que también ya era toda una corriente que había sistematizado muchos trabajos anteriores. No era algo nuevo pero tenía esa cualidad del enfoque de género en los círculos de mujeres que es lo que se venía dando a partir del feminismo, de hablar desde lo personal y no sólo los grandes análisis políticos y sociales sino como se vive desde las temáticas cotidianas.<sup>522</sup>

Estos intereses y reflexiones crearon su propio *corpus* conceptual, una de las características más importantes del trabajo que se desarrolló desde estos espacios. Así fue como términos como la maternidad voluntaria, derechos reproductivos, la planificación familiar, el espaciado de hijos y el machismo fueron la base de las reflexiones de género. Esto demuestra la independencia y desarrollo que tuvo el feminismo popular con respecto a otro tipo de conocimientos feministas emanados de otros espacios.

---

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 37.

Para las católicas que participaron en estos grupos de la mano con el CIDHAL, los intereses que las movieron al principio fueron cambiando mientras la experiencia en entornos populares se desarrollaba. Esta característica dio pie a una convivencia de mujeres de distintos estratos sociales y económicos y, por lo tanto, al desarrollo de un activismo feminista que se permeó de un gran número de movimientos e ideologías, tanto provenientes de espacios católicos como seculares.

#### *4.2.3. Mujeres para el Diálogo: teología feminista latinoamericana y feminismo popular*

MPD no fue una asociación emanada directamente del CIDHAL, pero sí se creó a partir de una línea de trabajo que ya tenía algunos años en desarrollo: las nuevas teologías de mujeres y feministas creadas desde América Latina. Por ello, tuvo el sello del trabajo realizado desde el CIDHAL, pues sus colaboradoras habían tenido ahí algunos años de experiencia.

Saúl Espino pudo revisar la correspondencia entre las católicas estadounidenses y las latinoamericanas que se involucraron en MPD. Los documentos muestran una clara y desarrollada consciencia en las diferencias que existían entre el feminismo estadounidense y el latinoamericano. Esta situación demuestra que las católicas involucradas en el feminismo civil convivían y utilizaban el bagaje del feminismo y que, además, existían las mismas críticas entre uno y otro que las que había en movimientos feministas completamente seculares.

Así pues, la teología y discursos que se comenzaron a articular desde MPD tuvieron, desde el inicio, el objetivo de alimentarse de un feminismo interseccional, unido a las luchas y movimientos de liberación varios y en donde se tomara en cuenta la cuestión del tercermundismo. Si las participantes latinoamericanas de Mujeres para el Diálogo creían en los estereotipos del feminismo anglosajón o no es irrelevante. Lo importante es notar que, después de algunas experiencias (pocas), se generó una necesidad por crear una teología desde la realidad latinoamericana, una que, se creía, las mujeres estadounidenses no considerarían relevante.

Los primeros contactos transnacionales de MPD se dieron, pues, con mujeres teólogas en otras partes de América Latina. Éstos fueron esenciales para el delineamiento de un discurso que se caracterizaba por hilar las luchas por la liberación en Latinoamérica, los movimientos de mujeres y la fe:

Se trata de un quehacer teológico marcado por lo cotidiano de la vida como lugar de manifestación de Dios.

Combativa: en el sentido de participar en el conjunto de las luchas de liberación de nuestros pueblos a nivel específico y global. (...)

Reconstructora de la historia de la mujer tanto en los textos bíblicos, como en las figuras de mujeres que, desde su propia realidad, son símbolos de luchas y resistencia, sabiduría y liderazgo, solidaridad y fidelidad, justicia y paz.<sup>523</sup>

Aún más importante, se veía a la teología como una forma de alargar la reflexión “hacia direcciones múltiples que incorporan diferentes expresiones religiosas e incluyen, además de la justicia social, el problema de la discriminación racista”.<sup>524</sup>

La teología feminista latinoamericana se ubicó rápidamente como parte de una lucha social amplia y, con ello, también se situó del lado de lo que más adelante se llamaría el feminismo popular. Estas dos identificaciones ideológicas fueron la base sobre la cual se desarrolló el discurso y el trabajo de Mujeres para el Diálogo.

Este sello fue evidente a lo largo de la década de los ochenta. Uno de los primeros eventos en los que Mujeres participó ya como una asociación civil, junto con CIDHAL, fue el Primer Encuentro Nacional de Mujeres en la Ciudad de México en noviembre de 1980. Éste estaba dirigido a aquéllas que quisieran tratar el “papel y los problemas de las mujeres en los movimientos populares, tema desconocido para la mayoría y más o menos irrelevante para sus organizaciones sociales”.<sup>525</sup> El perfil de las asistentes al evento fue concreto:

Llegaron al Encuentro mujeres pobres de las urbes, donde se habían creado fuertes organizaciones opositoras, como el Frente Popular Tierra y Libertad de Monterrey (...); pobladoras de la colonia 10 de abril del estado de Morelos, de Ciudad Nezahualcóyotl y del Estado de México, donde CIDHAL y SEPAC

<sup>523</sup> Bingemer, *El rostro femenino*, 1986, pp. 205-206.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>525</sup> Espinosa, *Cuatro vertientes del feminismo*, 2009, p. 96.



actuaban en materia educativa; del Distrito Federal llegaron integrantes de la Unión de Vecinos de la Colonia Guerrero; pobladoras organizadas de las colonias Ajusco y Cerro del Judío (...); participaron mujeres de algunas colonias de la Delegación Iztapalapa. Arribaron campesinas de Veracruz y de la comunidad Venustiano Carranza de Chiapas, (...); y de Aguda, Michoacán, donde la Unión Campesina Emiliano Zapata también impulsaba un proceso político.<sup>526</sup>

Fue uno de los acontecimientos más importantes que dio paso a la colaboración de distintas organizaciones de mujeres en México. Las asistentes tenían una amplia participación política en los movimientos y organizaciones de izquierda fuera del control del Estado, aunque muchas de ellas tenían poca experiencia (y quizá poco interés) en el feminismo, al menos para ese momento. Gisela Espinosa afirmó que “el armazón político que sostuvo este proceso no había sido construido por el feminismo sino por la izquierda; era una fuerza social heterogénea, desordenada, inestable y a la vez relativamente articulada y permanente”.<sup>527</sup> Sin embargo, este Encuentro fue, sin duda, un evento paradigmático para la articulación del feminismo popular como movimiento social. La participación de las colaboradoras de Mujeres para el Diálogo marcó para siempre sus afinidades intelectuales y de trabajo. A partir de entonces, el marco de acción de MPD quedó definido por tal experiencia.

Algunos de los temas que se discutieron durante el evento giraron en torno a la familia, la sexualidad, el trabajo doméstico, el trabajo asalariado y la participación política de la mujer.<sup>528</sup> Fue un momento de descubrimiento de la necesidad de una lucha organizada. Ellas, a diferencia de los hombres, se encontraban subordinadas en todas las esferas de su vida: en el trabajo, en la calle, en sus casas, en sus familias, en sus colonias. En las sesiones del evento quedó claro que, si las mujeres no se unían y luchaban por cambiar, en específico, su condición de subordinación debido al género, los hombres no estarían dispuestos a hacerlo. Para llegar a esa elocución fue importante la participación que tuvieron las mujeres del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional de El Salvador, así como del Frente Sandinista de Nicaragua:

---

<sup>526</sup> *Ibid.*, pp. 96-97.

<sup>527</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>528</sup> *Ibid.*, p. 99.



Ellas destacaron el hecho de que ni el triunfo de la revolución ni una guerra popular con aspiraciones sociales igualitaristas las colocaba en situación de igualdad con los varones, que la opresión de las mujeres era producto del sistema capitalista pero también de la subordinación ante los varones. Las centroamericanas reforzaron la idea de luchar "específicamente como mujeres", no sólo como parte de las clases explotadas.<sup>529</sup>

A partir de ese momento, Espinoza habla de la creación de una doble militancia, pues las mujeres seguían participando en las redes y movimientos de izquierda mixtos, pero también se crearon espacios específicos de lucha para ellas. Algunos de éstos se intentaron adscribir a los movimientos mixtos con poco o nada de éxito, otros se dieron fuera de estos espacios de lucha ya organizados. Como fuere, a lo largo de la década de los ochenta, las organizaciones hechas por mujeres crecieron y se hicieron más complejas. Se dejó de hablar de un movimiento, sino de movimientos varios de mujeres, pues se puso de relieve las experiencias y luchas que habían tenido cabida, por un lado, en entornos rurales y, por otro, en entornos urbanos.<sup>530</sup> El movimiento inició, pues, sabiendo de esta gran asimetría en las experiencias del grupo social denominado "mujeres".

Desde sus inicios, se reconoció a Mujeres para el Diálogo por el acercamiento que delineó con estas mujeres de base. En el caso del trabajo en espacios rurales, fue fundamental el contacto que tuvo MPD con cooperativas varias de producción y venta de artesanías, así como organizaciones rurales mixtas que, poco a poco, también crearon núcleos dirigidos únicamente para mujeres.<sup>531</sup> Su trabajo fue importante en lugares como Chiapas, Oaxaca y Veracruz. Desde entonces, MPD se interesó por temas cercanos a los derechos agrarios de las mujeres, el trabajo doméstico, el trabajo agrícola, la sexualidad, la alfabetización, la salud y nutrición, entre otros más.<sup>532</sup>

En Chiapas, el trabajo que realizó MPD se enfocó en la realidad concreta que vivían las mujeres indígenas y mestizas en condiciones de precariedad. Estos grupos ya se encontraban reunidos como *clubs* de lectura de la Biblia y

---

<sup>529</sup> *Idem.*

<sup>530</sup> Entrevista a la laica Gloria Tello, realizada por Mariana Gómez, 12 de noviembre de 2021. En línea.

<sup>531</sup> Espinosa, *Cuatro vertientes del feminismo*, 2009, p. 115.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 116.





comunidades pastorales en torno a la Diócesis, mismos en los que las religiosas eran reconocidas como asesoras, como se vio en el capítulo anterior. Así fue como MPD colaboró para dar una consciencia de género a los análisis de la realidad que estas mujeres llevaban a cabo, pero también se dio un gran impulso al empoderamiento a partir de las herramientas de la teología, para que ellas pudieran cambiar su realidad de subordinación.<sup>533</sup> El trabajo consistía en la interpretación de la teología para llevarla a un lenguaje que las mujeres pudieran entender y aplicar a su propia realidad y, así, desarrollar una “teología feminista de la liberación”.<sup>534</sup> Es decir, se utilizaron los textos y las bases teóricas de las teologías de la liberación, así como la educación popular, pero con un enfoque de género:

Las asesoras explican a las mujeres que la Biblia tiene elementos patriarcales y opresores, puesto que fue escrita, traducida e interpretada exclusivamente por hombres. Ahora las mujeres tienen la posibilidad y el deber de hacer una nueva interpretación a la luz de la fe, y de los acontecimientos de la vida diaria desde su condición de género; por eso se le ha llamado teología feminista de la liberación.<sup>535</sup>

Esta teología se proponía cuestionar el conocimiento androcéntrico sobre Dios y lo divino, así como promover cambios en las instituciones religiosas que excluían a las mujeres de posiciones de liderazgo. Nunca se trató de que las mujeres renunciaran a su religión, un marcador de identificación fundamental para ellas, sino que, más bien, encontrarán en ella un camino de liberación. Se tocaron temas como el borrado de las mujeres en la Biblia, la identificación con las luchas de las mujeres en los textos y la perspectiva liberadora de las Sagradas Escrituras con respecto al patriarcado.<sup>536</sup>

En el caso de Veracruz, Mujeres para el Diálogo fue un interlocutor fundamental para el desarrollo de una consciencia de participación política para las mujeres.<sup>537</sup> Se proponían nuevas formas de ciudadanía que no las abandonaran y relegaran a los espacios privados y domésticos, sino que incentivaran una

---

<sup>533</sup> Santana, “El empoderamiento de las mujeres”, 2006, p. 82.

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>535</sup> *Idem.*

<sup>536</sup> *Ibid.*, pp. 87-88.

<sup>537</sup> Pérez, “Mujeres de comunidades”, 2010, p. 286.



participación equivalente a la de los varones. Algunas mujeres lograron colarse a los procesos electorales para ser nombradas regentas o servidoras públicas en el Partido de la Revolución Democrática y Convergencia, desde principios de la década de los noventa.<sup>538</sup> Deyanira Pérez encontró una vinculación entre la presencia de MPD en algunas zonas de Veracruz y el equipamiento de infraestructura y servicios gracias a la presencia política de las mujeres. Además, su participación parece ser una constante que está relacionada directamente con la búsqueda de una emancipación por parte de las mujeres en zonas como Xalapa, Minatitlán, San Andrés Tuxtla y otras.<sup>539</sup>

De hecho, las promotoras de Mujeres para el Diálogo se dieron cuenta que, aún con la presencia de un gran trabajo de la teología de la liberación de los jesuitas en zonas rurales de Veracruz, “su quehacer político era profundamente patriarcal”,<sup>540</sup> lo que significó un desarrollo nulo de la condición de las mujeres en sus grupos de reflexión. Allí entraron ellas. La influencia de esta asociación se movió entre los grupos de pastoral, los grupos de lectura de la Biblia, las CEB, así como otros espacios no solamente católicos. En éstos, las capacitadoras se proponían que fueran las mismas mujeres de esas zonas las que asumieran distintos tipos de liderazgo, para que pudieran articular sus grupos, así como su propia agenda de lucha.<sup>541</sup>

A partir de las primeras experiencias de trabajo en Veracruz, Chiapas y otras regiones, MPD fue una de las asociaciones civiles que participaron activamente en el Primer Encuentro de Mujeres del Sureste en 1980. En éste se reunieron campesinas, obreras y mujeres de sectores populares que armaron sus propias sesiones de reflexión y encuentros, en los cuales, ellas eran a la vez sujetos y objetos de estudio. Fue un espacio formado para las mujeres que tuvo logros importantes en sus vidas, pues les permitió cambiar estructuras patriarcales en torno a la tenencia de la tierra, la concepción de la familia y otras cuestiones.

---

<sup>538</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 252.



Además de la presencia de MPD en estas zonas, también construyeron vínculos importantes con la Coordinadora Nacional del Movimiento Popular (CONAMUP). Allí, su trabajo estaba enfocado en mujeres en entornos urbanos de escasez, experiencia que traía desafíos diferentes que el trabajo en espacios rurales. Así pues, Mujeres también se reconoció por sus vinculaciones ideológicas con el Movimiento Urbano Popular (MUP) y, de hecho, para 1987, gozaba ya de una gran presencia en movimientos varios de mujeres insertos en el MUP. Fue gracias a esta vinculación que muchas colaboradoras lograron enlazarse en las redes y movimientos varios de la CONAMUP. Gloria Tello recuerda que Leonor Aída Concha, por ejemplo, participaba en las marchas de las mujeres de la CONAMUP y, desde allí, coordinaba varias redes enfocadas en salud y educación.<sup>542</sup>

Otro aspecto esencial de trabajo y discurso para MPD fue el puente que intentaron construir entre lo que después se llamaría el feminismo popular y el histórico. MPD, así como otras organizaciones civiles que tenían una historia de trabajo con mujeres populares, sirvieron como puente de comunicación durante el Cuarto Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, realizado en Taxco. Esta participación de diversos grupos que se autodenominaban feministas y las que no, generó grandes desencuentros, de ahí que, hasta la actualidad, exista la creencia que ambos feminismos caminaron separados uno de otro. Sin querer minimizar o simplificar esta compleja relación vale la pena hacer una aclaración importante. Si bien es cierto que las feministas populares no deseaban ser reconocidas como tales para ese momento, el estereotipo del feminismo de la época también había permeado a estas mujeres, respecto a que era un movimiento que atacaba a los hombres y despreciaba sus luchas:

En 1970 el feminismo aparecía como un enlatado made in USA y sus ecos llegados a través de los cables de las agencias de prensa internacionales, nos sonaban ajenos por ser equívocos. Que las mujeres del país más poderoso del planeta se quitaran los "brassiers" para protestar contra el machismo, se nos antojaba una humorada propia de gringas aburridas. Una vez más el poder de manipulación de los medios de comunicación nos jugaba una mala pasada, y así el término feminista pasó a ser sinónimo de "mujer

---

<sup>542</sup> Entrevista a la laica Gloria Tello, realizada por Mariana Gómez, 12 de noviembre de 2021. En línea.

amargada", o de "antihombre", y el feminismo un peligroso enemigo que "dividía la lucha de clases" por ser un "cuerpo extraño" en la realidad latinoamericana.<sup>543</sup>

Aunque esta fue una realidad latente por años, con el paso del tiempo y a la luz del enfriamiento de las tensas y rípidas relaciones que se dieron, las mujeres populares llegaron a reconciliarse con el concepto de feminismo e, incluso, muchas de ellas se reconocieron como feministas.

A diferencia de las Comunidades Eclesiales de Base, las mujeres que participaron en las asociaciones civiles afines al catolicismo no pertenecían al sector de mujeres populares, aunque se volcaron al trabajo con ellas. Las asociaciones se convirtieron en núcleos de reflexión en el cual participaban mujeres de distintas clases sociales, aunque esto no estuvo exento de tensiones. El encuentro en Taxco fue la puerta para grandes disputas, pero también para procesos de autorreflexión que permitieron vinculaciones en la década de los noventa. Fue en esos espacios que Mujeres para el Diálogo se movía constantemente. Se trataba de coordinar a las mujeres en redes, encuentros, grupos y en movimientos, para que así se pasara de un impacto regional o local, a uno nacional, e incluso transnacional.

Mujeres para el Diálogo incluía la cuestión de la fe solamente en grupos que así lo solicitaban o que transcurrían, precisamente, en espacios católicos o religiosos en general. Se puede entender, entonces, que el uso de conceptualización sobre género y clase social fueron elementos esenciales para el trabajo de deconstrucción que tenían con las mujeres. A partir de éstos, se revelaron más conceptos, muchos de los cuales, aunque no fueran llamados igual, compartían con la teoría feminista. Algunos de éstos son los términos de feminización de la pobreza, machismo, patriarcado, ecofeminismo y liberación. Mujeres para el Diálogo fue la prueba de que el feminismo histórico y el popular tuvieron, ciertamente, contactos y préstamos intelectuales mutuos. Fueron conocimientos que se construyeron por estas promotoras, muchas de las cuales, tenían esta participación doble. Como se puede ver, el feminismo popular no se ocupó únicamente de las así llamadas "necesidades prácticas de género".

---

<sup>543</sup> Portugal, "¿Qué es ser feminista?", 1976, p. 9.



### 4.3. Del discurso a la acción

Uno de los argumentos a los que se recurre cuando se habla de la autenticidad del feminismo construido por las católicas es que su participación no fue significativa, ni en espacios católicos ni en los feministas, y que tampoco alcanzaron la madurez y reflexión de otros grupos. El objetivo de esta sección es demostrar que tales afirmaciones son sesgadas y, en muchos casos, incorrectas. En primer lugar, se demuestra la importancia y participación que tuvieron las católicas en uno de los eventos más importantes del feminismo: los Encuentros Feministas de Latinoamérica y el Caribe. En segundo lugar, se expone el desarrollo y maduración de sus discursos, así como su capacidad de acción a partir de la creación de una red de mujeres creyentes: la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir.

