

HISTORIA MEXICANA

Historia mexicana

ISSN: 0185-0172

ISSN: 2448-6531

El Colegio de México A.C., Centro de Estudios Históricos

Espino Armendáriz, Saúl

Disidencias feministas en la Iglesia católica mexicana: el movimiento
para la ordenación de mujeres durante los setenta del siglo XXI

Historia mexicana, vol. LXXI, núm. 4, 2022, Abril-Junio, pp. 1723-1763

El Colegio de México A.C., Centro de Estudios Históricos

DOI: <https://doi.org/10.24201/hm.v71i4.4373>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60070212006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org
UAEM

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

DISIDENCIAS FEMINISTAS EN LA IGLESIA CATÓLICA MEXICANA: EL MOVIMIENTO PARA LA ORDENACIÓN DE MUJERES DURANTE LOS AÑOS SETENTA DEL SIGLO XX¹

Saúl Espino Armendáriz

El Colegio de México

INTRODUCCIÓN

En enero de 1979, Puebla se convirtió en el centro del mundo católico. El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), organismo que congrega a los obispos de la región, celebraba su Tercera Conferencia General. Teólogos, intelectuales, activistas y periodistas de todo el mundo se arremolinaban en el Seminario Palafoxiano. Juan Pablo II, nombrado papa unos meses antes, realizó su primer viaje fuera de la península italiana para asistir al acto. El tono de los documentos preparatorios y

Fecha de recepción: 14 de julio de 2020

Fecha de aceptación: 29 de octubre de 2020

¹ Agradezco a Gabriela Cano, Flor Dessiré León, Angélica Sánchez, Luz María Longoria (†), María Teresa Álvarez Icaza Longoria, Mary E. Hunt, María Luisa Tarrés, Edgar Zavala y a quienes dictaminaron anónimamente este artículo. La investigación fue posible gracias al financiamiento del Consejo Nacional para la Ciencia y Tecnología, El Colegio de México, la Biblioteca Schlesinger (Harvard University), Women and Leadership Archives (Loyola University Chicago) y The Ryoichi Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund Program.

la lista de los peritos hicieron pensar a algunos que estaba en riesgo el clima de apertura iniciado por el mismo Consejo una década atrás en Medellín, el hito fundacional de la teología de la liberación. El liberacionismo de América Latina se había convertido en la esperanza política de los católicos progresistas de todo el mundo, en buena medida por la imagen romántica que intelectuales de Europa y Estados Unidos habían hecho de la nueva corriente.

A la capital poblana también llegaron activistas católicas provenientes de todo el continente americano. Se trataba de consagradas y laicas que, interpeladas por el llamado movimiento de liberación de la mujer y la experimentación conciliar, impulsaban reformas en la institución eclesiástica para que se reconociera el liderazgo de las bautizadas. De manera notable, demandaban el acceso de las mujeres al ministerio ordenado de la Iglesia católica, es decir, su ordenación como diáconas, presbíteras (sacerdotas) y obispas.² Por estar conformado por estadounidenses y latinoamericanas, el grupo se autonombró Mujeres para el Diálogo / Women in Dialogue. Fue un proyecto planeado con antelación por Betsie Hollants, una periodista nacida en Flandes, naturalizada estadounidense y establecida en Cuernavaca desde 1961. Además de incidir en la Conferencia Episcopal por medio del cabildeo con prelados aliados, el grupo tejió una estrategia mediática para visibilizar el movimiento feminista católico que se había desarrollado en la última década.³ El feminismo católico de la época tenía una agenda amplia que iba de la solidaridad con movimientos revolucionarios, a los que después serían llamados derechos sexuales y reproductivos, pasando por la reforma

² Prescindo de las palabras diaconisas o sacerdotisas porque en el discurso teológico fueron usadas para cultos paganos, casi siempre con una carga peyorativa, acepción que se recoge aún hoy en algunos diccionarios.

³ La prensa es un foro clave para estudiar la articulación del feminismo como movimiento social, y el feminismo católico no es excepción. TARRÉS, “El movimiento de mujeres”, pp. 370-371.

de la Iglesia. Este último punto no se limitaba a la demanda de ordenación de mujeres, sino que criticaba la homosocialidad que caracteriza a la institución y promovía la renovación de la vida de monjas, hermanas y otras mujeres consagradas.