#### 4.3.1. La participación de católicas en los Encuentros Feministas de América Latina y el Caribe

Los Encuentros Feministas de Latinoamérica y el Caribe (EFLAC) fueron las reuniones más importantes de las feministas que formaron parte del movimiento de América Latina. En estos espacios se desarrolló una base teórica y empírica fundamental, pero también se logró su propia caracterización con respecto a sus símiles de otras partes del mundo. A partir de éstos, las latinoamericanas comenzaron a reparar en la particularidad de sus regiones y, con ello, el movimiento se separó del feminismo estadounidense y europeo. Los EFLAC se convocaban aproximadamente cada dos o tres años. A partir de 1981 se celebraron sucesivamente en las ciudades de Bogotá, en Colombia, Lima, Perú, Bertioiga, Brasil, Taxco, México, San Bernardo, Argentina, Costa del Sol, El Salvador, Cartagena, Chile, Juan Dolió, República Dominicana, Playa Tambor, Costa Rica y Sierra Negra, Brasil.

Algunos de los temas que muy pronto afloraron fueron el lesbianismo, el objetivo del feminismo latinoamericano, la doble militancia, el imperialismo, la discriminación de las mujeres en el ámbito laboral, la educación, los procesos de



liberación de las mujeres, entre otros más.<sup>544</sup> De hecho, una de las características más importantes del feminismo latinoamericano fue su denuncia hacia el patriarcado, pero también de:

Su paradigma de dominación masculina -el Estado militarista o contrainsurgente-, su unión con otras corrientes de oposición para denunciar la opresión y explotación social, económica y política. También, las realidades tanto de la represión estatal como de la lucha de clases fueron fundamentales para dar forma a una praxis feminista latinoamericana distinta de la de los movimientos feministas en otros lugares”.<sup>545</sup>

Así pues, uno de los rasgos más importantes con el que las mujeres se habían identificado durante sus años de lucha fueron los movimientos inspirados por la izquierda en toda la región. Este acercamiento entre ambos paradigmas tuvo como objetivo hacer coincidir la lucha de clases con la lucha por la liberación de las mujeres. El socialismo y el marxismo fueron importantes marcadores ideológicos para algunas y fue con ese contexto intelectual que llegaron a los movimientos feministas.

Además de la creación de una identidad propia, estos eventos también permitieron la participación de mujeres de otras regiones del mundo, lo que, sin duda, los configuró como eventos internacionales, con ideas que provenían de muchas partes. Fueron espacios que fomentaron la construcción de saberes que no se encontraban aislados del resto del mundo. De hecho, muchas feministas latinoamericanas que vivían fuera de la región encontraron en estos eventos la oportunidad ideal para llevar sus pensamientos e ideas.

Las memorias de los EFLAC contienen una gran riqueza para la historia de los feminismos, pues allí se desarrollaron acuerdos, desencuentros, formas organizativas y debates. En éstos participaban mujeres con experiencias de todo tipo: estudiantes universitarias, trabajadoras y organizadoras de sindicatos, amas de casa, doctoras, profesoras, abogadas, campesinas, entre otras.<sup>546</sup>

---

<sup>544</sup> Restrepo, *Encuentros Feministas Latinoamericanos*, 2009, pp. 14-15.

<sup>545</sup> Saporta, “Feminisms in Latin America”, 1992, p. 397. La traducción es mía.

<sup>546</sup> *Ibid.*, p. 405.



Los dos EFLAC en los que las católicas tuvieron una mayor participación fueron el de Lima, Perú, en 1983 y el de Taxco, México, en 1987. El Encuentro de Lima fue el primero que contó con una participación multitudinaria, pues llegaron alrededor de seiscientas mujeres, lo cual, demuestra el gran crecimiento que tuvo el movimiento feminista en tan sólo dos años.

Aunque el evento de Lima no explicitó cuáles eran sus objetivos, uno de los temas que se asomó desde el principio fue el uso del concepto “patriarcado”, como base de los más de veinte talleres que se desarrollaron. Éste se describió vagamente como “un conjunto de relaciones sociales basado en la propiedad de los medios de producción de bienes y servicios y también de los seres humanos”.<sup>547</sup> El Encuentro contó con tres líneas de pensamiento: Familia, Estado, Iglesia y mercado; objetividad y el cuerpo; y, por último, el vínculo entre el poder y el saber.<sup>548</sup> Aunque no se tomó en cuenta al comienzo, también se desarrolló un importante taller sobre el racismo, que mostró la asistencia y contribución de mujeres afroamericanas e indígenas al movimiento.<sup>549</sup>

Un gran número de católicas participaron en el primer taller, pues llevaron consigo temas e investigaciones que se proponían dar cuenta sobre la relación que existía entre el patriarcado y la Iglesia católica como institución.<sup>550</sup> Estos talleres criticaron “las estructuras jerárquicas de las instituciones eclesiásticas patriarcales y se hizo un llamado a apoyar a los espacios teológicos comprometidos con las mujeres latinoamericanas pobres”.<sup>551</sup> El objetivo de este taller era enfocar la atención en la Iglesia como esa “institución patriarcal que ha marcado quizás más que cualquier otra las vidas de todas las mujeres durante siglos, y que continúa hasta el presente manteniendo la opresión de la mujer latinoamericana”.<sup>552</sup> Los tres temas generales que se tocaron fueron el de la relación entre la Iglesia, la mujer y

---

<sup>547</sup> Restrepo, *Encuentros Feministas Latinoamericanos*, 2009, p. 18.

<sup>548</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>549</sup> Saporta, “Feminisms in Latin America”, 1992, p. 413.

<sup>550</sup> Espino, “Feminismo católico en México”, 2019, p. 187.

<sup>551</sup> Restrepo, *Encuentros Feministas Latinoamericanos*, 2009, p. 18.

<sup>552</sup> Rosa Domingo Trapasso, “Patriarcado e Iglesia”, en *Revista Fem*, vol. 8, núm. 32, febrero y marzo 1984, p. 8.

el feminismo, la mujer en la práctica educativa pastoral y el estereotipo de mujer que la Iglesia había perpetuado.

Las participantes afirmaron que se veía a la mujer a partir de roles estereotipados por una ideología religioso/patriarcal, que las dividía en buenas y malas. Dichos estereotipos determinaban los límites del comportamiento en las mujeres. Las sociedades latinoamericanas estaban caracterizadas por una misoginia que se encontraba basada en esos fundamentos morales de la religión judía-cristiana, “también la filosofía griega, antifemenina y misógina, [que] prolongó el sexismo en la Iglesia católica a través de los Padres de la Iglesia, Agustín, Tomás de Aquino y todos los demás hombres que han pontificado sobre [sus] vidas”.<sup>553</sup> La Iglesia era parte de un entramado de instituciones sociales que mantenían a la mujer en una posición de inferioridad, así pues, jugaba un papel preponderante en esta situación, pues se encargaba de vigilarlas y mantener el “control de su sexualidad como manera de conservar su poder y legitimar esta subordinación dentro de la sociedad latinoamericana”.<sup>554</sup>

El taller reprochó la postura y el discurso de la jerarquía de la Iglesia católica a partir de dos actitudes: su papel moralista dentro de las sociedades y el trato que le daban a las mujeres creyentes. En primer lugar, se criticó la postura maternalista y biologista que el papa y los discursos oficiales de la institución católica seguían desplegando. Retomaron diversos discursos del papa Juan Pablo II, así como de la encíclica *Humanae Vitae* (1968) para demostrar que la Iglesia continuaba viendo a las mujeres como personas cuya única y más importante vocación era la maternidad, la crianza y el cuidado. Ésta seguía siendo la base de la familia tradicional y, si la mujer no ejercía esa “vocación eterna”, la familia peligraba, al igual que las sociedades en el mundo. En este mismo tenor, la mujer era valiosa únicamente por su función biológica: “caen bajo su condenación mujeres divorciadas, prostitutas, lesbianas, madres solteras, mujeres que han recurrido a un aborto y feministas que reclaman la legalización del mismo”.<sup>555</sup>

---

<sup>553</sup> *Idem.*

<sup>554</sup> *Idem.*

<sup>555</sup> *Ibidem.*, p. 9.

En segundo lugar, las católicas denunciaron el papel secundario en el que la Iglesia las mantenía, siempre relegadas, con el único pretexto de haber nacido mujeres:

Se excluye a las mujeres de todas las instancias jerárquicas y de las decisiones de poder. Les está prohibido participar plenamente en los ministerios “sacerdotales”, puesto que no están consideradas capaces de mediar con Cristo. Tal como en la filosofía griega, donde la masculinidad era considerada como el modelo normativo de la humanidad, la Iglesia mantiene que la santidad y eficacia de Jesús reside en su masculinidad y no en su persona.<sup>556</sup>

Las que se llevaban la peor parte de esta subordinación eran las religiosas, pues el control masculino de la institución intentaba vigilar y controlar todas sus acciones. Para demostrar esto, las participantes retomaron ejemplos de la coacción que había ejercido la Iglesia en contra de varias congregaciones religiosas en todas partes del mundo, así como en contra de algunas religiosas en particular. Abordaron el caso de Agnes Mary Mansour, en Estados Unidos, que fue obligada a pedir una dispensa de votos debido a su participación en un puesto estatal en el Departamento de Bienestar Social, lugar en donde existía una partida presupuestal para la realización de abortos.<sup>557</sup> Las congregaciones religiosas femeninas tenían que luchar contra el poder ejercido por los dicasterios y el Código de Derecho Canónico. Todo esto en el contexto de la “contraofensiva derechista”<sup>558</sup> abanderada por el papa Juan Pablo II.

Se aseveró que, a partir de estos espacios, las religiosas eran instadas (obligadas en algunos casos) a devolverse a una actitud anterior al Concilio Vaticano II, queriendo obligarlas a usar de nuevo el hábito y el velo, así como otras restricciones más que ya habían sido superadas. Por si fuera poco, también criticaron la posición de los teólogos de la liberación con respecto al tema de la mujer:

---

<sup>556</sup> *Idem.*

<sup>557</sup> *Idem.*

<sup>558</sup> Blancarte, *Historia de la Iglesia*, 1992, p. 289.



¿Por qué, entonces, no han cambiado las actitudes y tradiciones que disminuyen a la mujer? ¿Por qué los teólogos no denuncian también el sexismo y el racismo, la opresión de la mujer aun dentro de sus propias estructuras y dentro de la sociedad en general? ¿No es similar su posición a la de los partidos de la izquierda que no reconocen la explotación sexista y no aceptan la autonomía de las mujeres para iniciar el proceso de liberación femenina? Es imperativo que la Teología de la Liberación supere las estructuras patriarcales en su propia metodología y opte por la mujer, entre los marginados.<sup>559</sup>

Durante este taller del Encuentro de Lima, se dio la ocasión perfecta para que las católicas denunciaran la actitud misógina que se seguía perpetuando, aún en espacios propios del “progresismo” católico. Estaba clara la necesidad de contar con espacios exclusivos para las mujeres y, en los cuales, las creyentes no encontrarán una rispidez hacia sus reflexiones. Esto fue lo que representaron los EFLAC para ellas.

En las estrategias propuestas como conclusiones se exhortó a asumir estas críticas a la Iglesia a partir de una reflexión personal y social, con óptica feminista. Había un compromiso de denuncia con los esquemas patriarcales y de opresión de parte de la Iglesia. Se debían seguir promoviendo grupos en los que las mujeres pudieran identificar estas estructuras y revertir los papeles de sumisión. Otro punto fundamental fue el de estimular la producción teológica de las mujeres cristianas, para que se pudiera crear un *corpus* intelectual respecto a las estructuras de dominación que afectaban a las mujeres.

Para la celebración del EFLAC en Taxco en 1987, el movimiento feminista latinoamericano contaba con una base teórica e intelectual definida. Era un movimiento que crecía a pasos agigantados y que tenía un gran alcance en todos los estratos sociales:

Hasta el día de hoy, nadie está muy seguro de a qué atribuir la presencia de más de 1.500 mujeres en el Cuarto Encuentro celebrado en Taxco, Guerrero, México, en octubre de 1987: la perfección de la red feminista de la región; la ubicación geográfica estratégica de México; publicidad sin precedentes en la prensa feminista; las habilidades organizativas más desarrolladas de las mujeres de países más distantes; o, simplemente, la expansión del activismo

---

<sup>559</sup> Rosa Domingo Trapasso, “Patriarcado e Iglesia”, en *Revista Fem*, vol. 8, núm. 32, febrero y marzo 1984, p. 10.





feminista en toda la región desde mediados de los años ochenta. Por primera vez estuvieron presentes mujeres de todos los países de Centro, Sudamérica y el Caribe hispanohablante. A pesar de las enormes distancias y las economías desastrosas de sus naciones, fue sorprendente que más de 150 mujeres vinieran sólo del Cono Sur (Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay). Si bien se esperaba la presencia significativa de mujeres de los países con la historia más larga de lucha feminista (Perú y Brasil), fue notable la participación sin precedentes de cientos de centroamericanas, en su mayoría de los movimientos de mujeres.<sup>560</sup>

En el caso de las católicas, el vínculo fundamental que tuvieron con este evento, además de los claros contactos transnacionales que ya habían construido desde 1983, fue la participación y el impacto que tenían en el movimiento amplio de mujeres, es decir, en el feminismo popular. De hecho, el Encuentro de Taxco es reconocido por ser el espacio en donde se dieron importantes pugnas entre aquéllas que participaban en movimientos y colectivas reconocidas como feministas y aquéllas que pertenecían al movimiento amplio de mujeres (también llamado movimiento femenino).<sup>561</sup> Las primeras definían a las segundas como mujeres que participaban en movimientos varios de liberación y de cambio en América Latina, pero daban al feminismo la misma importancia que a muchos otros movimientos sociales. Las segundas señalaban a las primeras como mujeres que provenían de clases sociales medias y altas, que no entendían las vivencias del pueblo empobrecido y marginado.<sup>562</sup>

Todas ellas confluyeron en el Encuentro de Taxco, lo que provocó grandes tensiones que salían de algunas interrogantes, como quién podía definirse feminista, quién tenía la autoridad para decir quién sí lo era y quién no, si se podía llamar feministas a las mujeres del movimiento popular, si eran feministas las que no se asumían como tales, pero que participaban en movimientos de liberación de las mujeres, etcétera.<sup>563</sup> Algunas participantes creían que era necesario dividir ambos polos de lucha porque, aunque feministas, sus formas y métodos distaban

---

<sup>560</sup> Saporta, "Feminisms in Latin America", 1992, p. 417. La traducción es mía.

<sup>561</sup> *Ibid.*, p. 401.

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 394.

<sup>563</sup> Restrepo, *Encuentros Feministas Latinoamericanos*, 2009, p. 24.



mucho uno del otro. Se creyó necesario hacer dos encuentros distintos y, ante tal proposición, se escuchó la ya célebre frase: ¡todas somos feministas!<sup>564</sup>

Las católicas volvieron a tener una amplia participación en Taxco siguiendo las propuestas que emanaron del Encuentro en Lima. Acudieron religiosas y laicas que no se dedicaban únicamente a la teología, sino que ya tenían experiencia directa en trabajo con grupos como las CEB y las organizaciones sociales. Además de teólogas, Saúl Espino afirma que también participó en éste la red *Catholics for Free Choice* de Estados Unidos, junto con su incipiente filial en Latinoamérica. Ellas habrían organizado el taller “Mujer, aborto e Iglesia católica”,<sup>565</sup> del cual se hablará más adelante.



**Imagen 13**  
Participantes de “María” en el IV EFLAC en Taxco, Guerrero en 1987<sup>566</sup>

Respecto a la participación de las católicas en ambos EFLAC es importante hacer una aclaración sobre la forma en que ellas mismas percibían su acción:

Si bien casi todas las mujeres presentes tuvimos una experiencia pastoral de una u otra forma en la iglesia en una etapa de nuestras vidas, todas hemos coincidido en reconocer que nuestra participación en las reflexiones y

---

<sup>564</sup> *Idem.*

<sup>565</sup> Espino, “Feminismo católico en México”, 2019, p. 188.

<sup>566</sup> *María, Liberación del Pueblo. A 17 años*, México, Cidhal, 1992, p. 102.

discusiones surgía desde nuestra condición de mujer y como feministas, más que como creyentes.<sup>567</sup>

Las participantes primero se identificaban como personas con vivencias particulares de acuerdo con su género. Esto arroja algunas pistas para entender los motivos por los cuales no hubo un único y articulado movimiento feminista enfocado en impactar a la institución católica en específico. Ellas creían que su lucha en los núcleos feministas, tarde o temprano, terminaría por sacudir a la institución. Se trataba de entender el papel de la Iglesia como una institución social que, al igual que otras, perpetuaba su subordinación. En los Encuentros se juntaban las mujeres de todos los estratos sociales, así como de experiencias de lucha en muy diversos frentes. Allí era en donde se tenían que precisar las líneas del movimiento. De nada serviría si las católicas se desprendían del feminismo, pues éste era su marcador más importante. Así pues, eran tan feministas como tan católicas.

Para la década de los ochenta, diversos grupos progresistas católicos entraron en decadencia por la renuncia de Sergio Méndez Arceo como obispo de Cuernavaca, el viraje de la Iglesia católica a posiciones más conservadoras para sacerdotes, religiosos y religiosas, entre otras cuestiones más. Para las mujeres, la década siguió representando una época de crecimiento, pues seguían unidas a los muchos movimientos feministas, lo cual, ayuda a explicar por qué, a diferencia de las teologías de la liberación, las católicas feministas siguieron desarrollando un importante activismo.

A partir de ese momento y hasta la actualidad los EFLAC no han dejado de realizarse. Cada Evento ha contado con una mayor participación, así como una mayor diversidad de los contextos de donde provienen estas participantes. Su historia refleja la forma en que el contexto de las mujeres y las circunstancias políticas, económicas y sociales han impactado sus vidas. Éstos fueron esenciales para la creación de redes en América Latina, constituyéndose como espacios con ciertas limitaciones, pero que constituyeron un esfuerzo por dar cohesión y una praxis específica a los feminismos latinoamericanos. De estos nació el término de

---

<sup>567</sup> Rosa Domingo Trapasso, "Patriarcado e Iglesia", en *Revista Fem*, vol. 8, núm. 32, febrero y marzo 1984, p. 8.



“feminismos plurales” que constituyen una parte esencial del caso latinoamericano, pues la cohesión no residía en la unificación de criterios y opiniones, sino, más bien, en la gran diversidad de éstos.

#### *4.3.2. Redes de mujeres: la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir*

Como se puede ver, las católicas que participaron en organizaciones civiles articularon un discurso feminista que descansaba en tres saberes fundamentales para la época: las luchas por la liberación en América Latina, la teología feminista y el feminismo. Sobre el primero, se repasaron las particularidades de Latinoamérica en tanto región tercermundista; en el segundo, se dio una reflexión enfocada en la mujer y el papel que había jugado la Iglesia católica en su posición de subordinación; y en el tercero, se dio un acercamiento con teorías feministas en construcción, tanto del feminismo histórico como el popular.

No es mi interés afirmar que este nivel de “desarrollo” en las organizaciones civiles esté por encima de las acciones de las católicas en otros espacios. Más bien, fue en estos ámbitos que se desplegó un discurso escrito puesto que sus participantes provenían, en su mayoría, de sectores sociales medios y con acceso a educación, por lo cual, fueron mujeres letradas con otro tipo de recursos. Esta característica permitió a las católicas el acceso a un mundo intelectual que fue fundamental para la hibridación de ideas y teorías. Esta hibridación, a su vez, posibilitó la formación de redes.

Estas redes fueron y, aún hoy, son fundamentales para el movimiento feminista en América Latina. Según Francesca Gargallo, esta particularidad fue esencial para que los feminismos pudieran extenderse como movimiento social y político. Fueron encuentros que establecieron frentes formales en aras de diversos procesos de liberación:

Afirmaron entonces que sólo las mujeres tienen derecho a definirse, rechazando toda determinación proveniente de la construcción androcéntrica de la superioridad del hombre sobre las mujeres y la naturaleza. El feminismo de la segunda mitad del siglo XX fomentó el encuentro entre mujeres, las reconoció como sujetos, si no de su historia total, por lo menos de su presente situación de rebelión, de su proceso de liberación, de su toma de posición.<sup>568</sup>

En los últimos años, la historiografía de los feminismos ha tenido un acercamiento importante con las reflexiones de la Historia Global, paradigmas que han favorecido la necesidad por historiar estas redes. Esto ha permitido el estudio de estos fenómenos como contactos sociales y culturales que han creado “intersecciones”, cruces o encuentros entre formas diversas de ver y pensar la “cuestión de la mujer”, que creó un conocimiento propio de la región geográfica denominada como América Latina. Con ello, se logró también la desmitificación de la “superioridad” de las mujeres europeas y estadounidenses, blancas y educadas, y cuyas ideas se “exportaron” al resto del mundo.

Al igual que lo que sucedió en otras partes, los feminismos en América Latina fueron movimientos políticos, sociales y culturales con una gran influencia, misma que traspasó las fronteras y naciones. Los periódicos y boletines circulaban en espacios geográficos amplios y las convenciones, conferencias y federaciones crearon organizaciones internacionales con un gran impacto, como el Consejo Internacional de Mujeres y la Comisión sobre la Condición Jurídica de la Mujer de la ONU, los Encuentros Feministas de América Latina y el Caribe, los Congresos Mundiales de Mujeres, la Federación Democrática Internacional de Mujeres, entre otras. Además, las Conferencias Mundiales de las Mujeres de la ONU (1975-1995) fueron también un parteaguas, pues permitieron ya no solamente contactos, sino organizaciones con cierto nivel de complejidad y capacidad de acción. De esta forma, los feminismos se han logrado estudiar más como una gran conversación que como una simple importación de un lugar a otro.

Las redes nacionales, transnacionales e internacionales de los feminismos en América Latina estaban dirigidas a la solución de necesidades que las mujeres presentaban, mismas a las que los Estados no concedían ninguna relevancia: “por

---

<sup>568</sup> Gargallo, *Las ideas feministas*, 2004, p. 88.





ejemplo: condiciones de trabajo o violencia ejercida contra la mujer. Grupos y organizaciones usan las redes y participan y/o inician actividades y campañas a través de ellas, para enfrentar sus propias necesidades o en solidaridad con las necesidades de otras mujeres”.<sup>569</sup> El objetivo central de este esfuerzo de colaboración era trabajar por una mayor justicia y participación en el conjunto de la sociedad, a través de soluciones concretas y sobre temas que iban desde los problemas de salud de la comunidad, a la discriminación legal, turismo sexual, empresas multinacionales, suministro de agua y combustible y también la doble jornada de trabajo de la mujer.<sup>570</sup>

Estos contactos, que habían nacido de grupos específicos de colaboración y trabajo, se presentaban como coordinaciones que tenían la practicidad de ocuparse de problemáticas específicas directamente, sin intermediarios. Derivado de esto y de su naturaleza ajena a los Estados, las mujeres en estas redes tuvieron muy poco o nada de financiamiento público, así como pocos recursos materiales al alcance. Dependían, la mayor parte de las veces, de apoyos de organismos internacionales, lo que significó ayudas económicas eventuales: “En la medida que generalmente trabajan con las mujeres menos privilegiadas de la sociedad, rara vez son ellas mismas capaces de generar recursos suficientes. Enfrentan grandes dificultades para encontrar y generar fuentes de apoyo material”.<sup>571</sup>

Aunque existen distintos tipos de redes, derivado de su origen, sus acciones y sus objetivos, aquellas que atañen a los feminismos latinoamericanos se ejercían como prácticas de agencia, de camaradería, para conectar, para visibilizar y para resguardar.<sup>572</sup> En éstas existía una interacción de mujeres de distintas clases sociales, aunque ciertamente hubo algunas que, debido a su alcance y discurso, fueron parte, más bien, de un sector social determinado.<sup>573</sup> El estudio de estas redes se ocupa de las acciones individuales y colectivas de las mujeres, como “agentes emotivos de cambio”<sup>574</sup> y reflexión sobre sus propios contextos.

---

<sup>569</sup> Karl, “Formación de redes”, 1976, p. 45.

<sup>570</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>572</sup> Bayardo, *Redes femeninas en la historia*, 2021, p. 22.

<sup>573</sup> Adler Lomnitz, *cit. pos.*, Bayardo, *Redes femeninas en la historia*, 2021, p. 14.

<sup>574</sup> Verónica Oikión, *cit. pos.* Díaz, “Lola Vidrio en las redes”, 2021, p. 207.



Durante la década de los ochenta, estos contactos transnacionales se conformaron como una compleja trama que permitía ver la poderosa identidad que los feminismos latinoamericanos habían construido. Para inicios de los años noventa, se encontraban ya nutridas y tenían una capacidad de despliegue importante tanto a nivel local, nacional como transnacional. La gran variedad de estos grupos y organizaciones hechos por mujeres “expresa una gran riqueza”.<sup>575</sup> Estas redes permitían a las organizaciones y asociaciones civiles conservar sus particularidades, pero a la vez, unir esfuerzos con otras luchas más.

La creación de redes no es una prerrogativa única del feminismo, pero sí es una característica fundamental de éste como movimiento social. Las redes constituyen una etapa avanzada en los movimientos de mujeres:

Su primera organización fue en pequeños grupos de autoconciencia, donde las mujeres estrenaron el diálogo entre ellas mismas como una forma de apropiarse del lenguaje y del espacio de la política. Luego se organizaron en asociaciones y grupos para hacer política desde reivindicaciones concretas. Finalmente se reunieron en redes y asociaciones mayores, aunque siempre sostuvieron una posición de autonomía con respecto a los partidos políticos masculinos, los gobiernos y los organismos internacionales. De hecho, la autonomía política de las mujeres es un rasgo distintivo del movimiento feminista. En eso, hasta la década de 1990, coincidían todas las formas feministas del movimiento de liberación: liberales, socialistas, radicales, de la diferencia sexual y académicas.<sup>576</sup>

Los eventos organizados en torno a éstas parecen haber sido núcleos desde los cuales se desarrollaron ideas y discursos, mesas redondas en donde las mujeres de distintas partes llevaban consigo sus propias experiencias. Después, ellas regresaban a sus países, con lo cual, había una circulación de ideas que se llegó a extender, muchas veces, gracias a la organización que ya existía en ciertos espacios de lucha de los movimientos sociales.

La particularidad del feminismo latinoamericano es que éste se construyó en ebullición junto con otras lecturas políticas y sociales: las luchas de las izquierdas latinoamericanas, los movimientos contra los golpes de Estado y los gobiernos

---

<sup>575</sup> Karl, “Formación de redes”, 1976, p. 44.

<sup>576</sup> Gargallo, *Las ideas feministas*, 2004, p. 8.



militaristas, por la liberación, los múltiples movimientos populares y, por supuesto, movimientos varios de inspiración católica.

Las católicas feministas en las organizaciones civiles desarrollaron a la par un *corpus* teológico escrito, así como su participación en movimientos varios que dieron pie a redes transnacionales. Ellas actuaban aprovechando la capacidad organizativa de los movimientos sociales, pero también crearon ideologías críticas que dieron poder a esos movimientos. Uno de los grandes objetivos a cumplir era la articulación de una teoría y una praxis que dieran poder y posibilidades reales de cambio en la sociedad. De esta forma, crearon espacios y núcleos de resistencia ante lo hegemónico, como el Estado mismo, la Iglesia y el patriarcado.

A partir de estas redes, las católicas lograron articular ideas y luchar por fines comunes. Éstas son esenciales para comprender la hibridación de discursos, por lo cual, su vínculo con la región latinoamericana, así como con otras partes, como Estados Unidos, fue notable. Tal como pasó con otros feminismos, las católicas mexicanas participaron de estos intercambios, flujos, transferencias y conexiones con mujeres en otras partes de América Latina. Aunque hacen falta investigaciones que permitan construir una historia de dichas relaciones, estas organizaciones mexicanas construyeron lazos con católicas y feministas en Perú, Colombia, Argentina y Chile, principalmente, como se verá a continuación.<sup>577</sup>

Si ha habido un tema que permitió importantes puentes de comunicación entre las católicas feministas estadounidenses y sus símiles en América Latina, a pesar de sus profundas diferencias, fue el tema del aborto. Contrario al estereotipo que se tiene hasta la actualidad, para la década de los setenta hubo un gran número de católicas que pusieron sobre la mesa el tema de los derechos de las mujeres para tomar decisiones sobre su propio cuerpo.

La discusión de este tema fue tan relevante que se articularon redes que atendieron la complejidad del asunto. Éstas construyeron un *corpus* intelectual y documental muy específico a partir de la teología y la historia de la Iglesia católica, así lograron pronunciar un fuerte discurso en contra de la visión patriarcal que

---

<sup>577</sup> AHCIDHAL, caja 3, carpeta Seminarios; Entrevista a la laica Gabriela Videla, realizada por Mariana Gómez, 15 de octubre de 2021. En línea.

mantenía la institución. A la par de otras asociaciones y movimientos feministas que criticaban a la Iglesia por educar a las mujeres en sistemas morales patriarcales, estas redes católicas buscaron demostrar que las políticas públicas no podían basarse en sistemas religiosos.

Una de las más importantes fue la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir que tiene presencia en países como Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, El Salvador, México, Nicaragua, Paraguay, Perú y República Dominicana. Sus orígenes se encuentran en la organización *Catholics for a Free Choice* (CFFC), que nació en el contexto estadounidense del descontento que muchas católicas estaban experimentando en la década de los sesenta. De hecho, tanto el movimiento de ordenación de mujeres como las preocupaciones en torno a la mujer, su cuerpo y el aborto, fueron dos de las preocupaciones nodales que unificaron al feminismo católico en Estados Unidos. De acuerdo con una de sus fundadoras, una vez que el comunismo dejó de ser el enemigo número uno de la Iglesia católica en el contexto de la caída del muro de Berlín, el nuevo tema que uniría a los fieles sería la “defensa de la vida”.<sup>578</sup>

Que esta red haya comenzado a articularse a principios de los años setenta no es casualidad. Pablo VI publicó en 1968 la encíclica *Humanae Vitae*, sobre la regulación de la natalidad. En ésta, la visión del magisterio católico afirmó que no era lícito, por ninguna vía, controlar o cuidar la natalidad:

Los hombres rectos podrán convencerse todavía de la consistencia de la doctrina de la Iglesia en este campo si reflexionan sobre las consecuencias de los métodos de la regulación artificial de la natalidad. Consideren, antes que nada, el camino fácil y amplio que se abriría a la infidelidad conyugal y a la degradación general de la moralidad. (...) Podría también temerse que el hombre, habituándose al uso de las prácticas anticonceptivas, acabase por perder el respeto a la mujer y, sin preocuparse más de su equilibrio físico y psicológico, llegase a considerarla como simple instrumento de goce egoísta y no como a compañera, respetada y amada.<sup>579</sup>

---

<sup>578</sup> Lamas, “Mujeres, aborto e Iglesia”, 2012, p. 46.

<sup>579</sup> Pablo VI, *Humanae Vitae*, disponible en: [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html) (Fecha de consulta: 23 de noviembre 2023).

El documento prohibió el aborto, aún por “razones terapéuticas”.<sup>580</sup> Para la Iglesia, esto definió el concepto sobre la vida, el cuerpo y la sexualidad de las mujeres. Se seguía considerando que su función natural era la procreación, que la sexualidad debía siempre mirarse a partir del lente de lo que estos hombres consideraban bueno, y que las reglas de la Iglesia seguirían imponiendo límites al cuerpo de la mujer. Se hacía un llamado al dominio de sí mismo y a la castidad como los caminos necesarios para evitar la procreación fuera del matrimonio.

Por si fuera poco, fue también en este contexto que se prohibió definitivamente la ordenación de las mujeres y, con ello, se perpetuó la desigualdad entre mujeres y hombres. Esto fue un caldo de cultivo para el desarrollo de voces católicas disidentes. Hubo desacuerdos importantes entre las enseñanzas oficiales que la Iglesia deseaba imponer y las mujeres, que sintieron que estos líderes deseaban “sofocar” sus voces.<sup>581</sup>

En el caso de CFFC, sus más fervientes opositores fueron el mismo Vaticano y la Conferencia Nacional de Obispos en Estados Unidos,<sup>582</sup> pues la organización se había convertido en un importante interlocutor en el escenario por la lucha de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. El punto más álgido de disputa entre ambos frentes se dio en la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de la ONU en 1994. La Santa Sede participó en ésta como “Estado observador permanente”, lo que le permitió movilizar su aparato de poder para imponer sus puntos de vista y, así, sabotear algunos temas. CFFC y otras organizaciones feministas propusieron la “revisión al estatuto de la Iglesia católica romana en la ONU”:

Denunciaron que la norma de imparcialidad y neutralidad a la que aspiran las Naciones Unidas se quiebra cuando una sola Iglesia posee privilegios que las demás no tienen. La iniciativa, que sigue en pie, derivó en un debate sobre la validez del principio de separación Iglesias-Estado dentro de una organización que reúne a los gobiernos de los países. Luego de la denuncia feminista, la Santa Sede solicitó a la ONU que se prohibiera la participación de Catholics For a Free Choice, petición a la que no se accedió.<sup>583</sup>

---

<sup>580</sup> *Idem.*

<sup>581</sup> Brady, “The Cross and the Coat”, 2022, p. 7.

<sup>582</sup> *Idem.*

<sup>583</sup> Lamas, “Mujeres, aborto e Iglesia”, 2012, p. 49.





La organización fue novedosa porque logró ubicar dos paradigmas que, hasta ese momento, se pensaban contrarios: el catolicismo y el aborto. CFFC tuvo fuertes vínculos con el feminismo secular y con grupos no religiosos, siempre destacándose por su filiación católica.<sup>584</sup> Desde el comienzo, fue un grupo muy particular que ocupó un nicho que se hallaba vacío.

Por su parte, un evento que fue nodal para la creación de la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir fue la celebración de la quinta reunión del EFALC en 1990 en San Bernardo, Argentina. Además de las luchas por la democracia, que fueron fundamentales para el área andina, uno de los temas que surgió con fuerza fue el del derecho al aborto:

(...) se redactó una declaración a favor del aborto como un derecho; se creó la Coordinadora Latinoamericana y del Caribe para la movilización por el derecho al aborto y se declaró el 28 de septiembre como el Día del derecho al aborto de las mujeres de América Latina y el Caribe en reconocimiento a la promulgación de la Ley de vientres libres en Brasil que se llevó a cabo en esa misma fecha cien años atrás.<sup>585</sup>

Los temas relativos a la salud y el cuidado del cuerpo habían sido una gran preocupación desde principios de los años ochenta para el feminismo. Se crearon un gran número de redes que, poco a poco, se fueron complejizando y conectando entre ellas. El aborto se volvió un tema central, pues reflejaba que el cuerpo de las mujeres seguía siendo controlado por el Estado y la Iglesia.

Estas inquietudes permearon también a las católicas. Ya desde la década de los ochenta existían pequeños grupos de mujeres que discutían temas sobre el aborto y que, poco a poco, comenzaron a tener más comunicación entre ellas. Con el paso del tiempo, se fueron agrupando y la Red Latinoamericana se articuló oficialmente en 1996, durante la reunión de Católicas en Caxandú, Brasil.<sup>586</sup> Sus orígenes pueden encontrarse no solamente en el impacto que tuvo CFFC en América Latina, sino en el propio activismo de las mujeres católicas en los

---

<sup>584</sup> Brady, "The Cross and the Coat", 2022, p. 4. La traducción es mía.

<sup>585</sup> Restrepo, *Encuentros Feministas Latinoamericanos*, 2009, p. 29.

<sup>586</sup> Escudero, "Feminismo y religión", 2008, p. 115.



movimientos populares, las teologías de la liberación y el desarrollo de la teología feminista latinoamericana:

Tributarias de las teologías de la liberación y las teologías feministas, sostienen que la Iglesia no es monolítica, sino que –por el contrario– tiene una rica tradición de pluralidad de pensamientos. Del cristianismo rescatan el proyecto de solidaridad. Consideran coherente con su identidad católica y feminista el trabajo por el derecho a decidir, el acceso a la educación sexual, la anticoncepción, la salud integral y la despenalización y legalización del aborto. Parten del supuesto que hombres y mujeres tienen la capacidad moral de tomar decisiones serias y responsables sobre su vida.<sup>587</sup>

Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) se proponía como una alternativa para “el discurso oficial de la jerarquía de la Iglesia católica desde una perspectiva católica y feminista”.<sup>588</sup> Para ellas era primordial demostrar que, de acuerdo con las enseñanzas del Concilio Vaticano II, la mujer era un agente competente y moralmente capaz de tomar sus propias decisiones. Se debía cambiar la actitud histórica que había mantenido la Iglesia respecto a tratar a las mujeres como menores de edad, que necesitaban ser guiadas y protegidas:

En el caso de la objeción de conciencia, nuestra convicción como católicas, herederas no sólo de la tradición católica sino de todos los desarrollos del pensamiento occidental en relación con las libertades y los derechos humanos, es la defensa de ese derecho tan íntimo de la persona en el que deben converger la libertad y la capacidad de discernimiento y crítica alimentada por lo más cualificado de nuestros saberes, sentimientos y valores no solo individuales sino también sociales. Esperamos que al aducirse la objeción de conciencia ese acto responda al profundo convencimiento de que vamos a ayudar, socorrer, comprender las circunstancias de otras personas y contribuir a que su realidad sea mejor.<sup>589</sup>

Para las integrantes de CDD, la Iglesia fomentaba la “cuestión de la culpa en las mujeres sosteniendo que el reclamo por la disposición libre del cuerpo induce a una restricción arbitraria del derecho a la vida del 'no nacido', en tanto sujeto acreedor de un estatus ontológico y jurídico que lo hace inviolable”.<sup>590</sup> Por lo tanto, la opinión

---

<sup>587</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>589</sup> Cuevas, “La objeción de conciencia”, 2014, pp. 11-12.