Usando como ventana histórica la fundación de Mujeres para el Diálogo, en este artículo me propongo documentar y analizar el desarrollo de una disidencia feminista dentro de la Iglesia católica mexicana alrededor de la década de los setenta del siglo xx. Me concentraré en el movimiento para la ordenación de mujeres católicas. Los conflictos que surgieron en el seno de esta lucha ponen en evidencia la heterogeneidad constitutiva y la dimensión transnacional del feminismo católico. Quisiera contribuir con esta investigación a una nueva narrativa sobre el catolicismo y el feminismo de América Latina, pues además de introducir actores individuales y colectivos previamente ignorados, propongo de forma implícita rearticular cronologías y poner en tensión el binario secular/religioso que ha estructurado a las historiografías establecidas de ambos campos en la región.⁴

⁴ Tanto en la historiografía mexicana del catolicismo crítico como en la del feminismo de la segunda ola, las obras de referencia suelen ser a la vez discursos historiográficos y de memoria. Por ejemplo, LAMAS, *Feminismo*; y DUSSEL, *Los últimos 50 años*. Respecto al feminismo mexicano de las décadas de los setenta y los ochenta, destacan las publicaciones académicas de CANO, “The Feminist Debate”; ZAPATA, “El movimiento feminista”; ESPINOSA, *Cuatro vertientes*; BARTRA, “Tres décadas”, y LAU JAIVEN, “Emergencia y trascendencia”, “El nuevo feminismo”, quienes han ofrecido un panorama general del movimiento, identificando grupos, encuentros y discusiones relevantes. En el corpus sobre el catolicismo mexicano contemporáneo destacan las obras de GONZÁLEZ, *Crisis de fe*; GONZÁLEZ, “Algunos grupos radicales”; BLANCARTE, *Historia de la Iglesia, El pensamiento social*; RODRÍGUEZ KURI, “La proscripción del aura”; ASPE ARMELLA, *Cambiar en tiempos revueltos*, y PENSADO, “El Movimiento Estudiantil Profesional”, por mencionar algunos de los más relevantes para la historia del catolicismo crítico y radical.

Las raíces endógenas del feminismo católico

La disidencia feminista en el catolicismo no puede ser entendida sin la referencia al movimiento de liberación de la mujer, como se llamó al feminismo de los años sesenta en las sociedades occidentales. Sin embargo, es impreciso pensar que el feminismo católico fue el resultado causal de la importación de un movimiento secular. Los procesos y discursos históricos del catolicismo que posibilitaron el surgimiento de la disidencia son las bases fundamentales en las cuales el feminismo arraigó en un sector de la Iglesia. En concreto, la apertura conciliar y el tercермundismo católico son dos raíces endógenas fundamentales para comprender su desarrollo posterior.

La primavera eclesial

En 1959, Juan XXIII convocó a un concilio para poner al día a la Iglesia de cara a la modernidad que se había rechazado consistentemente desde el siglo XIX. Los padres del Concilio Vaticano II (1962-1965) reconocieron “el deber permanente de escrutar los signos de los tiempos” para que, “adaptándose a cada generación”, pudiera la Iglesia “conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, anhelos y su carácter”.⁵ En los textos conciliares, se establecieron los nuevos parámetros para comprender temas tan diversos como el desarrollo humano, la apertura al mundo secular y el nuevo papel de los laicos.

Las mujeres fueron mencionadas marginalmente en los documentos y debates conciliares. En todos los casos, se interpretaba su mayor participación social como uno de los signos de los tiempos que la Iglesia tenía que incorporar en sus ejes pastorales, si bien se reducía su agencia a la especificidad de su misión

⁵ *Gaudium et Spes* §4.

y apostolado.⁶ Al menos por su eco mediático, la participación de auditores en las últimas sesiones del Concilio fue mucho más relevante que las menciones en los documentos oficiales. Entre ellas, destaca la mexicana Luz María Longoria, entonces copresidenta, junto con su esposo, José Álvarez Icaza, del Movimiento Familiar Cristiano de Latinoamérica.⁷

Más allá de las intenciones de quienes participaron en el Concilio, la modernización derivó en un clima de experimentación –llamado de manera entusiasta primavera eclesial– en el que revivieron añejas demandas de reforma y se formularon nuevas. Algunas, como la actualización de las órdenes, congregaciones e institutos de vida consagrada, repercutieron de forma directa en las mujeres católicas. Otras, sin embargo, lo hicieron de manera indirecta.