<sup>590</sup> Gudiño, “Experiencia, Aborto y Maternidad”, 2012, p. 1.

de la institución en torno al aborto no solamente entraba en un terreno de disciplina y control, “también en la necesidad de imponer una estigmatización social sobre aquel conjunto de mujeres que optan por la interrupción de un embarazo; en otras palabras, en el fomento de la moralidad y la culpa”.<sup>591</sup> Para las católicas feministas, el dispositivo de culpabilización que operaba desde la jerarquía eclesiástica no hacía más que reforzar un estado de hostilidad hacia la mujer. Siguiendo el mismo argumento, la maternidad no era concebida nunca desde el “placer ni desde la posibilidad misma de elegir”.<sup>592</sup>

La base principal sobre la cual se cimentó el discurso de CDD fue la diversidad de posiciones que ha tenido la Iglesia en la historia con respecto al aborto. Algunas teólogas hicieron profundas investigaciones que les permitieron advertir que la posición de la institución no era el resultado lineal y uniforme de dos mil años de enseñanza moral y teológica coherente. Durante los primeros seis siglos de la cristiandad se pensó que la infusión del alma y el momento en que el ser se convertía en un humano era “retardada”. Uno de los principales precursores de esta tesis fue Tomás de Aquino, quien afirmaba que esto ocurría a los cuarenta días de gestación en los hombres y a los ochenta días en mujeres. Aquino se basó en principios aristotélicos que consideraban al humano “como unidad formada de dos elementos distintos: la materia prima (potencia) y la forma sustancial (el principio realizador). (...) Siguiendo a Aristóteles, Tomás de Aquino aceptó la idea que el feto posee primero un alma vegetativa, un alma animal, en segundo lugar, y sólo después, un alma racional, una vez que el cuerpo ya se ha desarrollado”.<sup>593</sup>

Tiempo después, en el siglo XVII, nació una nueva corriente que criticó esta forma de ver la “hominización retardada”, pues se le describió como un pensamiento caduco y desactualizado. A partir de este momento, la idea de que el alma racional se encontraba presente desde el momento de la concepción fue tomando fuerza, a ésta se le conoce como la teoría de la “hominización inmediata”. En 1701, el papa Clemente XI apoyó esta forma de ver la concepción y la vida. Para la segunda mitad del siglo XIX, algunos teólogos introdujeron la idea sobre la protección de la vida,

---

<sup>591</sup> *Idem.*

<sup>592</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>593</sup> Escudero, “Feminismo y religión”, 2008, p. 117.



no importaba si el ser aún estaba en el vientre o ya había nacido. Así se impuso el castigo de la excomunión como pena para el aborto en las Actas “Apostolicae Sedis”, del papa Pío IX, en 1865.<sup>594</sup>

La Iglesia no siempre había castigado el aborto de la misma manera, pues, como se puede ver, su forma de concebirlo por parte de la doctrina católica comenzó a tomar forma a partir del siglo XIX. En ese momento, existían dos leyes canónicas que hablaban o se referían al aborto y la forma en que éste constituía un castigo de excomunión. Sin embargo, dicen las CDD, la Iglesia realmente no posee una “posición infalible” al respecto. Por lo tanto, la decisión de practicarse un aborto “puede incluirse dentro del marco de lo establecido por la Declaración sobre la Libertad Religiosa (Concilio Vaticano II) que señala la importancia de la libertad psicológica y la inmunidad contra la coacción externa, expresando que a las personas jamás se las debe forzar a obrar contra su conciencia”.<sup>595</sup>

Para ellas, el principio de libertad de conciencia constituye la base de la dignidad humana. Esto significa que las mujeres tienen la autoridad moral para tomar decisiones y éstas deben ser respetadas por la institución. Por lo tanto, debería haber un acceso libre a métodos anticonceptivos seguros y a la despenalización del aborto, pues serían un signo más de dicha libertad:

Ni siquiera Dios obligó a una mujer a llevar a su hijo. Incluso, el verdadero valor de la maternidad de María reside en haberla aceptado voluntariamente, pues de otra manera la decisión no tendría relevancia. También hay en esta aceptación una libertad implícita que la enaltece todavía más que si hubiera sido una simple imposición.<sup>596</sup>

Como su mismo nombre lo indica, CDD no se planteó la promoción del aborto, sino atender las causas sociales, culturales, económicas y hasta religiosas detrás de esa decisión tan difícil. Por lo tanto, se dieron a la tarea de “cuestionar los dogmas eclesiásticos” y poder “afianzar posturas éticas alternativas desde el mismo

---

<sup>594</sup> *Idem.*

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 121.



lenguaje teológico, como la manera más eficaz de desarticular los fundamentalismos”.<sup>597</sup>

Saúl Espino documentó los orígenes de CDD en la región latinoamericana a partir de 1987, en el contexto de la participación que tuvo CFFC en el Encuentro Feminista de Taxco. Tanto la primera como la segunda tuvieron fuertes lazos cimentados gracias a su participación y presencia en otras redes, como fue la Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe, así como la Coordinación Regional de la Campaña 28 de Septiembre por la Despenalización del Aborto en América Latina y el Caribe.<sup>598</sup>

CFFC tuvo un constante interés en vincularse con movimientos, redes y mujeres que participaban en temas de liberación en Latinoamérica, así fue como se dio el acercamiento con la mexicana Sylvia Marcos y con la uruguaya Cristina Grela.<sup>599</sup> De esta forma nació el proyecto de organizar un seminario para líderes “con una ideología católica prochoice latina”.<sup>600</sup> Anterior a 1987 existía ya, aunque de forma aislada en diversos países, una constante preocupación por el tema del aborto y el uso de métodos anticonceptivos. Dichas preocupaciones no provinieron solamente de CFFC, sino de las sesiones de reflexión y la propia experiencia de trabajo de las católicas en las diversas comunidades de pastoral e inserción.<sup>601</sup>

En el caso de México, CDD inició el trabajo en 1992, momento en que se estableció una oficina temporal dirigida por María Consuelo Mejía.<sup>602</sup> Además, existían fuertes relaciones de amistad entre las integrantes de CDD y otras redes que lograron sobrevivir al arduo periodo neoliberal, como fue la red Pueblo Creyente, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas y la organización Mujeres de San Cristóbal, en Chiapas.<sup>603</sup>

---

<sup>597</sup> Gudiño, “Experiencia, Aborto y Maternidad”, 2012, p. 9.

<sup>598</sup> Lamas, “Mujeres, aborto e Iglesia”, 2012, p. 57.

<sup>599</sup> Espino, “Feminismo católico en México”, 2019, p. 225.

<sup>600</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>601</sup> Entrevista a la laica Maribel Ibarrola, realizada por Mariana Gómez, 30 de enero de 2022. En línea.

<sup>602</sup> Espino, “Feminismo católico en México”, 2019, p. 227.

<sup>603</sup> Navarro, “Feminista y católica”, 1996, p.139.





Uno de los muchos puntos de encuentro de CDD y CFFC fue el trabajo que realizaron de la mano de la CODIMUJ en los años noventa. Ésta última no perdió el ímpetu de trabajo que venía desarrollando desde los años ochenta, por lo cual, aún existía allí una organización de trabajo por la lucha de los derechos de las mujeres indígenas. El trabajo que se hacía allí logró llegar a un gran periodo de madurez para ese momento, por lo cual, CDD se fortaleció con las experiencias que de allí emanaron:

Es el mundo de la teología de la liberación, pero de una teología practicada por monjas, pastoras, catequistas, todas mujeres y dirigida a mujeres. Cuando miran un texto, lo entienden desde donde están, desde el ser mujeres y no tienen empacho en decir, como nos dijeron, que Cristo habrá dado su vida por nosotras, pero era machista, o que Abraham se portó con Sara "mucho mejor que nuestros maridos, a los que les tenemos que pedir permiso; ¡cuántos adelantos ha habido desde Abraham y nosotras todavía tenemos que pedir permiso!"<sup>604</sup>

El equipo de trabajo de CDD de México era más bien heterogéneo, como sucedió también en el caso de otros países latinoamericanos. Intervinieron mujeres con orígenes muy disímiles, desde aquéllas que provenían de contextos populares hasta teólogas con una sólida formación académica. Por ejemplo, Guadalupe Cruz y María de la Luz Estrada se unieron a CDD después de años de trabajo en las Comunidades Eclesiales de Base y, ésta última, también tenía una amplia experiencia en el Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos. Aidé García, al llegar a CDD, contaba con años de trabajo en el Movimiento Urbano Popular y en los grupos de mujeres que de allí se formaron.<sup>605</sup>

Para los años noventa, la experiencia que la mayor parte de las católicas feministas habían desarrollado se había dado en muy diferentes espacios y no solamente en las luchas del espectro feminista secular. Esta fue una de sus características más relevantes, pues contaban con redes de amistad y sororidad en sindicatos, organizaciones civiles, núcleos católicos, movimientos sociales, movimientos indígenas, etcétera.

---

<sup>604</sup> *Ibid.*, p.144.

<sup>605</sup> Sánchez, "Católicas por el derecho", 2004.



El contexto de participación de CDD en México estuvo enmarcado por el desenvolvimiento del aparato de poder provida que contó con el apoyo de El Vaticano, de los obispos mexicanos, de la participación local de la organización *Human Life International* y del Partido Acción Nacional (PAN).<sup>606</sup> De esta forma, CDD tuvo que sobrevivir a los ataques del movimiento provida que, a partir del uso a modo de la terminología católica, comenzaron a tener un gran despliegue por parte de algunos grupos conservadores no solo en México, sino en toda América Latina.

Fue precisamente en este contexto que una gran diversidad de prelados mexicanos, apoyados en las acciones regresivas del papado de Juan Pablo II, comenzaron a referirse a estas católicas como “sectas” que no eran parte de la Iglesia católica.<sup>607</sup> En este momento, un gran número de católicas, desilusionadas por las muestras de poder que provenían de la estructura más jerárquica de la institución, continuaron trabajando desde sus diferentes trincheras y se situaron como mujeres libres, incluso del aparato de poder de la institución. Aunque CDD aún sobrevive hasta la actualidad, desde ese momento y hasta ahora, el crecimiento de los fundamentalismos religiosos en México ha tenido un gran impacto en este tipo de organizaciones y de su alcance social.

De esta forma, la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir fue un punto de inflexión importante para un gran número de creyentes. Ésta permitió que muchas mujeres imaginaran posible una síntesis entre el feminismo y sus creencias religiosas. En este contexto, un gran número de laicas y religiosas, que se habían desilusionado de la Iglesia al tomar su camino como feministas, entendieron que había un acuerdo tácito de separación no solamente con la institución, sino, en algunos casos, hasta con su fe. Aunque muchas de ellas se desilusionaron y renunciaron definitivamente a ser parte de esa Iglesia cerrada y patriarcal, muchas encontraron también un camino para quedarse y luchar.

Esto es lo que vivió Marysa Navarro, colaboradora de CFFC de origen español y con actividad también en CDD. Ella compartió su experiencia personal en este contexto, misma que fue compartida por un gran número de mujeres:

---

<sup>606</sup> Lamas, “Mujeres, aborto e Iglesia”, 2012, p. 51.

<sup>607</sup> Véase la primera página de la introducción de esta tesis.



Mi cambio comienza a darse cuando aparecen las monjas que cuestionan su subordinación en la Iglesia y las teologías feministas. El surgimiento de una corriente de pensamiento producida por mujeres que no se querían ir de la Iglesia a pesar de la misma Iglesia y que decidieron seguir siendo feministas y católicas ha sido para mí un hecho de suma importancia. El surgimiento de esta corriente ha sido lento y en los Estados Unidos se da no solamente entre monjas, sino también entre académicas que enseñan religión o teología en las universidades. Me interesaron porque me di cuenta de que hablaban de cosas que tienen que ver con mi vida espiritual y que yo había tenido que negar durante años por ser feminista y haberme alejado de la Iglesia.<sup>608</sup>

Estas vivencias en torno al asumirse feminista y católica impactaron a un gran número de mujeres en toda la región latinoamericana. Las mujeres que, en un principio, se unieron a las luchas por la liberación de los pobres y los oprimidos, quizá sin una consciencia de género, en el camino fueron abordando la necesidad de un movimiento de liberación enfocado en ellas. Ese camino las llevó, en muchos casos, a enfrentarse no solamente con la jerarquía de la Iglesia, sino con todo el despliegue del aparato de poder patriarcal en el que esta institución se encontraba cimentada.

CDD fue uno de esos espacios fundamentales para ellas y, hasta el día de hoy, lo sigue siendo. Desde esta trinchera, se propusieron transformar a la Iglesia como “un lugar más de lucha feminista”.<sup>609</sup> Para las mujeres, esta reconciliación con su fe ha sido un proceso de sanación que les ha permitido volver a asumirse como católicas. Creyentes que critican a una institución que, ciertamente, no explica por sí misma el complejo fenómeno de lo religioso. Estas mujeres, por tanto, no se reconocen como parte de una “rancia institución”, pues están construyendo un “pensamiento católico nuevo” que, por primera vez, está centrado en las mujeres, “pues leemos y pensamos desde el ser mujer, con conciencia de ser mujer, no como nos conciben los hombres, dentro y fuera de la Iglesia, sino como nos imaginamos y concebimos nosotras mismas, sin pedirles permiso a ellos”.<sup>610</sup>

---

<sup>608</sup> Navarro, “Feminista y católica”, 1996, p.146.

<sup>609</sup> *Ibid.*, p.147.

<sup>610</sup> *Idem.*



Hasta la actualidad, Católicas por el Derecho a Decidir es una de las organizaciones más atacadas por distintos grupos conservadores católicos. Aunque los obispos latinoamericanos han desconocido su labor y las han estigmatizado, CDD sobrevive y aún tiene un impacto más o menos significativo en la esfera pública. Uno de sus logros más importantes ha sido la conformación de la Red Nacional Católica de Jóvenes por el Derecho a Decidir,<sup>611</sup> así como la creación de la serie animada “Catolicadas”, en la cual se tratan temas sobre violencia, sexualidad e igualdad de género.<sup>612</sup>

“Catolicadas”, difundida en redes sociales desde el año 2012, es una serie de dibujos animados que aborda conflictos o dilemas morales. Hasta hoy, está constituida por un total de “once temporadas, ciento diecinueve episodios y, según la organización, más de doce millones de reproducciones en YouTube”.<sup>613</sup> Los argumentos primordiales de estos capítulos están, de hecho, basados en textos religiosos varios, “como la Biblia, el derecho canónico, documentos del Concilio Vaticano II y los discursos papales, entre otros”. Esto demuestra que sus discursos están basados en “un amplio corpus de enseñanzas católicas”.<sup>614</sup>

Los temas se mueven en torno a problemáticas que los católicos experimentan en su día a día, tales como la “igualdad de género y familias diversas, la educación sexual y relaciones sexuales protegidas en jóvenes, el aborto, la violencia contra las mujeres, los derechos de homosexuales y lesbianas, la defensa del Estado laico y los derechos humanos dentro y fuera de la Iglesia”.<sup>615</sup> Los personajes principales de esta serie son, por un lado, Sor Juana, “una moja progresista y liberal que promueve mensajes basados en las tradiciones católicas, la teología, los derechos humanos y el feminismo”, por otro lado, el Padre Beto, “un sacerdote conservador, de ideas fijas, siempre tradicionales, apegado a la ortodoxia de la jerarquía católica”.<sup>616</sup>

---

<sup>611</sup> Sánchez, “Católicas por el derecho”, 2004.

<sup>612</sup> Aldaz, “Catolicadas: A Sexuality Education”, 2017, pp. 473-491.

<sup>613</sup> Bedrosian, “El activismo digital de Católicas”, manuscrito inédito.

<sup>614</sup> *Ibidem*.

<sup>615</sup> Católicas por el Derecho a Decidir México, “Catolicadas”, en <https://catolicasmexico.org/catolicadas-la-serie/> (Fecha de consulta: 2 de enero 2024).

<sup>616</sup> *Idem*.



Aunque aún faltan investigaciones que permitan conocer el impacto digital que ha tenido “Catolicadas”, su creación ha sido relevante para las católicas feministas que han luchado por obtener espacios en donde sus voces sean escuchadas, no solamente en contextos religiosos, sino también en los propios de los feminismos mexicanos actuales. CDD sigue siendo un espacio de reflexión fundamental que sigue abriéndose paso para demostrar que la fe y el feminismo no son universos antagónicos naturales.

Las redes de las católicas, así como su participación en movimientos y eventos del feminismo secular, demuestran que eran mujeres que no tuvieron miedo en acercarse al feminismo ni a otros saberes de la época, para encontrar así su propia voz y acción en la historia. Estas mujeres, aguerridas e inquietas, fueron las precursoras de un nicho que, si bien muy pequeño, ha sido esencial para muchas mujeres creyentes. Si en la actualidad existen puertas que se han abierto en los ministerios más hegemónicos de la institución es debido a las demandas e intereses de este grupo, mismas que lograron empatar dos aspectos esenciales de sus vidas: su fe y su lucha por la liberación de las mujeres.

### *Conclusiones del capítulo*

El activismo de las católicas que participaron en organizaciones civiles en las décadas de los setenta y ochenta es sumamente complejo, puesto que desplegaron sus intereses no solamente en núcleos religiosos, sino también fuera de éstos. Aunque si bien sus objetivos, al menos en un inicio, estaban relacionados con cuestiones sobre teología feminista y temas de mujeres católicas, lograron un nivel de maduración tal, que se movieron de las actividades intelectuales a la acción directa con mujeres en espacios de marginación.

No fue que las católicas cambiaran sus intereses constantemente, sino más bien, que el contexto político, económico y social las urgió a moverse, también animadas por el desarrollo del mismo movimiento feminista que, como se puede



ver, fue trascendental para ellas. Las organizaciones civiles fueron un puente de comunicación, pero también un camino para buscar concretar muchas de las ideas que desarrollaron. Como se puede ver, de los tres núcleos que se han abordado a lo largo de esta investigación, éste es el que se reconoció y asoció más con el feminismo, incluso fungiendo como puente entre mujeres de distintos bagajes sociales, económicos y culturales.

Ellas fueron las primeras en escribir y publicar textos en los cuales se recalca la necesidad de que la Iglesia católica abandonara sus actitudes de subordinación frente a las mujeres. También desarrollaron un discurso maduro, contestatario y coherente en torno al papel que había tenido la institución católica en ciertas épocas, cimentando el papel de dominación de los hombres sobre las mujeres y haciendo pasar esas doctrinas católicas como verdades perennes e ineludibles. Si la teología feminista hoy es un marcador de identidad importante en las iglesias de América Latina es porque estas mujeres desarrollaron formas distintas de ver y entender la fe.

La afinidad que las católicas tuvieron con mujeres en otros movimientos sociales, incluidos los feministas, es esencial para entenderlas en su complejidad. Su lucha no se encontraba solamente en los contextos religiosos, sino más bien, en la sociedad, junto con otras luchas de liberación que fueron esenciales para su discurso. Esto queda de manifiesto cuando se ve la participación que tuvieron en espacios como los Encuentros Feministas de América Latina y el Caribe, así como la creación de redes que tuvieron un impacto transnacional.

El ejemplo de las católicas feministas sirve para demostrar que los préstamos intelectuales, experiencias de amistad y lazos de compañerismo entre el feminismo popular y el histórico son más importantes de lo que la historiografía ha señalado hasta ahora. Estas asociaciones civiles fueron espacios en los que confluyeron mujeres de contextos disímiles con muchos encontronazos y polémicas, sin embargo, también con una vinculación poderosa: la emancipación de las mujeres.

En este contexto, la religión fungió como un aglutinante. Ésta permitió la creación de amistades y grupos que tuvieron un gran impacto social. Así pues, fueron espacios esenciales para el desarrollo tanto de su activismo, como de su feminismo.



## CONCLUSIONES

Uno de los objetivos de esta investigación era abonar a la complejidad que significa estudiar las formas distintas en que la religión ha impactado la vida de los creyentes. Historiar las experiencias y reflexiones de las católicas en México es relevante no solamente porque visibiliza la importancia que ha tenido el activismo femenino en la institución católica, también porque permite entender cuáles fueron las premisas que dieron pie al desarrollo de una consciencia feminista en una gran diversidad de núcleos católicos.

Los sujetos de estudio de esta tesis son mujeres que, a partir de su identificación con la fe católica, lograron construir puentes de comunicación con las luchas sociales más importantes en el contexto de los años setenta y ochenta en México. Estudiar sus vidas, discursos y acciones tuvo como objetivo otorgarles su justa agencia, así como hacer frente a los estereotipos que aún perviven sobre ellas, respecto a que fueron personas sin capacidad de decisión ni ideas propias, que actuaban a partir de la guía de voces masculinas adscritas a una institución con poder. Estas activistas no fueron personas que siguieron las reglas y normas católicas hegemónicas, sino constructoras de críticas y discursos sin los cuales no se puede entender al catolicismo latinoamericano en la actualidad.

Después de estudiar el activismo de estas mujeres es claro que el género también es un marcador fundamental para comprender sus motivaciones religiosas y políticas. Es decir, la religión no significó lo mismo ni se vivió igual para mujeres y hombres, pues el género constituye a las religiones, pero también es el género el que las constituye a ellas.<sup>617</sup> Las católicas desarrollaron diversas formas de relacionarse, por un lado, con la institución y, por otro, con la religión en sí misma, es decir, con el universo social que daba significado a sus creencias religiosas.

Relacionar de manera única y directa los discursos y prácticas religiosas tradicionales con la condición de la mujer en la actualidad sería caer en un discurso simplista, propio de los secularistas del siglo XIX, como diría Joan Scott.<sup>618</sup> Un

---

<sup>617</sup> Marcos, *Religión y Género*, 2004, pp. 9-40.

<sup>618</sup> Scott, *Sexo y secularismo*, 2020, 70.



estudio como éste ayuda a complejizar este tipo de nociones presentes aún en las investigaciones académicas pues, en aras de buscar la secularización de las sociedades, se dieron impulsos múltiples por coartar la libertad de ellas y, para eso, se intentó demostrar la “poderosa asociación entre la religión y las mujeres”.<sup>619</sup> Así pues, su condición actual en el mundo no solamente es efecto de la religión, pues ésta y otros paradigmas se organizaron y jerarquizaron a partir del discurso secularista del siglo XIX.

El activismo de las católicas en las décadas de los setenta y ochenta camina de la mano con los movimientos sociales, los feminismos, la izquierda y las experiencias progresistas de algunos núcleos católicos. Esta es precisamente su particularidad frente al accionar de las creyentes en otras temporalidades, pues su despliegue en una gran cantidad de movimientos y causas sociales es fundamental para entender que su devenir no se dio en un marco solamente religioso, pues entendían sus apostolados, a la vez, como un compromiso social y político.

La historia de este activismo a lo largo de dos décadas da cuenta de diversos procesos que, primero, no permanecieron estáticos, segundo, no lucharon igual y, tercero, no tuvieron los mismos intereses ni obtuvieron iguales resultados frente a la sociedad y a la institución católica. Esta tesis demostró tal complejidad, pues fueron personajes que cambiaron, se adaptaron, lucharon y resistieron de formas muy variadas.

Las estrategias políticas de las católicas feministas no se expresan ni pueden entenderse únicamente a partir del feminismo, así como tampoco de los movimientos católicos, la izquierda, las uniones con sindicatos y movimientos populares. De ahí parte su complejidad, pues, aunque la religión fue un marco de acción fundamental, ésta les permitió vinculaciones ideológicas con muchos otros frentes. Para ellas, esta diversidad de acciones estaba encaminada a visibilizar que no sería posible una lucha por la liberación de las mujeres si ésta no iba de la mano con la crítica a las raíces de las problemáticas económicas y sociales más apremiantes en América Latina.

---

<sup>619</sup> *Idem.*



Las condiciones económicas, políticas y sociales de los años sesenta y setenta fueron los catalizadores para que se pudieran desplegar trayectorias femeninas y feministas en espacios afines al catolicismo. Sin embargo, también fueron esenciales los renovados marcos de identidad de las mujeres que se desarrollaron desde la primera mitad del siglo XX. Al respecto demostré tres elementos clave. Primero, los cambios que se dieron en la vida cotidiana de las mujeres en México desde el siglo XIX. Segundo, el vínculo entre estos cambios y el origen de los movimientos feministas propios de la segunda mitad del siglo XX. Tercero, la historia que habían tenido las mujeres católicas en México.

Los procesos de modernización que vivió el país en el siglo XX desarrollaron nuevas prácticas que cambiaron la forma de ser y pensar de las mujeres. El acceso al trabajo y a la educación, el cambio de visión en torno a la maternidad, la sexualidad y la reproducción, fueron algunas coyunturas de gran relevancia para ellas. Tal como lo afirma Gisela Espinosa, hubo un “cambio en las expectativas y trayectorias de vida femeninas con respecto a generaciones anteriores”.<sup>620</sup>

La sociedad siguió centrando a la domesticidad como uno de los marcadores de identidad fundamental. Aún si ellas salían a trabajar o estudiar, esto no debía afectar su papel “natural” en la sociedad, que era la crianza y el trabajo doméstico. Esto creó importantes tensiones en sus vidas pues, sobre todo a partir de la década de los cincuenta, cada vez menos de ellas y, en general, menos personas tomaban a los ideales cristianos como la base de la vida en familia (aunque por supuesto seguía siendo un patrón cultural y de identidad importante). Cada vez más, las mujeres fueron acercándose a otros universos científicos e intelectuales, como la medicina, la psicología y el psicoanálisis. Este fue el preludio que dio pie a la concientización de un gran número de actoras que, con el tiempo, favoreció la creación de numerosos y bien nutridos movimientos feministas.

En el contexto de los cambios políticos que enfrentó México en los primeros treinta años del siglo XX, siempre hubo mujeres que lucharon por sus derechos, uno de los más importantes, el sufragio. Aunque muy pronto los núcleos feministas

---

<sup>620</sup> Espinosa, *Cuatro vertientes del feminismo*, 2009, p. 25.





desarrollaron agendas heterogéneas, una de las discusiones comunes en todos ellos fue la demanda por sus derechos civiles y políticos.

Estos cambios en la vida de las mujeres que se dieron desde el siglo XIX también impactaron a una de las instituciones sociales más importantes: la Iglesia católica. Esto es natural en tanto que, históricamente, la Iglesia ha contado con una mayor representación femenina que masculina entre sus filas. Por lo tanto, aún con todo el desdoblamiento de poder con el que contó la institución, es plausible pensar que estos cambios en la vida de las mujeres tuvieron un importante efecto en ésta.

Como demostré, una de las etapas que ayuda a comprender el gran activismo femenino que se desarrolló en la segunda mitad del siglo XX fue el periodo de feminización de la Iglesia, que se dio desde finales del siglo XVIII. Para ese momento, papas y prelados animaron a las mujeres a asumir roles novedosos en las parroquias y los espacios asistenciales, pues era una forma de proteger a la institución de los procesos de laicidad y secularización. Esta situación hizo que las mujeres se convirtieran en importantes enlaces entre ésta y diferentes grupos sociales, una identidad que ha sido fundamental desde ese momento.

En este contexto —además de la época de persecución que hubo en México en la década de los veinte y treinta del siglo XX—, las mujeres fungían como el grupo social católico más numeroso. De allí que se crearan un sinnúmero de organizaciones católicas laicas, como la Unión Femenina Católica, la Juventud Católica Femenina, la Unión de Damas Católicas Mexicanas, entre otras más. En estas organizaciones participaban mujeres de todas las clases sociales, unidas bajo las directrices que emanaban de la Iglesia católica mexicana. De esta forma, se demostró que las mujeres fueron activistas fundamentales en la escena política y social durante todo el siglo XX.

Estas múltiples formas de organización que ya existían fueron canales importantes para lo que sucedería treinta o cuarenta años después. Si bien la participación de las mujeres en estas organizaciones católicas seguía perpetuando el estereotipo sobre su condición natural de subordinación y domesticidad, las experiencias que vivieron en torno a esta participación fueron esenciales para que,

más adelante, se pudiera desarrollar un activismo no solamente femenino, sino feminista.

Las implicaciones que tuvo para la Iglesia católica la articulación de núcleos enfocados exclusivamente en la reflexión de las católicas fueron muchas. Estas mujeres crearon saberes que las movieron no solamente a la crítica del sistema económico-social imperante, sino también a juzgar la actitud de poder por parte del pontificado y el magisterio católico, así como de la teología hegemónica y masculina que había sido la guía esencial para la Iglesia, al menos desde la Edad Media.

En este contexto es que las católicas en México descubrieron que el gran proyecto modernista de la institución católica (el Concilio Vaticano II) no las tomaba en cuenta, ni por ser mujeres, ni por su clase social y mucho menos por su etnia. Este fue uno de los factores más importantes para que ellas buscaran formas distintas de posicionarse en sus entornos religiosos, pero también en sus casas, barrios y colonias. Así fue como se convirtieron en agentes de cambio y, por supuesto, como se acercaron a los feminismos.

Si el feminismo es una “corriente de pensamiento y de acción política cuyo objetivo central se sintetiza en la conquista de la igualdad de derechos para las mujeres, y en consecuencia su propósito es extinguir toda y cualquier tutela masculina subordinante”,<sup>621</sup> entonces estas católicas son feministas porque sus acciones no estuvieron encaminadas únicamente a criticar dicha tutela, sino a convertir esa subordinación en una bandera de lucha política, misma que buscó superar las relaciones de poder que existían entre los géneros.

El que su lucha no haya estado encaminada únicamente a las reivindicaciones sobre el género no debe ser un signo para negar su posicionamiento en cuanto a feministas. Como lo afirma Gisela Espinosa, el movimiento feminista da cabida a procesos de muy diversos tipos en los que se busca:

deconstruir las múltiples formas en que la categoría "mujer" conlleva subordinación; en este sentido, toda lucha feminista implica la conquista de libertad y autonomía. Pero las mujeres no sólo sufren injusticias de género,

---

<sup>621</sup> Barrancos, *Los feminismos en América*, 2020, p. 17.



en su vida se cruzan o se funden desigualdades socioeconómicas, étnicas, generacionales, por lugar de residencia, etcétera, que potencialmente pueden articularse entre sí y con otros actores y movimientos sociales o políticos. El combate que libran las mujeres se da en muy diversos espacios y contextos, bajo distintas modalidades y en relación con fuerzas sociales que exceden el universo femenino y el marco de las relaciones genéricas. A diferencia de González que exige "circunscribirse a temas de género" para ser feminista, yo creo que la política feminista no puede construirse ni conceptual ni políticamente como un gueto de mujeres, no puede orientarse exclusivamente a lograr los intereses de las mujeres como tales, sino más bien a articular las metas y aspiraciones feministas a demandas y luchas políticas más amplias.<sup>622</sup>

Como demostré, los discursos de las católicas eran feministas pues, además de demandas de género, articularon críticas del sistema social y la forma en que el patriarcado estaba presente en todas las esferas de su vida. Estas mujeres lograron identificar las diferentes estructuras de poder que las atravesaban y, de esta forma, podían dotar a sus compañeras de herramientas de lucha para entender y terminar con dichas estructuras.

Muchas teóricas feministas han demostrado las diferentes rutas a partir de las cuales las mujeres han llegado a la crítica de la desigualdad de género. Algunas tuvieron acceso a las teóricas feministas de los sesenta y setenta en el mundo, otras más lo hicieron a partir de sus propias concientizaciones en los movimientos sociales y populares de esa época. En este caso, las católicas llegaron al feminismo a partir de su fe, que se dio en un marco discursivo en diversos espacios católicos que criticaban una Iglesia patriarcal, construida sobre ciertos esquemas teológicos escritos y pensados por hombres, blancos y europeos. Si la lucha de algunos católicos se dirigió a encontrar los mecanismos de explotación en lo político, lo social, lo cultural, también se llegó a hablar de la necesidad de exponer y criticar los mecanismos de explotación relacionados con el género. La liberación que proponía ese discurso católico, pues, se empató con la liberación que buscaban las mujeres.

Así pues, las católicas feministas construyeron renovados proyectos que abrevaron de un gran número de ideologías y experiencias populares, liberacionistas, feministas y de izquierda. La participación de estas mujeres permitió

---

<sup>622</sup> Espinosa, *Cuatro vertientes del feminismo*, 2009, p. 19.



la creación de discursos y agendas específicas, en las cuales, la religión era leída como un elemento más de liberación. Esto las llevó a criticar los estereotipos provenientes de los discursos católicos, pero también a entender que la Iglesia era una más de las instituciones sociales que era necesario cambiar, es decir, que ésta formaba parte de un sistema de dominación en perjuicio de ellas. Por lo tanto, estas feministas no solamente se preocuparon por evidenciar el papel que había jugado la institución católica en la cimentación de una sociedad patriarcal, sino construyeron todo un proyecto político que tenía como objetivo terminar con cualquier tutela y dominación.

Lo que ellas se proponían era articular novedosas normas y relaciones en las que no existieran diferencias de género, es decir, nuevas prácticas sociales. De esta forma, las católicas feministas cuestionaron la desigualdad de género que existía en la sociedad y en sus hogares. De allí la importancia que tuvieron los grupos que existían ya previamente a los movimientos, pues el apoyo en comunidad de las mujeres reivindicó nuevas formas de convivencia y de lucha, especialmente en entornos religiosos.

El activismo de estas mujeres logró cobrar una gran fuerza para ese momento debido a las redes que lograron construir no solamente entre católicas, sino en general, entre mujeres que participaban en todo tipo de movimientos sociales. Esta fuerza les permitió tejer amistades que permanecieron por muchos años y que lograron sobrevivir al acoso tanto de la institución católica como de otros espacios de poder. Así pues, sus fuertes lazos de amistad fueron también una forma de posicionarse políticamente.

En tanto que la religión formaba parte importante de la identidad de estas mujeres, ésta se encontraba imbricada en sus preocupaciones sobre lo social, lo económico, cultural y, por supuesto, de género. Para ellas, no existían dos esferas diferenciadas entre lo secular y lo sagrado, por lo cual, no tenía sentido luchar solamente por impactar a la institución católica. Los distintos núcleos en los que se desarrollaron dan cuenta de la complejidad de estas experiencias, que tampoco se pueden abordar como un único y articulado movimiento feminista católico.

Considero que, debido a su alcance, intereses y tipos de organización, no se puede considerar que en todos estos núcleos se desarrollaron movimientos feministas.

Durante la década de los setenta, primero, se articularon los grupos que respondían a la necesidad de vivir un compromiso católico diferente. En este contexto también se creó parte del *corpus* teórico e intelectual que alimentó a las personas que se movilizaron en estos grupos. Después, a partir de las primeras experiencias en grupos mixtos tanto católicos como seculares, las católicas articularon sus primeros grupos enfocados únicamente en mujeres. Estos fueron espacios en donde se habló libremente sobre las formas de dominación que las afectaban a ellas, exclusivamente, por lo cual, de allí surgió una concientización feminista con el tiempo.

Con la realización del Primer Encuentro Nacional de Mujeres en 1980 en la Ciudad de México fue evidente que muchas de estas activistas ya tenían cierto grado de desarrollo y experiencia en sus núcleos de participación. Con esta madurez vino también la posibilidad de complejizar cada vez más los discursos en torno al “ser mujer”. No es casualidad que en estos núcleos se haya desarrollado un feminismo popular, pues, en su mayoría, fueron mujeres de estos estratos sociales las que crearon y desarrollaron espacios varios de concientización y de acción. Las mujeres de clase media que participaron en estos espacios, tanto religiosas como laicas, se acercaron a esta vertiente más popular del feminismo debido a sus vínculos de amistad en estos espacios, en consonancia con una lucha emanada de la “opción preferencial por los pobres”.

Si bien es cierto que hubo grupos de feministas que no tuvieron contacto alguno y aún más, criticaron al feminismo popular y sus discursos, también queda claro, como pude demostrar, que hubo otros grupos que optaron por una vinculación entre las demandas del feminismo histórico y el popular. Por tanto, no fue que muchas feministas históricas dejaran de luchar en el contexto de la década de los ochenta, sino que, más bien, muchas de ellas se movieron de plataformas de lucha. Hubo un gran número de estas mujeres que colaboraron activamente con las Comunidades Eclesiales de Base y con las organizaciones civiles de inspiración



católica. Es en esta década cuando se desarrollan tensiones importantes que llevan a rupturas, reordenamientos, debates y más.

Las historias de vida y los orígenes de las participantes de los tres núcleos que aquí se estudiaron son muy distintos. Por ejemplo, el mayor número de las mujeres que integraron las CEB provenían de espacios populares: en las ciudades, trabajadoras, empleadas y obreras; en entornos rurales, mujeres campesinas e indígenas. También se dio la participación de laicas de estratos sociales medios, universitarias y letradas, muchas de las cuales tenían ya experiencia en organizaciones civiles feministas y, en algunos casos, en otros núcleos católicos.

Debido a este perfil de participación, fue común que las católicas tuvieran presencia también en otros movimientos sociales. Por lo tanto, la historia de las mujeres de las CEB se encuentra atada también a su colaboración en espacios como la CONAMUP, la Unión de Colonias Populares, el Frente Popular Tierra y Libertad, el Comité de Defensa Popular, el Movimiento Urbano Popular, la Unión de Solicitantes y Colonos de la Vivienda Popular (USCOVI), la Unión de Trabajadores del Campo, el Frente Nacional contra la Represión de Rosario Ibarra de Piedra, entre otras más.

Por su parte, las religiosas que tuvieron una mayor participación en las comunidades de inserción provenían de clases sociales medias. Aunque sin duda este fue un marcador fundamental para su activismo, tampoco debe estudiárseles como mujeres encerradas en conventos y aisladas del contexto social (esa imagen corresponde a las monjas de clausura del siglo XVI y XVII). Antes que religiosas eran mujeres que habían crecido en ciertos estratos sociales y visto dinámicas específicas que las marcaron antes de entrar a sus congregaciones. Además, al ingresar a éstas entraban en contacto con otro tipo de contextos e ideas provenientes de sus compañeras y de sus apostolados.

También las mujeres que tuvieron sus experiencias en las organizaciones civiles provenían, en su mayoría, de clases sociales medias. Uno de los marcadores que permiten inferir esta condición fue que eran letradas y con acceso a la educación superior, ya fuera en espacios seculares o propios de la Iglesia católica. Muchas de ellas habían establecido vínculos de amistad con mujeres de otros

espectros sociales, pero eran claramente diferentes al grueso de las participantes de las CEB, por ejemplo.

Así pues, en las Comunidades Eclesiales de Base es donde las católicas de base popular extendieron sus actividades y desarrollaron un discurso emancipador. Por su parte, las comunidades de inserción y las organizaciones civiles fueron núcleos característicos de mujeres que provenían de estratos sociales medios y con acceso a otro tipo de oportunidades, como la educación universitaria. Estos contextos les plantearon retos diferentes en la construcción de opciones frente a la emancipación de las mujeres, aunque, a su vez, también fue un puente de comunicación para que todas se acercaran a un feminismo emanado desde otros espacios de pensamiento que no solamente era la teoría feminista.

Los márgenes de acción y de poder que estas mujeres desarrollaron en cada uno de los núcleos que aquí estudié no tuvieron las mismas características. Por ejemplo, las Comunidades Eclesiales de Base constituyeron un núcleo muy particular debido a su metodología de trabajo, así como su impacto numérico tanto en espacios rurales como urbanos. Éstas representaron espacios en donde las mujeres pudieron tomar las riendas de sus grupos y organizar los espacios de acuerdo con sus propias inquietudes. Una característica importante para que esto se pudiera dar fueron los pocos márgenes de control que tenía la Iglesia sobre éstos, de lo cual se beneficiaron las catequistas, celadoras y lectoras.

Ciertamente, esta consciencia no se desarrolló igual ni a la par en todas las CEB. En ello tuvieron que ver muchos factores, entre los más importantes, el contexto social en el que se desarrollaron, si tuvieron vinculación con las parroquias o no, quiénes las integraron y, por supuesto, los movimientos sociales y populares con los que establecieron contactos.