En el mundo simbólico de lo religioso incluso las pequeñas modificaciones derivan en grandes cambios. La reforma litúrgica, quizá la más vistosa de todas, contribuyó a fisurar el orden de género tradicional del catolicismo. El núcleo de la reforma litúrgica era la inculcación evangélica, es decir, la adaptación de la misión, ritos y vida eclesial a las tradiciones de cada pueblo. Las costumbres habían mudado en las sociedades occidentales, pues el liderazgo público de las mujeres era cada vez más aceptado. ¿Había pues que inculcar también el Evangelio en estas sociedades modernas? De pronto, al menos para algunos sectores, la prohibición de la ordenación de mujeres fue percibida como un anacronismo cultural tan absurdo como la jerigonza latina en la que se cantaba la misa de espaldas a la feligresía.

⁶ Véase JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, § 41; *Gaudium et spes*, §§ 8-9, 60; *Apostolicam actusitatem*, § 9; PABLO VI, “Mensaje a las mujeres”.

⁷ Véase FRESQUET, *Le journal*, p. 217. Auditores se denomina a quienes participaron en las deliberaciones de los subcomités sin ser padres conciliares.

Tercermundismo católico en México

En el contexto polarizado de la Guerra Fría, el tercermundismo fue un discurso transnacional en el que convergían la denuncia del colonialismo, un nacionalismo cultural y un activismo que entrelazaba dialécticamente los estereotipos y agendas de las clases medias radicalizadas del Primer Mundo y los movimientos populares del Tercero.

El tercermundismo tuvo una versión católica y uno de sus focos globales fue Cuernavaca. Entre otras razones, esto fue posible gracias al obispo Sergio Méndez Arceo (1907-1992), quien auspició experimentos eclesiales de fama internacional, pero sobre todo al muy heterodoxo equipo del Centro de Formación Intercultural encabezado por Iván Illich (1926-2002). Mejor conocido por sus siglas en inglés, el Center for Intercultural Formation (CIF) fue un instituto para la capacitación de católicos estadounidenses que deseaban realizar trabajo voluntario en Latinoamérica. En términos jurídicos y financieros, dependía de los obispos y jesuitas estadounidenses. Illich fundó en 1961 la sede hispanoparlante en la capital del estado de Morelos. El CIF y sus centros sucedáneos y adyacentes fueron un laboratorio internacional de ideas en el que confluyeron el catolicismo radical estadounidense, el tercermundismo y la incipiente teología de la liberación.

En medio de esa efervescencia ideológica, en uno de los centros adyacentes al CIF nació el feminismo católico latinoamericano. El CIDHAL fue creado como asociación civil en 1961 y, tras diversos cambios de nombre y vocación, ha logrado mantenerse activo hasta hoy en día.⁸ En su origen, se trataba de una instancia del CIF que gestionaba proyectos para el desarrollo de América Latina.

⁸ Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL) surgió en 1961 con las siglas CIDAL y los siguientes nombres: Centro de Información para el Desarrollo de América Latina (1961), Centro de Investigaciones para el Desarrollo de América Latina (1961) y Coordinación

Hacia finales de los años sesenta, cuando los diversos centros fundados por Illich fueron reestructurados para sortear la censura de la curia romana, el CIDHAL fue reconvertido en una de las primeras organizaciones feministas de Latinoamérica, en 1969.⁹

Esta reconversión feminista fue obra de Elisabeth Maria Hollants Van Uytfanghe (1905-1996), mejor conocida como Betsie Hollants. Su vida es tan poliédrica como el largo siglo que vivió y tan vasta que atraviesa no sólo décadas, sino también continentes. Nacida en las cercanías de Amberes, casi en la frontera belga con Holanda, Hollants participó en el periodismo, la democracia cristiana europea, la resistencia antifascista, el catolicismo radical estadounidense, el tercermundismo latinoamericano y el feminismo. Con 56 años cumplidos, llegó a vivir a Cuernavaca como parte del equipo que Illich conformó en 1961. Su experiencia como periodista y activista católica, así como su perfil cosmopolita y redes internacionales, fueron claves para los muchos proyectos que Illich impulsó desde Cuernavaca.

Hacia 1969, Hollants retomó el cascarón institucional del CIDHAL para consagrarlo a los derechos de las mujeres. Aunque se mantuvo en estrecha colaboración con los círculos del Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), el centro sucesor del CIF, Hollants se encargó de que el nuevo CIDHAL fuera autónomo y se dedicara a una causa que, al menos entonces, Illich consideraba secundaria.¹⁰

El CIDHAL se benefició de la efervescencia política, intelectual y (contra)cultural de Cuernavaca. Como el centro matriz, el CIDHAL tuvo como base una biblioteca especializada –esta vez en obras sobre mujeres, religión y desarrollo en América

de Iniciativas para el Desarrollo de América Latina (1962-1974). Desde 1974 conserva el nombre y las siglas actuales.

⁹ La historia del CIF, el CIDOC y el CIDAL/CIDHAL durante la década de 1960 está detallada en el capítulo 1 de mi tesis doctoral. ESPINO, “Feminismo católico”, pp. 45-99.

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

Latina—y una serie de publicaciones periódicas bajo suscripción que, aunque tenían un tiraje corto, circularon entre las redes transnacionales del feminismo y el catolicismo. Bajo el liderazgo de Hollants, el CIDHAL contó durante los años setenta con la colaboración de religiosas, laicas, activistas e intelectuales feministas de las tres regiones, así como líderes comunitarios vinculados a la naciente teología de la liberación. Como en su momento había hecho el CIF para el tercermundismo, el CIDHAL se convirtió en un laboratorio de ideas global del feminismo católico.

LOS INICIOS DEL MOVIMIENTO PARA LA ORDENACIÓN DE MUJERES

El movimiento para la ordenación de mujeres católicas surgió en la efervescencia de las reformas conciliares y el avance de la causa en otras denominaciones cristianas.

Ante la escasez de vocaciones, el Concilio Vaticano II restauró el diaconado como un ministerio pleno y no sólo como una fase de la formación sacerdotal. Además, permitió que varones casados fueran ordenados como diáconos.¹¹ Con todo y la insistencia de varios padres conciliares, no se discutió la pertinencia del celibato obligatorio para los presbíteros, una medida disciplinaria que fue ratificada por Pablo VI a pesar “de la dramática escasez del número de sacerdotes”.¹² Los cuestionamientos sobre por qué sólo se ordenaban varones célibes como presbíteros en el rito latino derivaron en la pregunta sobre por qué sólo se ordenaban hombres.¹³ La demanda se volvió más acuciante conforme otras iglesias comenzaron a ordenar diáconas y sacerdotisas. Si bien algunas denominaciones cristianas tenían muchas décadas con mujeres en puestos de liderazgo

¹¹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “El diaconado”.

¹² PABLO VI, *Sacerdotalis Caelibatus* § 99. Véase MEYER, *El celibato*, p. 247.

¹³ Véase FRANCK, *La Iglesia en explosión*, p. 115.

pastoral (congregacionalistas, unitaristas, cuáqueros), la mayoría de las iglesias protestantes nacionales anglicanas, luteranas y metodistas comenzaron a hacerlo a finales de los años sesenta y principios de los setenta.¹⁴

Unos años antes de que se clausurara el Concilio, Gertrud Heinzelmann publicó un cuadernillo en el que denunciaba la “discriminación religiosa” de las mujeres católicas en la Iglesia. Los argumentos de Heinzelmann son relevantes por su temprana fecha (1963) y, sobre todo, por formular la demanda desde la gramática de los derechos políticos individuales, plataforma del sufragismo al que pertenecía la abogada suiza.¹⁵ Por la misma época, se publicaron en la academia estadounidense los primeros textos que sustentaban la ordenación de mujeres desde la teología.¹⁶ Estas teólogas insistieron en que la ordenación de mujeres debía darse en el marco de una desclericalización del ministerio eclesiástico.

El activismo católico para la ordenación de mujeres se derivó de estas reflexiones pioneras. Las teólogas combinaron su quehacer académico con la colaboración con grupos de laicas y religiosas, haciendo las veces de intelectuales orgánicas del movimiento. La primera demanda fue la *restauración* de la ordenación de diáconas¹⁷ y, hacia mediados de la década de 1970, la exigencia de la inclusión plena en el ministerio ordenado.¹⁸

¹⁴ SCHLESINGER-MURRAY, exp. 1161. Véase RAAB, *When Women Become Priests*, pp. 221-223.