De esta forma, las CEB constituyeron espacios no solamente para las reflexiones en torno al género, sino también lugares en los que pudieron aprender formas distintas de socialización. Algunas aprendieron allí a leer y escribir, relacionarse con distintos movimientos y organizaciones sociales, tuvieron acceso a una salud integral —incluyendo la sexual— y, por supuesto, levantaron la voz para juzgar su papel como madres, hijas y esposas en una sociedad patriarcal, tanto en

los espacios públicos como privados. En este sentido es que se afirma que la consciencia feminista emanada de las CEB tuvo cambios reales y tangibles en sus vidas.

Como se demostró, fue en estos espacios que desarrollaron discursos que les permitieron poner una distancia y criticar a la Iglesia hegemónica, que ellas entendían como el papa y demás preladados y sacerdotes que nunca habían tenido que vivir en condiciones de marginación. Esta característica es esencial para comprender el por qué las mujeres de las CEB no tuvieron intenciones de organizar un movimiento enfocado específicamente para que impactara únicamente a las católicas y a la Iglesia. Se veían a sí mismas como parte de una Iglesia de base que, aunque unida a partir de la religión y sus doctrinas a esa otra Iglesia “de arriba”, diferentes y no necesariamente complementarias.

Uno de los temas que distanciaron más a estas “dos Iglesias” fue el de los métodos anticonceptivos y la salud sexual. Mientras estas católicas desarrollaban discursos en torno a la necesidad de tener métodos de planificación familiar debido al contexto económico y social en el que vivían, así como demandar sus derechos en torno a la salud sexual, la Santa Sede seguía en la misma línea de la encíclica *Humanae Vitae*, que rechazaba terminantemente el control de la natalidad. Estas formas tan distintas de ver la sexualidad hicieron que las mujeres se percibieran ajenas a los hombres que encabezaban la institución.

Es en este sentido que las católicas perdieron el interés en si el papa o los dicasterios aceptaban sus conclusiones, o la forma en que permitían o no su participación en espacios católicos, pues desarrollaron una independencia que fue una completa novedad en el contexto de la Iglesia católica. Si esto era así, no tenía sentido organizar un movimiento único y particular, mucho menos hubiera sido plausible que ellas hablaran de un “feminismo católico”. Sus esfuerzos se enfocaron en visibilizar la forma en que la doctrina católica hegemónica las estereotipaba y las convertía en santas o pecadoras, para, a partir de una novedosa lectura de las fuentes, combatir a partir de la religión misma esas estructuras impuestas.

Las católicas feministas tenían un bagaje propio y, por lo tanto, también desarrollaron un lenguaje propio para señalar e identificar la forma en que eran discriminadas. Palabras como machismo, liberación, maternidad voluntaria, planificación familiar, entre otras, fueron la base ideológica sobre la cual se construyó un discurso coherente en torno a la emancipación de las mujeres.

La particularidad de esta consciencia feminista recae en que no la construyeron a partir de los libros o la teoría, sino de sus propias experiencias de vida, la lectura de la Biblia y el acercamiento con algunos de los discursos emanados de las teologías de la liberación y la educación popular freiriana. Así pues, esta particularidad también se expresó a partir de formas distintas de desarrollar esa concientización. Se utilizaron los personajes femeninos en las escrituras y del bagaje católico para comprender sus propios mensajes de liberación, sobre todo, a la figura de la Virgen de Guadalupe.

En una etapa temprana de las CEB, el que éstas se desarrollaran en entornos religiosos fue una condición que favoreció la participación multitudinaria de católicas. Conforme se fueron haciendo más complejas y a enfocarse en las críticas de género, muchos hombres las criticaron y deseaban que las mujeres regresaran a sus espacios domésticos a cumplir los roles que se les imponían. Esta fue una importante tensión para las participantes, pues también demostró los importantes lazos comunitarios que ellas habían construido a partir de las CEB, mismos que les ayudaron a continuar con sus caminos de lucha. Estos núcleos constituyeron importantes espacios para el activismo, pues les permitieron posicionarse como agentes, organizadoras y creadoras de los grupos y reflexiones. Además, fue un activismo feminista, en tanto que sus discursos tenían como objetivo demostrar la forma en que el sistema social, económico, político y religioso las denigraba y subordinaba por el hecho de ser mujeres.

Por su parte, las comunidades de inserción tuvieron la peculiaridad de ser espacios de desarrollo que aprovecharon más las religiosas. Este cariz es esencial para comprender sus alcances, pues a diferencia de las laicas, la vida de las religiosas transcurría en entornos católicos únicamente pues, como personas con

votos, no tenían una vida familiar y habían juramentado castidad, pobreza y obediencia.

Así pues, es natural pensar que el impacto del periodo posconciliar en la vida religiosa fue más importante que para otros sectores de la Iglesia. Las posibilidades de cambio que permitió el Concilio Vaticano II para las congregaciones religiosas femeninas fueron muchas, pero la más importante, fue la renovación de la vida religiosa en el contexto de las necesidades del mundo contemporáneo. Este fue un momento trascendental que sirvió para repensar las implicaciones de sus votos, carismas y apostolados. A pesar de sus longevas y estáticas estructuras de vida, los institutos de vida consagrada femeninos tuvieron ciertas libertades para adecuar sus proyectos y constituciones, lo que repercutió en que las religiosas buscaran una mayor independencia, con respecto tanto a los dicasterios como a prelados y sacerdotes.

Es en este contexto que la UISG, la CLAR y la CIRM fueron organismos sin los cuales no se puede entender el activismo en las comunidades de inserción. Por un lado, la UISG permitió el desarrollo de una identidad de mujeres de vida consagrada que, por primera vez, se separó de aquélla de los religiosos, es decir, de los hombres. Se dio un apoyo sustancial entre ellas que nació de tal identidad y les permitió tender puentes de comunicación.

En la CLAR, las religiosas pudieron conocer su realidad en el continente para partir de allí y entender cómo se debía llevar a cabo una renovación. Estos estudios fueron los primeros en su tipo que analizaron profundamente lo que las religiosas pensaban, vivían y discutían sobre sí mismas. Éstos mostraron dos importantes campos de acción: la crisis de los votos en el mundo contemporáneo y la realidad sociopolítica de las congregaciones en América Latina.

Desde la CLAR se dieron claras muestras del impacto que había tenido el feminismo en la Iglesia y en las creyentes. El documento titulado “La religiosa hoy, en América Latina”, publicado por las religiosas, utilizó conceptualizaciones propias de la reflexión de las izquierdas, tanto católicas como seculares, pero también de la reflexión feminista. Se habló del “mayor grado de opresión” que vivían las mujeres y de la búsqueda de una verdadera “igualdad”. Así fue como abordaron también el



tema de la “emancipación de la mujer como uno de los signos de los tiempos”, es decir, como la única realidad deseable, primero como mujeres y después como religiosas, parte de una Iglesia que buscaba cambios sustanciales.

Fue en este contexto que surgió por primera vez con una gran fuerza el tema de la búsqueda de nuevos ministerios para las religiosas, uno de los más importantes, el del sacerdocio. Esto demostró que existían grupos diversos de religiosas que apoyaban abiertamente el movimiento por la ordenación de mujeres (con una gran importancia en Estados Unidos), aunque también había otros grupos que lo rechazaban, ya sea porque lo consideraban parte de la agenda del catolicismo anglosajón o porque era una estructura que no les resultaba deseable, pues había un grado de subordinación respecto a las figuras de autoridad masculinas.

Por su parte, la CIRM permitió que un gran número de religiosas tuvieran acceso a una formación teológica, así como a otros estudios en aras de conseguir su profesionalización. Así se dieron los primeros esfuerzos organizativos intercongregacionales para la formación de religiosas, que fueron escuelas y espacios enfocados no solamente en la formación tradicional, sino una que entrara en contacto con otros saberes provenientes de las ciencias sociales. Estas experiencias fueron novedosas y rompieron algunos límites para su vida religiosa. De esta forma es que desarrollaron algunas redes intelectuales, pues un gran número de religiosas fueron enviadas por sus congregaciones a estudiar, sobre todo, a algunas universidades católicas de renombre en Europa. Así pues, estas mujeres entraron en contacto con ideas distintas, moviéndose constantemente en planos nacionales, regionales, transnacionales e internacionales.

Fue este contexto el que alimentó el activismo de las religiosas en las comunidades de inserción. La independencia que éstas tenían fue un detonante para que las religiosas vivieran experiencias fundantes, lo que, muchas veces, las llevó a la radicalización de sus vidas. Además, ellas tuvieron una mayor facilidad para entrar en ciertos espacios considerados marginados, pues muchas fungían como vínculos entre las parroquias y las comunidades, o entre éstas y los párrocos. Así pues, fueron líderes en estos espacios, tanto a nivel pastoral y misional como

también con los vínculos que tenían con organizaciones sociales que colaboraban en estos espacios.

La vida de un gran número de religiosas dio un giro total. Salieron de sus casas y conventos, buscaron la ayuda de religiosas de otras congregaciones, entraron en contacto con sacerdotes, obispos y laicos, cambiaron sus constituciones. Fue una migración masiva que las llevó a encontrarse con problemáticas nuevas y con formas distintas de ver la vida religiosa. Las comunidades de inserción hacían realidad una nueva gama de valores asociados al compromiso católico, mismo que distaba mucho de la forma de ver la vida religiosa en tiempos anteriores al CVII.

Ante tal nivel de concientización, las religiosas pudieron notar que las teologías de la liberación y la opción preferencial por los pobres las había movilizado a las comunidades de inserción, pero éstas no les daban las herramientas suficientes cuando se enfrentaban a la problemática de las mujeres. En específico, buscaban comprender las motivaciones que subyacían detrás de la violencia y el poder patriarcal. Los caminos en los que esta consciencia feminista se desarrolló fueron muy diversos y tuvieron implicaciones de todo tipo. Hubo algunas que se concentraron en criticar el papel de la doctrina católica tradicional en la subordinación que vivían las mujeres, otras se dedicaron de lleno a escribir y a colaborar con organizaciones y asociaciones feministas, otras más se acercaron a la teología para buscar allí las respuestas a una liberación para las mujeres.

Estas realidades fueron las que acercaron a las religiosas con los movimientos feministas latinoamericanos. De hecho, los vínculos de amistad entre religiosas y feministas laicas fueron tan importantes que muchas de éstas últimas llegaron a colaborar en comunidades de inserción, ya fuera de manera eventual o permanente. Para las religiosas, las feministas con las que tenían contacto podían ayudarles precisamente a entrar en el mundo de la crítica del género, un campo que era completamente novedoso para ellas. Como se demostró, las religiosas tendieron puentes de comunicación entre mujeres, pues estaban vinculadas tanto con el feminismo civil como con los movimientos de las mujeres en entornos populares.



Al respecto es interesante notar que las religiosas, conscientes de su superioridad numérica, no se aislaron de los discursos y acciones de las congregaciones religiosas masculinas y, más que apoyar organizaciones exclusivamente de mujeres, prefirieron tomar tribunas y espacios que les habían sido vetados en los organismos mixtos católicos. Aunque esta situación podría llevar a pensar que las religiosas no desarrollaron deseos en torno a la creación de nuevos espacios para mujeres, lo cual es una posibilidad, también puede ser que esto se deba a la gran heterogeneidad de experiencias en torno a las religiosas. Si bien es cierto que muchas de ellas y sus congregaciones buscaron hacer cambios más radicales en la institución, también lo es que muchas más deseaban ir más en calma y seguir las disposiciones oficiales emanadas de los dicasterios.

En cambio, los orígenes de las organizaciones civiles provienen de espacios y lugares muy heterogéneos, entre los cuales se encuentran aquéllas de inspiración católica, es decir, que fueron creadas ya fuera en entornos religiosos o por personajes cercanos a núcleos católicos varios. Su importancia radica en su vinculación con los movimientos sociales de todo tipo en México, incluido el feminismo civil. En general, dichas organizaciones gozaron de una gran independencia frente al Estado, pues su formación se dio a manos de la sociedad civil organizada.

El caso de CENCOS, el CIDHAL y Mujeres para el Diálogo permite asomar la mirada al desarrollo de un activismo de las católicas en espacios emblemáticos del feminismo mexicano. Si bien éstas nacieron por parte de la organización de algunos católicos, sus actividades no se encuadraron únicamente en el espectro religioso, pues sus actividades podían llegar a prescindir de la religión. De hecho, tuvieron más cabida en espacios de luchas seculares que en ciertos espacios propios de la Iglesia católica. Su impacto no puede estudiarse solamente en entornos religiosos, pues muchas veces los traspasaron para posicionarse en una lucha en la que, la religión, era importante solamente en tanto que les había permitido tener una concientización de su contexto social, político y económico.

Estas organizaciones contaban con apoyos y recursos internacionales que les permitieron extender sus actividades y, a la vez, también crear boletines, revistas y textos en general. En estos espacios se dio una importancia crucial a la edición, impresión y circulación de ideas, lo que ayudó a crear un *corpus* documental para las activistas de ese momento. Algunos de los temas más importantes que se publicaban en estos espacios tenían que ver con la crítica de las mujeres a la institución católica, por la posición de subordinación a la que las habían relegado, análisis de corte económico, cultural y social sobre sus vidas, el origen de la cultura patriarcal, la ordenación de las mujeres, el control de la natalidad, la salud sexual, la concepción del cuerpo femenino, el aborto y otros temas más.

Como se vio, uno de los temas que surgió con gran ahínco de estos núcleos fue la teología feminista. En ésta descansaba uno de los discursos más poderosos para desmentir la falacia sobre que la religión era el núcleo desde el cual se había construido un sistema de opresión hacia las mujeres. Para ellas, no había sido el cristianismo el que había impulsado su situación de opresión, sino la teología y la escritura hermenéutica de la Biblia que se comenzó a hacer durante la Edad Media, generadas a partir de los valores de la sociedad de ese momento. Por lo tanto, la institución social detrás de la religión se adecuó a un modelo de poder basado en el sexo y que fue parte de un contexto social más amplio y del que la Iglesia se alimentó. Así pues, no solamente era deseable, sino necesario trabajar desde la misma Iglesia para extinguir esas formas de ver y actuar sobre las mujeres.

Las católicas que participaron en estos núcleos no solamente crearon sus propios conocimientos, también retomaron las teorías y conceptualizaciones del feminismo histórico y las leyeron a partir de sus experiencias, lo que demuestra la hibridación de saberes que alimentaron estos movimientos y que provenían de contextos diversos. Lo mismo hablaron del aborto y el uso de métodos anticonceptivos que de la ecología y el trabajo de cuidado de la tierra. De las nociones sobre el patriarcado y el “machismo” que de la educación popular freiriana.

Un aspecto esencial para demostrar la importancia del pensamiento de las católicas activistas en las organizaciones sociales fue su participación en los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe. Ellas armaron los temas que

se discutieron durante estos eventos con respecto a las implicaciones que tenía la Iglesia y el saber católico en las sociedades patriarcales. Gracias a las reflexiones que se desarrollaron en estos espacios se reconoció la importancia de la teología feminista latinoamericana, como una base a partir de la cual se podía comprender el poder que seguía teniendo la institución católica sobre la vida de la mayor parte de las mujeres de todos los estratos sociales.

Al igual que pasó con el feminismo secular latinoamericano, las organizaciones sociales vinculadas con lo católico también construyeron redes transnacionales. De hecho, éstas fueron fundamentales para resistir el embate de parte de los círculos hegemónicos de la institución. Para finales de la década de los ochenta, estas redes tenían ya una importante presencia en muchos países de América Latina.

Demosté que los discursos emanados en estos espacios sí tuvieron como una preocupación nodal el aborto y los métodos de prevención familiar. De hecho, este tema fue tan discutido por las católicas que se convirtió en uno de los vínculos más importantes para estos núcleos. Por ello, una de las pocas redes que sobreviven en la actualidad y que data de aquel momento es la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir, presente en doce países. Las creaciones intelectuales de esta red han sido fundamentales para evidenciar que la Iglesia católica no ha tenido siempre la misma posición frente al aborto. Aún más, son ellas las que han puesto las críticas más incisivas respecto a la forma en que se lee y entiende la Biblia con respecto a este tema. El término de “libertad de conciencia” ha permeado el discurso respecto a que las mujeres son sujetos que tienen la posibilidad de tomar decisiones libremente, como un principio de la dignidad humana.

Como demostré, Católicas por el Derecho a Decidir fue y es una red que tiene como objetivo no promocionar el aborto, sino más bien comprender las causas sociales, culturales, económicas y religiosas detrás de esta realidad. Por tanto, han sido importantes interlocutoras en lo que se refiere al cuestionamiento de los dogmas eclesiásticos, para hacer frente, a partir de posturas éticas y católicas, a los fundamentalismos religiosos. De esta forma, el movimiento provida, que comenzó



a tener un gran despliegue en México para los años noventa, se situó como la contraparte de este conocimiento surgido de la teología feminista, pero también de los feminismos latinoamericanos seculares.

Así pues, mientras las mujeres de las CEB abordaban, a partir de sus experiencias personales y comunitarias, las motivaciones sociales y económicas que movían a las mujeres a buscar formas de control sobre el número de hijos que tenían, las intelectuales, a partir de la teología feminista, demostraban que las visiones prevalecientes en torno a este tema eran opiniones anodinas de hombres en contextos históricos específicos, no la “palabra de Dios”. Por tanto, este tema, central para el feminismo, también lo fue para las católicas feministas.

La creación de este tipo de espacios y discursos ha sido fundamental para que muchas mujeres hayan decidido seguir luchando desde distintos frentes católicos. Al encontrar estos espacios y situarse como parte de una gran comunidad que no solamente se explica a partir del poder de la institución católica, un gran número de religiosas y laicas se ha comprometido para seguir escribiendo y pensando sobre las implicaciones del poder hegemónico de la institución sobre ellas. Así pues, éstos han representado un respiro y la posibilidad real de construir otras formas de vivir y entender los fenómenos religiosos.

Aunque sus actividades y discursos tomaron vías distintas, también hubo preocupaciones que interesaron a los tres núcleos por igual. Una de éstas fue la crítica en torno a la actitud del poder hegemónico de la Iglesia frente a la subordinación de las mujeres. Ellas se posicionaron como parte de una iglesia diferente que no se identificaba con ese poder masculino y ajeno a sus experiencias. Esta consciencia las llevó a crear una identidad diferente, a partir de la cual la religión fuera un medio para su liberación y no una atadura más en sus vidas.

Así pues, las mujeres fueron agentes esenciales en la crítica actual que existe hacia la institución católica. En este contexto, ellas decidieron levantar sus voces y unirse no solamente al clamor de una justicia social, sino también al de una necesidad de cambio en la Iglesia católica. Estos espacios conquistados no fueron propiciados por las figuras de autoridad de la Iglesia, sino que existen a pesar de ellas.

Aún quedan muchas vetas de estudio pendientes sobre las mujeres católicas y activistas en estas décadas en México, pues es un camino historiográfico relativamente nuevo. Por ejemplo, aún faltan investigaciones que permitan crear un mapa o una cartografía sobre documentos y fuentes que permitan adentrarse a las experiencias de las católicas en estas décadas. Si bien es posible encontrar las huellas de estas mujeres en archivos oficiales de la institución, como los diocesanos, estas fuentes no proveen las voces ni las opiniones de las católicas, solamente de las autoridades que se encargaron ya fuera de apoyarlas o controlarlas. Por ello es fundamental voltear a ver los archivos privados tanto de laicas como religiosas, los archivos históricos de las congregaciones religiosas femeninas y, por supuesto, los archivos y colecciones que han resguardado las mismas organizaciones civiles como otros grupos católicos, tales como la Comunidad Teológica de México, la Asociación Mexicana de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC), la CIRM, la CLAR, entre otras más.