¹⁵ HEINZELMANN, “Zur kirchlichen Stellung der Frau”, en *Wir schweigen...*, pp. 7-19. Véase GIBELLINI, *La teología del XX secolo*, p. 448.

¹⁶ Destaca la pionera obra de DALY, *The Church*; Rosemary Radford Ruether y Elisabeth Schüssler Fiorenza (*ap.* BRAUDE, *Transforming the Faiths*, pp. 73-76 y 142). Véase HENOLD, *Catholic*, pp. 38-49.

¹⁷ Por la época comenzó el consenso académico sobre la existencia de diáconas en las primeras centurias del cristianismo. HENOLD, *Catholic*, p. 110.

¹⁸ Véase GARRY, “The Women’s”, p. 13.

En noviembre de 1975 se llevó a cabo en Detroit el primer encuentro de la Women's Ordination Conference (woc), encuentro del que nació un organismo permanente con el mismo nombre.¹⁹ La reunión contó con más de mil asistentes europeas y estadounidenses.²⁰ Habían escogido 1975 por ser el Año Internacional de la Mujer de la Organización de las Naciones Unidas, un parteaguas en el feminismo global, pero también porque pretendían incidir en un encuentro episcopal celebrado en ese momento.²¹

La curia romana fue veloz en su respuesta a las feministas. A finales de 1976, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una declaración en la que estipulaba que “la Iglesia, por fidelidad al ejemplo de su Señor, no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal”. En un matiz que es significativo de la época en que estaba siendo publicada; la Congregación admitía que esta declaración “posiblemente sea dolorosa”, pero afirmaba que su “valor positivo aparecerá a la larga, dado que podría ayudar a profundizar más la misión respectiva del hombre y de la mujer”.²² La declaración *Inter insigniores* era una respuesta directa a la reunión de woc en 1975 y su intento de presionar a los obispos estadounidenses. Con este documento, Roma pretendía dar por concluida una discusión que de hecho se encontraba en su clímax. De forma paradójica –aunque común en la historia del catolicismo–, este carpetazo tuvo el efecto contrario y el movimiento se transnacionalizó.

¹⁹ Véase MARQUETTE-WOC, serie 1, c. 2, exp. 2; c. 1, exp. 7, Comunicado de prensa, septiembre 1976.

²⁰ MARQUETTE-WOC, serie 3, c. 1, exp. 1, “An open letter from the Ordination Conference Taskforce to each member of the American hierarchy”, 7 de noviembre de 1975.

²¹ Véase DEPAUL-CTA, Subject files “CTA Background”.

²² CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Inter insigniores*.

El celibato clerical y la ordenación de mujeres en Cuernavaca

En general, los católicos reformistas preferían solucionar la escasez de sacerdotes con la abolición del celibato obligatorio antes que con la ordenación de mujeres. El caso de Cuernavaca es representativo de estos debates.

Méndez Arceo fue uno de los padres conciliares más críticos con el celibato obligatorio. En los reportes que escribía a su diócesis, el obispo de Cuernavaca se mostraba desilusionado porque “ni siquiera se ha considerado el caso de dar el presbiterado a hombres casados, como se hace en la Iglesia Oriental aun entre católicos”.²³

El obispo, sin embargo, se oponía explícitamente a la ordenación de mujeres. Incluso después de su autodeclarada conversión al feminismo en 1975, Méndez Arceo sostenía que ordenar mujeres llevaría “no [a] una iglesia feminista, sino más bien femenina”, pues “dominaría[n] en la proporción”, algo que le daba “miedo”.²⁴ Fuera de contexto, esta afirmación podría hacer pensar que el obispo temía que la mayoría de las mujeres interesadas en ordenarse perpetuaran el estereotipo de lo femenino. Sin embargo, considerando la noción esencialista que Méndez Arceo tenía sobre la femineidad –“sus riquezas de sensibilidad”, sostenía en esa misma entrevista–, su “miedo” era más llano: temía que los hombres perdieran el control estamental del clero.