También hace falta investigar a profundidad las conexiones que tuvieron las católicas en América Latina, no solamente a partir de los círculos feministas seculares, sino de organismos católicos con presencia continental. Aunque comienzan a aparecer trabajos que dan cuenta de los archivos y documentos que se encuentran en la sede de la CLAR, por ejemplo, es muy poco lo que sabemos respecto a espacios y círculos de participación femenina transnacional. Estas colaboraciones deben buscarse, además de en círculos feministas seculares y de instituciones católicas, también a partir de las congregaciones religiosas, pues estos organismos, en su mayoría internacionales, formaron redes de colaboración que conocemos muy poco.

Otro campo aún desconocido es el tema de las mujeres católicas en las guerrillas y, en general, las implicaciones de violencia que vivieron tanto laicas como religiosas en este contexto. Aún no sabemos si hubo un número considerable de religiosas que se unieran a las guerrillas, o si hubo laicas que lograron congeniar su fe con un uso “legítimo” de la violencia. Además, la forma en que ellas, como mujeres, vivieron en carne propia ciertos tipos de violencia también puede ayudar a

comprender los desdoblamientos de las emociones, así como las implicaciones sociales y culturales detrás de estos fenómenos.

Posicionar a las mujeres creyentes como creadoras de ideas y activistas con capacidad de decisión para apoyar o negar ciertas ideas nos obliga a inscribirlas como un sector fundamental para la historia de la Iglesia católica. Las mujeres no fueron seguidoras ciegas de sus “confesores” pues, de hecho, encontraron en los espacios católicos formas diversas de ejercer sus posiciones de liderazgo. Entender las motivaciones a partir de las cuales ellas ejercen sus creencias religiosas nos permite comprender los límites de sus acciones y verlas como protagonistas, no como personas subyugadas por su fe.

Como se pudo ver a lo largo de esta investigación, en este contexto específico, la religión fue un medio que permitió que un gran número de mujeres se aglutinaran. A partir de ésta, lograron entablar relaciones de amistad y compañerismo que cambiaron para siempre sus dinámicas personales y comunitarias. Si la religión pudo representar muchas cosas para ellas, en este caso, posibilitó la articulación de espacios en donde nació una consciencia emancipadora. En éstos pudieron hablarse, reconocerse e identificarse. Así pues, para estas mujeres, la religión fue un medio de liberación.



## Archivos y colecciones históricas

<b>AHCIDHAL</b>	Archivo Histórico de Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina, Cuernavaca, Morelos.
<b>AHCIRM</b>	Archivo Histórico de la Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México, A.R., Ciudad de México.
<b>AHHSS</b>	Archivo de las Hermanas del Servicio Social, Monterrey, Nuevo León.
<b>AMESST</b>	Archivo de las Misioneras Eucarísticas de la Santísima Trinidad, Ciudad de México.
<b>AHPMCJ</b>	Archivo Histórico de la Provincia de México de la Compañía de Jesús, Ciudad de México.
<b>AHR</b>	Archivo Histórico de las Religiones, Fondo Centro Nacional de la Comunicación Social, Biblioteca Guillermo Bonfil Batalla.
<b>CAMENA</b>	Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Centro Académico de la Memoria de Nuestra América, Ciudad de México.

## Publicaciones periódicas

- Boletín Documental para la Mujer*, Cuernavaca, Morelos, vol. I, núm. 71/1, 1971.
- Boletín Documental para las Mujeres*, Cuernavaca, Morelos, vol. III, núm.3, 1972.
- Boletín Documental sobre la Mujer*, Cuernavaca, Morelos, vol. 1, núm. 70/2, 1970.
- Boletín Documental sobre las Mujeres*, Cuernavaca, Morelos, vol. III, núm. 4, 1973.
- Chasqui, Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina*, enero 1982.
- CIMAC Noticias*, 2007, página online.
- CIRM Boletín Informativo*, año X, núm. 85, enero 1970.
- CIRM Boletín Informativo*, año X, núm. 86, marzo 1970.
- CIRM Boletín Informativo*, año X, núm. 87, julio y agosto 1970.
- CIRM Boletín Informativo*, año XI, núm. 94, noviembre 1971.
- CIRM Boletín Informativo*, año XII, núm. 99, octubre 1972.
- Cuadernos de Estudio, Coordinación de Solidaridad con las Luchas Alternativas*, 1991.
- Debate Feminista*, núm. 27, abril 2003, pp. 28-44.
- Debate Feminista*, vol. 14, octubre 1996.
- María, Liberación del Pueblo*, año 2, núm. 8, Cuernavaca, Morelos, 1977.
- María, Liberación del Pueblo*, año 4, núm. 1, Cuernavaca, Morelos, 1979.
- María, Liberación del Pueblo*, año 5, núm. 6, Cuernavaca, Morelos, 1980.
- María, Liberación del Pueblo*, año 7, núm. 11, Cuernavaca, Morelos, 1981.
- María, Liberación del Pueblo*, año 8, núm. 11, Cuernavaca, Morelos, 1982.

*María, Liberación del Pueblo*, vol. 1, núm. 1, Cuernavaca, Morelos, 1975.  
*María, Liberación del Pueblo*, vol. 1, núm. 2, Cuernavaca, Morelos, 1975.  
*Movimiento Feminista en América Latina y el Caribe. Balance y perspectivas*, Ediciones Isis Internacional de las Mujeres, Santiago de Chile, 1976.  
*Revista Contacto*, año 15, núm. 2, abril 1978.  
*Revista Fem*, año 16, núm. 114, agosto 1992, pp. 27-28.  
*Revista Fem*, año 16, núm. 114, agosto 1992, pp. 29-30.  
*Revista Fem*, vol. 8, núm. 32, febrero y marzo 1984.  
*Revista Signo*, vol. 8, núm. 21, 1973.

## Bibliografía

- Aboites, Luis, “El último tramo, 1929-2015” en Pablo Escalante, *et. al*, *Nueva Historia Mínima de México*, México: El Colegio de México, 2018.
- Aboites, Luis, “La ilusión del poder nacional. Provisión de agua y alcantarillado en México, 1930-1990” en Carlos Lira, Ariel Rodríguez Kuri, *Ciudades mexicanas del siglo XX. Siete estudios históricos*, México: El Colegio de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.
- Aguilar, Jeniffer M., “Un grito de amor. Congreso de obreras y campesinas en 1931”, *Versión*, Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 25, 2010, pp. 129-150.
- Aldaz, Evelyn, Sandra Fosado y Ana Amuchástegui, “Catolicadas: A Sexuality Education Animated Series”, en Louisa Allen, Mary Lou Rasmussen, *The Palgrave Handbook of Sexuality Education*, Palgrave Macmillan, London, 2017.
- Álvarez, José, “CENCOS: un día cualquier de trabajo”, *Chasqui, Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina*, enero 1982, pp. 39-48.
- Álvarez, Mónica, “Pruebe usted su grado de madurez”: discursos sobre sexualidad y afectividad en la prensa católica postconciliar (c. 1958 – 1978)”, México, tesis para obtener el grado de Maestra en Estudios de Género, El Colegio de México.





- Álvarez, Sonia E., “Articulación y transnacionalización de los feminismos latinoamericanos”, *Debate Feminista*, núm. 15, 1997, pp. 146-170.
- Álvarez-Pimentel, Ricardo, “Guerra Fría, Guerra Cristera, Guerreras Católicas: el conservadurismo y católico feminismo de la Juventud Católica Femenina Mexicana (JCFM), 1926-1939”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2017.
- Aspe, María Luisa, *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, Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, 2016.
- Azcuy, Virginia R., “La inserción como fruto del aggiornamento conciliar” en Ana Lourdes Suárez (coord.), *Religiosas en América Latina: Memorias y contextos*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2020.
- Azcuy, Virginia, “La inserción como fruto del aggiornamento conciliar” en Ana Lourdes Suárez (coord.), *Religiosas en América Latina: Memorias y contextos*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2020.
- Ballestrin, Luciana, “Feminismo De(s)colonial como Feminismo Subalterno Latino-Americano”, *Estudios Feministas*, Vol. 28, núm. 3, 2020, pp. 1-14.
- Barrancos, Dora, *Los feminismos en América Latina*, México: El Colegio de México, 2020.
- Bartra, Eli, “Tres décadas de neofeminismo en México” en Eli Bartra, Anna Fernández, Ana Lau Jaiven, *Feminismo en México, ayer y hoy*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.
- Bautista, Raúl, *Movimiento Urbano Popular. Bitácora de Lucha (1968-2011)*, México, Entwinck Lungshilfe, 2015.
- Bayardo, Lilia, Gizelle Macías, *Redes femeninas en la historia y en la actualidad*, Zapopan, Jalisco, El Colegio de Jalisco, 2021.
- Bedrosian, Alyssa, “El activismo digital de Católicas por el Derecho a Decidir (México) y la formación de una comunidad feminista católica contemporánea”, manuscrito inédito.
- Belvedresi, Rosa E., “Historia de las mujeres y agencia femenina”, *Epistemología e historia de la ciencia*, vol. 3, núm.1, 2018, pp. 5-17.

- Femenías, María Luisa, "Género y Feminismo En América Latina", *Debate Feminista*, vol. 40, octubre 2009, pp. 42-74.
- Bennett, Vivienne, Julio Bracho, "Orígenes del Movimiento Urbano Popular Mexicano: pensamiento político y organizaciones políticas clandestinas, 1960-1980", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 55, núm. 3, julio 1993, pp. 89-102.
- Bidegain, Ana María, "De la naturaleza femenina al feminismo en organizaciones católicas femeninas latinoamericanas (1930-1990)", *Hojas de Warmi*, núm. 10, Barcelona, pp. 115-136.
- Bidegain, Ana María, "Las Comunidades Eclesiales de Base en la formación del Partido Dos Trabalhadores", *Nuevos movimientos sociales, Iglesia y participación política en Brasil*, 1989, pp. 1-18.
- Bidegain, Ana María, "Otra lectura sobre relaciones de hombres y mujeres", *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, vol. XVIII, núm. 26-27, 2006, pp. 39-70.
- Bidegain, Ana María, "Una historia silenciada, no reconocida, invisibilizada: la vida religiosa femenina en la historia de América Latina" en Ana Lourdes Suárez, et. al, *Religiosas en América Latina: memorias y contextos*, Argentina, Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, 2020, pp. 19-31.
- Bidegain, Ana María, *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*, Buenos Aires, San Benito, 2009.
- Bingemer, María Clara, Teresa Cavalcanti, et. al., *El rostro femenino de la teología*, San José, Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1986.
- Blancarte, Roberto, "La Iglesia católica en el México contemporáneo" en Antonio Rubial, Brian Connaughton, Manuel Ceballos, Roberto Blancarte, *La Iglesia católica en México*, México, El Colegio de México, 2021.
- Blancarte, Roberto, "Las fuentes del conservadurismo mexicano" en Renée de la Torre, Marta Eugenia García Ugarte, Juan Manuel Ramírez Sáiz (comp.), *Los rostros del conservadurismo mexicano*, México, Centro de

- Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2005, pp. 197-208.
- Blancarte, Roberto, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Boylan, Kristina A., "Género, fe y nación. El activismo de las Católicas Mexicanas, 1917-1940" en Gabriela Cano, Mary Kay Vaughan, Jocelyn Olcott, *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009, pp. 309-346.
- Bracken, Susan J., "Cidhal: History, Organization, and Feminist Identity," tesis en Educación Adulta, The Pennsylvania State University, 2002.
- Brady, Claire Elizabeth, "The Cross and the Coat Hanger: Catholics for a Free Choice and the Rise of a Religious Movement", *WWU Honors College Senior Projects*, 2022.
- Cano, Gabriela, "Las Feministas En Campaña: La Primera Mitad Del Siglo XX", *Debate Feminista*, núm. 4, 1991, pp. 129-292.
- Cano, Gabriela, "Más de un siglo de feminismo en México", *Debate Feminista*, vol. 14, 1996, pp. 345-359.
- Cano, Gabriela, Mary Kay Vaughan, Jocelyn Olcott, *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.
- Cardenal, Ernesto, *La Santidad de la Revolución*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.
- Castillo, Josefina, "Mujeres para el diálogo: Un proyecto de educación popular entre mujeres", tesis para obtener el título de Maestra en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Arizona, 2000.
- Catoggio, María Soledad, "Cambio de hábito. Trayectoria de religiosas durante la última dictadura militar argentina", *Latin American Research Review*, vol. 45, núm. 2, 2010, pp. 27-48.

- Catoggio, María Soledad, “Las desaparecidas de la Iglesia: desentramando historias y memorias de mujeres en Argentina” en Ana Lourdes Suárez (coord.), *Religiosas en América Latina: Memorias y contextos*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2020.
- Cejudo, Elizabeth, *El gobierno no puede más que Dios. Género, ciudadanía y conflicto Iglesia-Estado en el Sonora posrevolucionario*, México, Universidad de Sonora, 2021.
- CLAR, *La religiosa hoy, en América Latina*, Ediciones Paulinas, Bogotá, Colombia, 1972.
- Concha Malo, Miguel, “Los caminos de la Iglesia en América Latina”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 43, 1981, pp. 2069-2083.
- Concha Malo, Miguel, Óscar González, Lino Salas, Jean Pierre Bastián, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, México, Siglo XXI, Instituto de Investigaciones Sociales, 1986.
- Conrad, Sebastian, *What is Global History?*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2016.
- Corten, André, “El establecimiento de una red de la teología de la liberación” en Jean Pierre Bastián (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Crespo, Ana Sofía, *Entre la filantropía y la práctica política. La Unión de Damas Católicas Mexicanas en la Ciudad de México, 1860-1932*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.
- Cuevas, Clara L., “La objeción de conciencia y el derecho a decidir de las personas”, *Tejiendo Saberes*, núm. 27, 2014, CDD Colombia, p. 4-12.
- Díaz, Alejandra, “Lola Vidrio en las redes internacionales de mujeres de izquierda, 1961-1963”, en Lilia Bayardo, Gizelle Macías, *Redes femeninas en la historia y en la actualidad*, Zapopan, Jalisco, El Colegio de Jalisco, 2021, pp. 206-222.

- Donatello, Luis Miguel, "Catolicismo liberacionista y política la Argentina: de la política insurreccional en los setenta a la resistencia al neoliberalismo en los noventa", *América Latina Hoy*, núm. 41, 2005, pp. 77-97.
- Escudero, Beatriz, "Feminismo y religión. Apuntes sobre Católicas por el Derecho a Decidir", *Mora 14*, 2008, pp. 114-124.
- Espino, Saúl, "Disidencias feministas en la Iglesia católica mexicana: el movimiento para la ordenación de mujeres durante los setenta del siglo XX", *Historia mexicana*, vol. 71, núm. 4, 2022, pp. 1723-1764.
- Espino, Saúl, "Feminismo católico en México: la historia del CIDHAL y sus redes transnacionales (c. 1960-1990)", tesis para obtener el grado de Doctor en Historia, El Colegio de México, 2019.
- Espino, Saúl, "Hollants, la feminista católica", en *Letras Libres*, México, septiembre 2018.
- Espino, Saúl, "Caridad eficaz. La justificación de la violencia en el catolicismo liberacionista", en *Historia Mexicana*, vol. 74, núm. 1, 2024, pp. 223-278.
- Espinosa, Gisela, "Movimientos de mujeres indígenas y populares en México. Encuentros y desencuentros con la izquierda y el feminismo", *Laberinto*, núm. 29, 2009, pp. 9-28.
- Espinosa, Gisela, *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.
- Espinosa, Gisela, "Feminismo popular. Tensiones e intersecciones entre el género y la clase" en Ana Lau Jaiven, Gisela Espinosa, *Un fantasma recorre el siglo: luchas feministas en México 1910-2010*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, DCSH/UAM-X, El Colegio de la Frontera Sur, Editorial Itaca, 2013, pp. 275-306.
- Espinosa, Gisela, "Feminismo popular y feminismo indígena. Abriendo brechas desde la subalternidad", *Estudios Feministas*, disponible en: <https://www.labrys.net.br/labrys19/mexique/espinoza.htm>.
- Espinoza, Pedro, "Antifeminismo y feminismo católico en México. La Unión Femenina Católica Mexicana y la revista Acción Femenina, 1933 – 1958",



- Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*, El Colegio de México, núm. 6, marzo 2020, pp. 1-34.
- Estudio, Joel, José Edgar Nieto, Ana Lau Jaiven, *Diccionario enciclopédico del feminismo y los estudios de género en México*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, 2019.
- Faggioli, Massimo, *La onda larga del Vaticano II. Por un nuevo posconcilio*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2017.
- Falcó, Luis Fernando, “Congregaciones religiosas en México después de 1985. Organizaciones en una transición inconclusa, incierta y en disputa”, tesis para obtener el grado de Doctor en Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- Femenías, María Luisa, “Género y feminismo en América Latina”, *Debate Feminista*, vol. 40, 2009, pp. 42-74.
- Fernández, María Teresa, “El trabajo femenino en México” en Isabel Morant, *et. al., Historia de las mujeres en España y América Latina. Del siglo XX a los umbrales del XXI*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2008, ), pp. 845-859.
- Fogarty, Gerald, “La puesta en marcha de la asamblea” en Giuseppe Alberigo (edit.), *Historia del Concilio Vaticano II. La formación de la conciencia conciliar. El primer periodo y la primera intercesión*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- Forcades, Teresa, *La teología feminista en la historia*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2011.
- Fowler, Heather, “Género, trabajo, sindicalismo y cultura de las mujeres de la clase trabajadora en el Veracruz posrevolucionario” en Gabriela Cano, Mary Kay Vaughan, Jocelyn Olcott, *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009, pp. 274-308.
- Franco, Jean y Claudia Montillo, “Deponer a El Vaticano: el proyecto secular del feminismo”, *Debate Feminista*, núm. 27, 2003, pp. 28-44.