Iván Illich se oponía por razones más complejas que el obispo de Cuernavaca. Sus argumentos fueron retomados y profundizados por Hollants y su grupo. En términos generales, Illich estaba a favor de cualquier reforma que acabara con el estamento clerical. Por ello se oponía a que sacerdotes se casaran, pero no

²³ Carta de Méndez Arceo a Heladio Camacho, 27 de octubre de 1963. LÓPEZ, Cuernavaca, I, p. 120.

²⁴ Ap. VIDELA, Sergio Méndez, p. 109.

a que casados se ordenaran.²⁵ Su crítica estaba sistematizada en “The Vanishing Clergyman”, uno de los polémicos artículos que habían agudizado la persecución de los heterodoxos de Cuernavaca –incluida Hollants– por parte de la curia romana. Illich pensaba que el futuro del ministerio eclesial serían personas con familia cuyo liderazgo comunitario fuera feaciente y que desempeñaran ministerios en su tiempo libre. Como proponía para la escuela, la medicina y otras instituciones claves de la modernidad occidental, Illich impulsaba la desprofesionalización del clero católico.²⁶ Esas propuestas llevaron incluso al obispo de Cuernavaca, su protector y amigo, a describir dicho artículo como un “grave error”.²⁷ Para Illich cualquier ordenación clerical en el esquema actual, incluida la de mujeres, no eran más que “pusiláñimes intentos de rejuvenecer una estructura moribunda”.²⁸

El CIDHAL y las primeras publicaciones sobre la ordenación de mujeres

En México, desde su REFUNDACIÓN en 1969, el CIDHAL tradujo artículos teológicos a favor de la ordenación de mujeres. El texto de Mary Daly, “El antifeminismo de la Iglesia”, parte de la icónica antología feminista *Sisterhood is Powerful* (1970), fue publicado de forma simultánea en español en Cuernavaca.²⁹ Daly mostraba ahí que la exclusión de las mujeres del sacerdocio era el símbolo de “la profunda distorsión existente en todos los niveles de las relaciones entre el hombre y la mujer en el seno de

²⁵ Ap. SUÁREZ, *Cuernavaca ante el Vaticano*, p. 155.

²⁶ Véase ILLICH, “The Vanishing”, p. 70. También CIDOC-COLMEX, *CIF Reports*, 4: 12 (1967), pp. 30 y ss.

²⁷ Carta de Méndez a Arceo, *El Correo del Sur* (16 jul. 1967), ap. LÓPEZ, *Cuernavaca*, I, p. 10.

²⁸ ILLICH, “The Vanishing”, p. 78. Traducción mía.

²⁹ MORGAN, *Sisterhood*, pp. 124 y ss.

la Iglesia".³⁰ Además de los textos de teólogas estadounidenses, el CIDHAL publicó artículos de René van Eyden, teólogo holandés y cercano amigo de Hollants, quien defendía la ordenación con argumentos teológicos ecuménicos.³¹ El CIDHAL también reprodujo las críticas de Van Eyden al Comité de Estudios sobre la Función de la Mujer en la Sociedad y en la Iglesia, instancia que la curia romana fundó en el verano de 1973 en una improvisada respuesta a la creciente discusión feminista. El Comité fue muy impopular por rechazar desde el inicio la ordenación de mujeres y proponer en su lugar ministerios no ordenados.³²

EL PROYECTO DE MUJERES PARA EL DIÁLOGO

La delegación mexicana en Baltimore

Después de su primera conferencia en Detroit en 1975, la woc se propuso organizar un segundo encuentro internacional, esta vez con la participación de representantes del Tercer Mundo. La intención era coordinar un esfuerzo global que cabildeara con las conferencias episcopales locales y presionara a la curia romana.

Un personaje fue clave en la internacionalización del movimiento. Se trata de Ada María Isasi-Díaz (1943-2012), parte de la primera comisión central de la woc. Isasi-Díaz era originaria de Cuba y junto con su familia había migrado a Estados Unidos cuando tenía 17 años, huyendo de la Revolución. Ahí ingresó a la Orden de Santa Úrsula y, mientras hacía el postulantado, fue enviada a Lima para coadyuvar en la adecuación conciliar de las ursulinas peruanas. Al final, las ursulinas no aceptaron que profesara votos y esto la dejó en una situación vulnerable puesto

³⁰ ACIDHAL, *Boletín Documental...*, 1: 2 (1970 [1971]), p. 39.

³¹ “¿Sacerdotisas [sic] en la Iglesia católica?”, ACIDHAL, *Boletín documental*, 2: 2 (1972), p. 9.

³² Véase ACIDHAL, *Boletín Documental*, 3: 4 (1973), pp. 42-43; 4: 1 (1974), p. 53.

que no era aún ciudadana estadounidense y tampoco podía regresar a Cuba.³³ Después de una estancia en España, regresó a Estados Unidos, donde asistió a la primera conferencia de la woc en 1975 en Detroit y, según recordaría después, reconoció su vocación al presbiteriado católico.³⁴

Isasi-Díaz tenía como cometido principal formar capítulos locales de la woc y expandir su membresía.³⁵ Visto el interés de la woc por ampliarse hacia el Tercer Mundo, la región más propicia ante los ojos de las activistas estadounidenses era Latinoamérica, pues la teología de la liberación se encontraba en su apogeo. Católicas hispanas como Isasi-Díaz constituyan el puente cultural ideal para expandir el movimiento de ordenación de mujeres hacia América Latina.

El primer contacto entre la woc y México fue por medio de una carta de Betsie Hollants a Isasi-Díaz en septiembre de 1976. Como solía hacer con las agrupaciones católicas críticas de todo el mundo, Hollants escribía para promocionar las actividades y publicaciones del CIDHAL y para intercambiar materiales y recursos. En especial, le ofrecía folletos en español para que se repartieran entre la comunidad hispana estadounidense en el siguiente encuentro de la woc.³⁶ Dos años después, y probablemente después de más cartas intercambiadas, Hollants e Isasi-Díaz se conocieron en persona en el verano de 1978 en Nueva York. En un reporte a las oficinas centrales de la woc, Isasi-Díaz describió a Hollants como “una mujer que combina un sentido de justicia y compromiso con alegría, humor y una

³³ HENOLD, *Catholic*, pp. 174 y ss.; VITELLO, “Ada María Isasi-Díaz”.

³⁴ BRAUDE, *Transforming*, p. 85.

³⁵ GARRY, “The Women’s”, p. 108. Para Muschal-Reinhardt, coordinadora general de la woc, “el corazón hispano [de Isasi-Díaz] la hace la mejor persona para hacer desarrollo regional [de la woc] en América Latina”. Carta de Rosalie Muschal-Reinhardt a Marjorie Tuite, 13 de agosto de 1979, MARQUETTE-WOC, serie 1, c. 1, carp. 2. Traducción mía.

³⁶ COLUMBIA-ISASI, Carta de Betsie Hollants, 23 de septiembre de 1976, serie 1, c. 2, exp. 4.

inquebrantable perseverancia”.³⁷ En ese primer encuentro, Hollants invitó a la activista cubanoestadounidense al proyecto que llamaba “The Feminine Presence at Puebla”. Con una estrategia similar a la que desarrollaba como representante de los grupos de Illich en los años sesenta, Hollants se propuso incidir en la reunión que tendría el episcopado latinoamericano en la ciudad de Puebla, cabildeando las causas del feminismo católico y usando los reflectores de los medios de comunicación seculares para visibilizar su lucha entre otras agrupaciones feministas.

Hollants la propuso a Isasi-Díaz que “The Feminine Presence at Puebla” fuera el germen de un “woc latinoamericano” con sede en Cuernavaca. Con este proyecto, Betsie Hollants buscaba sumar fuerzas con las teólogas estadounidenses para “convertir al feminismo” a los teólogos de la liberación latinoamericanos; Isasi-Díaz, por su parte, buscaba inculutar en Latinoamérica el movimiento de ordenación.³⁸

Después del seminario de Nueva York en el que se conocieron, Hollants le escribió a Isasi-Díaz dándole más detalles de su plan en la capital poblana. De hecho, le pidió su cooperación para que la woc enviara una delegación y para que, por medio de sus contactos con las religiosas ursulinas, gestionara hospedaje para todas las activistas que pensaban congregarse en Puebla.³⁹

Es probable que por las mismas fechas Hollants haya establecido contacto con Rosemary Radford Ruether, quien participaba en muchas de las organizaciones feministas católicas y había mostrado un temprano interés en lo que acontecía en Cuernavaca. El CIDHAL había publicado la traducción de uno de

³⁷ COLUMBIA-ISASI, Carta de Ada María Isasi-Díaz a woc Core Commission, 25 de agosto de 1978, p. 1. Traducción mía.