- Funes, Patricia, *Las ideas políticas en América Latina*, México: El Colegio de México, 2014.
- Gargallo, Francesca, *Las ideas feministas latinoamericanas*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2004.
- Gauss, Susan M., “La masculinidad de la clase obrera y el sexo racionalizado. Género y modernización industrial en la industria textil de Puebla durante la época posrevolucionaria” en Gabriela Cano, Mary Kay Vaughan, Jocelyn Olcott, *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009, pp. 281-308.
- Giddens, Anthony, *La Constitución de la Sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- Giddens, Anthony, *The Nation-State and Violence*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, vol. 2, 1985.
- Gigacz, Stefan, *The Leaven in the Council: Joseph Cardijn and the Jocist Network at Vatican II*, Melbourne, Australia, Australian Cardijn Institute Cooperative, 2021.
- Gomes, José Aparecido, “Para Una Historia de La Juventud Obrera Católica (1959-1985)”, *Revista Mexicana de Sociología*, 49, núm. 3, 1987, pp. 205-220.
- Gómez, Carmen A., *HSS, Camino de Fe y Esperanza*, Edición Privada HSS, El Paso, Texas, 2013.
- Gómez, Elba Noemí, *et. al.*, “Las Comunidades Eclesiales de Base. Agentes en el proceso de movilidad social de los sectores populares” en Elba Noemí Gómez, *Agentes y lazos sociales. La experiencia de volverse comunidad*, México, ITESO, 2015.
- Gómez, Héctor, “La teología de la liberación como renovación del pensamiento católico en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas”, tesis de Maestría en Estudios Políticos y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

- Gómez, Luis Ramos, "Los religiosos y la acción social en México" en Roberto Blancarte, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Graffe, Gilberto José, *Las Comunidades Eclesiales de Base: Una manifestación de educación social y compromiso político*, Bolivia, Editorial Episteme, 2018.
- Gudiño, Pablo, "Experiencia, Aborto y Maternidad en las católicas feministas", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 34, 2012.
- Guidos, Rhina, "Cuarenta años después de sus asesinatos, ciudad salvadoreña reclama a las Hermanas Maryknoll como propias", *Misioneros. Revista de los padres y hermanos Maryknoll*, disponible en: <https://misionerosmaryknoll.org/2020/12/en-chalatenango-el-salvador-nuestra-gente-ya-las-canonizo/> (Fecha de consulta: 15 de mayo de 2023).
- Gutiérrez, Gustavo, *La fuerza histórica de los pobres*, Perú, Centro de Estudios y Publicaciones, 1979.
- Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Salamanca: Sígueme, 1972.
- Henold, Mary J. "A Matter of Conversion: American Catholic Feminism in Transition, 1975-1978", *American Catholic Studies*, vol. 116, núm. 4, 2005, pp. 1-23.
- Juárez, Gisela, "'La iglesia en movimiento' La Iglesia popular de los jesuitas en la Parroquia Nuestra Señora de los Ángeles, Colonia Guerrero en la Ciudad de México, 1970-1992", tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2017.
- Karl, Marilee. "Formación de redes en el Movimiento Global de las Mujeres", en *Movimiento Feminista en América Latina y el Caribe. Balance y perspectivas*, Ediciones Isis Internacional de las Mujeres, Santiago de Chile, 1976, pp. 42-53.
- Lamas, Marta, "Mujeres, aborto e Iglesia católica", *Revista El Colegio de San Luis*, año 2, núm. 3, enero-junio 2012, pp. 43-67.
- Lau, Ana, "Emergencia y trascendencia del neofeminismo" en Ana Lau Jaiven, Gisela Espinosa, *Un fantasma recorre el siglo: luchas feministas en México*

- 1910-2010, México, Universidad Autónoma Metropolitana, DCSH/UAM-X, El Colegio de la Frontera Sur, Editorial Itaca, 2013, pp. 149-180.
- Lavrin, Asunción, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Lenci, María Laura, "La radicalización de los católicos en la Argentina. Peronismo, cristianismo y revolución (1966-1971)", *Cuadernos del CISH*, vol. 3, núm. 4, 1998, pp. 174-200.
- Loaeza, Soledad, "Mexico in the Fifties: Women and Church in Holy Alliance", *Women's Studies Quarterly*, 2005, vol. 33, núm. 3-4, pp. 138-160.
- Loaeza, Soledad, *La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana*, México: El Colegio de México, 2013.
- Loeza, Laura, *Organizaciones civiles. Identidades de una elite dirigente*, Universidad Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México, 2011.
- Luna, Sara, "Modernización, género, ciudadanía y clase media en la Ciudad de México. Debates sobre la moralización y la decencia, 1952-1966", tesis para obtener el grado de Doctora en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2017.
- Luna, Sara, "Públicos teatrales en la Ciudad de México: apuntes en torno al gusto, la cultura y las clases medias", *Revista de Historia e Interdisciplina, Universidad Autónoma de la Ciudad de México*, núm. 10, enero a junio 2020, pp. 93-111.
- Maccise, Camilo. "Inserción y vida religiosa. Reflexiones", *Cuadernos de Estudio, Coordinación de Solidaridad con las Luchas Alternativas*, México, 1991.
- Mackin, Robert, "Teología de la Liberación y movimientos sociales" en Paul Almeida, Allen Cordero, *Movimientos sociales en América Latina: perspectivas, tendencias y casos*, México, CLACSO, 2017, pp. 181-210.
- Marcos, Sylvia, "Descolonizando el feminismo" en Verónica López, *De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías Latinoamericanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, pp. 54-65.
- Marcos, Sylvia, *Religión y Género*, México: Editorial Trota, 2004.



- María, *Liberación del Pueblo. A 17 años*, México, CIDHAL, 1992.
- Marín, Hugo Alberto, “Liderazgos femeninos en las Comunidades Eclesiales de Base de las parroquias de Plátano y Cacao, y Parras en México: Una mirada a las primeras comunidades cristianas y algunos numerales de *Evangelii Gaudium*”, tesis Licenciatura en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2022.
- Marino, Katherine M., *Feminism for the Americas. The making of an international Human Rights Movement*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2019.
- Matute, Álvaro, “De la tecnología al orden doméstico en el México de la posguerra” en Aurelio de los Reyes (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Siglo XX. La imagen, ¿espejo de la vida?*, México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2006.
- Meyer, Eugenia, “Los nuevos caminos de la Historia Oral”, *Historia y Fuente Oral*, núm. 13, 1995, pp. 97-102.
- Miller, Barbara, “The role of women in the mexican cristero rebellion: Las Señoras y las Religiosas”, *The Americas*, vol. 40, núm. 3, 1984, pp. 303-323.
- Monteil, Marie Noelle. “Campesinas en el norte de México”, *Centro de documentación “Betsie Hollants” de Cidhal, Cuernavaca, Morelos*, tomo IV, fascículo 3, 1974, pp. 32-34.
- Mora, Jesús Iván, “Concilio y disidencia. Antonio Gómez Robledo, crítico del Vaticano II”, *Letras Históricas*, México, El Colegio de Michoacán, Núm. 10, 2014, pp. 149-150.
- Morán, José Manuel, “Feminismo, Iglesia católica y derechos sexuales y reproductivos en el Chile postdictatorial”, *Estudios Feministas*, vol. 21, núm. 2, mayo y agosto 2013, pp. 485-508.
- Moreno, Julio *Yankee, don't go home! Mexican nationalism, American business culture, and the shaping of modern Mexico (1920-1950)*, Chapel Hill, Londres, The University of North Carolina Press, 2003.
- Navarro, Marysa. “Feminista y católica”, *Debate Feminista*, vol. 14, octubre 1996, pp. 129-147.



- Negrete, Marta Elena, "Vida religiosa femenina en México" en Roberto Blancarte (coord.), *Diccionario de religiones en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2019.
- Neri, Elvia, "Testimonio de una mujer católica", *Revista Fem*, año 16, núm. 114, agosto 1992, pp. 29-31.
- O'Malley, John W., *What happened at Vatican II?*, Cambridge, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
- O'Malley, John W., *Catholic History for Today's Church: How Our Past Illuminates Our Present*, New York & Londres, Rowman & Littlefield, 2015.
- Ocampo, Javier, "Paulo Freire y la pedagogía del oprimido", *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, Colombia, núm. 10, 2008, pp. 57-72.
- Olstein, Diego, *Pensar la historia globalmente*, México: El Colegio de México, 2015.
- Orozco, Eva N., "Las Mujeres Sinarquistas (1937-1962): Las Manos Ocultas en la Construcción del Sentimiento Nacionalista Mexicano de Derecha", tesis doctoral Universidad de El Paso, Texas, 2019.
- Pastor, Raquel, "Vaticano II en el laicado mexicano. José Álvarez Icaza y la puesta en práctica del Concilio Ecueménico", tesis para obtener el título de Doctora en Ciencias Políticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Patiño, María Eugenia, "Panorama de la vida consagrada en México: apuntes sobre su configuración contemporánea" en Ana Lourdes Suárez (coord.), *Religiosas en América Latina: Memorias y contextos*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2020.
- Patiño, María Eugenia, *Religiosas católicas en la ciudad de Aguascalientes: Una mirada sociocultural desde los relatos de vida*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2017.
- Peña, Guillermo de la, Renée de la Torre, "Religión y política en los barrios populares de Guadalajara", *Estudios Sociológicos*, vol. 8, núm. 24, 1990, pp. 571-602.
- Pérez, Deyanira, "Mujeres de comunidades eclesiales de base. Ideología y praxis. Veracruz, 1975-2006", tesis para obtener el grado de Doctora en Ciencias Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.

- Pettinà, Vanni, *La Guerra Fría en América Latina*, México, El Colegio de México, 2018.
- Pineda, Carmen, “Mujeres y vida religiosa en Ecuador: una propuesta de inserción social en América Latina, 1962-1985”, *Iberoamericana*, año 18, núm. 68, julio 2018, pp. 37-56.
- Porter, Susie, *From Angel to Office Worker. Middle-Class Identity and Female Consciousness in Mexico, 1890– 1950*, Lincoln, Londres, University of Nebraska Press, 2018.
- Portugal, Ana María, “¿Qué es ser feminista en América Latina?”, en *Movimiento Feminista en América Latina y el Caribe. Balance y perspectivas*, Ediciones Isis Internacional de las Mujeres, Santiago de Chile, 1976, pp. 9-15.
- Ramírez, José Agustín, *Tragicomedia mexicana 2: La vida en México de 1970 a 1982*, México, Debolsillo, 1992.
- Ramos Gómez-Pérez, Luis, “Los religiosos y la acción social en México:1960-1990”, en Roberto Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 220-240.
- Restrepo, Alejandra, Ximena Bustamante, *Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe: apuntes para una historia en movimiento*, México, Colectiva El grito de las brujas, 2009.
- Reygadas Robles Gil, Rafael, “Medio siglo de organizaciones civiles en México”, *Veredas Especial*, México, 2011, pp. 189-210.
- Reyna, Mariana, Urrego, Miguel Ángel, “La teoría del carácter social de Erich Fromm: clave interpretativa del proceso de industrialización en México, 1957-1974”, *Revista Praxis y Culturas Psi*, Santiago de Chile, 2019, pp. 1-23.
- Rocha, Martha E., “Visión panorámica de las mujeres durante la Revolución mexicana” en Patricia Galeana, *Historia de las mujeres en México*, México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2015, pp. 201-224.
- Rodríguez Kuri, Ariel, “Secretos de la idiosincrasia. Urbanización y cambio cultural en México, 1950-1970” en Carlos Lira, Ariel Rodríguez Kuri, *Ciudades*

- mexicanas del siglo XX. Siete estudios históricos*, México, El Colegio de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.
- Rodríguez Kuri, Ariel, *Las izquierdas en México*, México: El Colegio de México, 2021.
- Rodríguez Kuri, Ariel, “Mujeres en la clandestinidad armada. Hechos y tendencias en la década de 1970”, en *Historia Mexicana*, vol. 74, núm. 1, 2024, pp. 325-379.
- Rodríguez, Miguel G., “Aproximación al discurso episcopal en torno a la familia. El Concilio Vaticano II y al episcopado latinoamericano y mexicano”, *Revista Secuencia*, núm. 41, mayo-agosto 1998, pp. 95-110.
- Rubial, Antonio, “Prólogo” en Antonio Rubial, Federico Navarrete, Carlos Garma, *Religiones*, México, Secretaría de Cultura, 2018, p. 13-21.
- Sánchez, Consuelo, “Breve historia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, *Estudios Latinoamericanos*, vol. 5, núm. 9, 2019, pp. 141-161.
- Sánchez, Ma. De los Ángeles, “La huelga en la Universidad Nacional Autónoma de México: una cronología”, *Estudios Políticos*, vol. 3, núm. 10, 1977, pp. 153-159
- Sánchez, Rocío. “Católicas por el derecho a decidir, diez años de liderazgo”, *Mujeres en Red. El periódico feminista*, agosto 2004, disponible en: <https://www.mujeresenred.net/spip.php?article48>
- Santana, Ma. Eugenia, *et. al.*, “El empoderamiento de las mujeres desde una lectura feminista de la Biblia: el caso de la CODIMUJ en Chiapas”, *Convergencia*, México, núm. 40, 2006.
- Saporta, Nancy, Marysa Navarro, Patricia Chuchrik, Sonia E. Álvarez, “Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bernardo”, *Signs*, vol. 17, núm. 2, 1992, pp. 393-434.
- Schwarzstein, Dora, “La historia oral en América Latina”, *Historia y Fuente Oral*, núm. 14, 1995, pp. 39-50.
- Scott, Joan Wallach, *The Politics of the Veil*, New Jersey, Princeton University Press, 2007.

- Scott, Joan Wallach, *Sexo y secularismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México, 2020.
- Suárez, Hugo José, “Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXVII, núm. 108, 2006, pp. 19-27.
- Suárez, Hugo José, *Movimientos sociales y prácticas religiosas. Reflexión a propósito de las Comunidades Eclesiales de Base en la Colonia El Ajusco*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- Tahar-Chaouch, Malok, “Teología de la Liberación” en Roberto Blancarte (coord.), *Diccionario de religiones en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2019.
- Terán, Matilde, “El caso Guanajuato. Libertad de expresión conculcada”, *Revista Fem*, año 16, núm. 114, agosto 1992, pp. 27-29.
- Torre, Renée de la, “Los laicos en la historia de las relaciones Iglesia-Estado en México durante el siglo XX”, *Anuario IEHS*, núm. 24, 2009, pp. 417-444.
- Torre, Reneé de la, *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.
- Torres, Valentina, *La educación privada en México, 1903-1976*, México, El Colegio de México, Universidad Iberoamericana, 1997.
- Tuñón, Esperanza, “El Frente Único Pro Derechos de la Mujer durante el cardenismo” en Espinosa, Gisela, Ana Lau Jaiven (coords.), *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-2010*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, El Colegio de la Frontera Sur, Editorial Itaca, 2011, pp. 95-124.
- Uribe, Mónica, “La vida consagrada en el México contemporáneo. La Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM) y la construcción del discurso democrático, 1959-1978”, tesis para obtener el título de Maestra en Historia, Universidad Iberoamericana, 2003.

- Valle, Luis G. del, "Teología de la Liberación en México", en Roberto Blancarte, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Valles, Rosa M., "Primer Congreso Feminista de México: los primeros pasos hacia la conquista del sufragio femenino" en Patricia Galeana, *Historia de las mujeres en México*, México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2015, pp. 245-268.
- Velásquez, Carolina, "Itziar Lozano, una feminista con el alma suelta, murió hoy", *CIMAC Noticias*, 24 septiembre 2007, disponible en: <https://cimacnoticias.com.mx/noticia/itziar-lozano-una-feminista-con-el-alma-suelta-murio-hoy/#gsc.tab=0>.
- Vélez, Consuelo, "Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro", *Horizonte*, vol. 11, núm. 32, pp. 1801-1812.
- Vélez, Martha Patricia, Magdalena Espinoza Ramos, Ma. Isabel Ibarrola Uriarte, Juana de los Ángeles Mejía, *El movimiento de mujeres a través de las publicaciones de Cidhal*, Cuernavaca, Morelos, Instituto Estatal de Documentación de Gobierno del Estado de Morelos, 1999.
- Viezzer, Moema. "Si me permiten hablar". *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, Siglo XXI, 1977. Disponible en: [http://www.cmpa.es/datos/6816/VIEZZE-Memorias\\_de\\_Domitila60.pdf](http://www.cmpa.es/datos/6816/VIEZZE-Memorias_de_Domitila60.pdf)
- Walker, Louise E., *Waking from the Dream. Mexico's middle classes after 1968*, California, Stanford University Press, 2013.
- Werner, Michael, "Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity", *History and Theory*, vol. 45, núm. 1, 2006, pp. 30-50.
- Wright, Brad, "Puras Mujeres. Women's leadership in Santa Cecilia Base Communities, Guadalajara, Mexico (1968–1985)" en Christian Büschges (edit.), *Liberation Theology and the Others: Contextualizing Catholic Activism in 20th Century Latin America*, Lexington Books, 2021.
- Zenteno, Arnaldo, *Un camino de humildad y esperanza. Las CEBs en México*, México, Centro Antonio de Montesinos, 1983.



## Entrevistas

- Entrevista a la laica Lule Toussaint, realizada por Mariana Gómez, 9 de septiembre de 2021. Online.
- Entrevista a la laica Gabriela Videla, realizada por Mariana Gómez, 15 de octubre de 2021. Online.
- Entrevista a la religiosa María de los Dolores Palencia, Hermana de San José de Lyon. Realizada por Mariana Gómez, 21 de octubre de 2021. Online.
- Entrevista a la laica Yolanda Tello, realizada por Mariana Gómez, 10 de noviembre de 2021. Online.
- Entrevista a la laica Gloria Tello, realizada por Mariana Gómez, 12 de noviembre de 2021. Online.
- Entrevista a la laica Maribel Ibarrola, realizada por Mariana Gómez, 30 de enero de 2022. Online.
- Entrevista a la religiosa María Elena López, Compañía de María. Realizada por Mariana Gómez, 8 de febrero de 2022. Online.
- Entrevista a las religiosas Leonor Aída Concha y Cecilia Bonilla, Hermanas del Servicio Social. Realizada por Mariana Gómez, 6 de mayo de 2022. Monterrey, Nuevo León.
- Entrevista a la religiosa Carmen de Lourdes Chacón, Misioneras Eucarísticas de la Santísima Trinidad. Realizada por Mariana Gómez, 8 de septiembre de 2022. Online.
- Entrevista a la laica María Eugenia Macorra, realizada por Mariana Gómez, 21 de marzo 2023. Online.

## Páginas de internet

Consejo Pontificio para los Laicos, “Las auditorias en el Concilio Vaticano II”, disponible en: <http://www.laity.va/content/laici/es/sezioni/donna/notizie/le-uditrici-al-concilio-vaticano-ii.html> (Fecha de consulta: 15 de agosto de 2023).

Página oficial de El Vaticano, “Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial”, disponible en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19761015\\_inter-insigniores\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_sp.html). (Fecha de consulta: 22 de abril de 2023).

Página oficial de la Santa Sede, “Archivo de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica”, disponible en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccsclife/documents/rc\\_con\\_ccsclife\\_profile\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_profile_sp.html) (Fecha de consulta: 2 de mayo de 2024).

Página oficial del Consejo Episcopal Latinoamericano, “Documento final de la Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano de Medellín 1968”, disponible en: [https://www.diocese-braga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes\\_online/91/medellin.pdf](https://www.diocese-braga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes_online/91/medellin.pdf). (Fecha de consulta: 27 de noviembre de 2020).

Página oficial de El Vaticano, “Paulo VI, Humanae Vitae”, disponible en: [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html) (Fecha de consulta: 23 de noviembre 2023).

Página oficial de El Vaticano, “Carta Encíclica Populorum Progressio, del Papa Paulo VI a los Obispos, sacerdotes, religiosos y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos”, disponible en: [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_pi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_pi_enc_26031967_populorum.html) (Fecha de consulta: 9 de marzo de 2023).

Página oficial de El Vaticano, “Constitución Pastoral Gaudium et Spes, sobre la Iglesia en el mundo actual”, disponible en: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html). (Fecha de consulta: 9 de marzo de 2023).

Página oficial de El Vaticano, “Constitución Sacrosanctum Concilium sobre la Sagrada Liturgia”, disponible en: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html) (Fecha de consulta: 10 de marzo de 2023).

Página oficial de El Vaticano, “Decreto Perfectae Caritatis. Sobre la adecuada renovación de la vida religiosa”, disponible en: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_perfectae-caritatis\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_sp.html) (Fecha de consulta: 13 de marzo de 2023).

Página oficial de El Vaticano, “Pablo VI, Decreto Inter Mirifica. Sobre los medios de comunicación social”, disponible en: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19631204\\_inter-mirifica\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_sp.html) (Fecha de consulta: 24 de agosto de 2023).

Página oficial de El Vaticano, “Pontificio Consejo Justicia y Paz”, disponible en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_pro\\_20011004\\_sp.html#:~:text=El%20Pontificio%20Consejo%20Justic](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_pro_20011004_sp.html#:~:text=El%20Pontificio%20Consejo%20Justic)

ia%20y%20Paz%20tiene%20m%C3%BAltiples%20interlocutores%20y,Dicasterios  
%20de%20la%20Curia%20Romana. (Fecha de consulta: 9 de marzo de 2023).