³⁸ MARQUETTE-WOC, serie 1, c. 1, carp. 2. Memo de Ada María Isasi-Díaz a la Comisión Central de la woc, 5 de enero de 1979. Traducción mía del inglés.

³⁹ COLUMBIA-ISASI, Carta de Hollants a “Ida Izaza-Díaz” [sic], 29 de julio de 1978, serie 1, c. 2, carp. 12; Carta de Isasi-Díaz a la Comisión Central de la woc, 25 de agosto de 1978, serie 1, c. 2, carp. 12.

sus artículos en 1971 sobre la probable extinción de las congregaciones y el surgimiento de nuevas formas comunitarias de vivir el cristianismo.⁴⁰ Con estos dos contactos, y visto el interés de la woc por expandirse hacia el Tercer Mundo, Hollants fue invitada a participar en la segunda conferencia, planeada para 1978.

En palabras de Mary E. Hunt, entonces una joven teóloga estudiante de Berkeley que participaba en la woc, Hollants era “la persona clave para internacionalizar la conversación de la ordenación” de mujeres.⁴¹ En general, las activistas estadounidenses estaban conscientes de que la ordenación de mujeres era una agenda que, por diversas razones, sólo había cobrado fuerza en Estados Unidos y que en otras latitudes, incluida Europa y sobre todo Latinoamérica, parecía más bien secundaria.⁴² Quienes se preciaban de tener un contacto más directo con América Latina sugerían a las participantes de la woc que “no mezclaran la teología de la liberación con el asunto” de la ordenación, pues “la teología de la liberación no siempre conecta con las causas de las mujeres y podía diluir el tema de la ordenación”. La dominica Marjorie Tuite, que conocía bien la región por sus vínculos con el sandinismo, advertía que la teología de la liberación era ante todo “política” y que “los conceptos norteamericanos podían diferir de los de otros países”.⁴³ Era una manera elíptica de advertirles a sus compañeras que las católicas latinoamericanas no estaban interesadas en una agenda feminista centrada en las mujeres como individuos.

En los reportes que Isasi-Díaz elaboró en años posteriores, después de su viaje a México, profundizó en las diferencias que percibía entre los movimientos feministas católicos de Estados

⁴⁰ Véase ACIDHAL, *Boletín Documental...*, 2: 1 (1971).

⁴¹ Entrevista con Mary E. Hunt, Ciudad de México, 11 de octubre de 2016.

⁴² MARQUETTE-WOC, serie 1, c. 1, carp. 9. Rosalie Muschal-Reinhardt a la Comisión Central de la woc, mayo de 1978, p. 10.

⁴³ MARQUETTE-WOC, serie 1, c. 1, carp. 9. Rosalie Muschal-Reinhardt a la Comisión Central de la woc, mayo de 1978, p. 10. Traducción mía del inglés.

Unidos y de América Latina. Para Isasi-Díaz, las estadounidenses “vamos adelante en comparación al resto del mundo no sólo en lo que respecta a organización, sino en desarrollo de ideas de vanguardia”. Esta visión triunfalista la llevaba a proponer a la junta directiva de la woc que se buscara persuadir a las latinoamericanas de la importancia de las “estructuras sexistas que sostienen al capitalismo”, pues era ya para entonces evidente que, influidas por la teología de la liberación, estaban más interesadas en combatir el capitalismo que el sexism. Además, Isasi-Díaz reconocía que una de las razones por las que el “sacerdocio no es atractivo” para las latinoamericanas era porque “la Iglesia en general ha sido muy distante de las luchas del pueblo”. La Iglesia era ahí sinónimo de la institución jerárquica y no era compatible con la “renovación del ministerio sacerdotal” que ellas buscaban. Como primera estrategia de aproximación, Isasi-Díaz propuso establecer un puente de colaboración permanente con Hollants y, a través de ella, hacerse de una red de “obispos amigables” en la región a quienes se les pudiera persuadir de la importancia de la causa.⁴⁴

Ante algunos rumores que sostenían que la conferencia del CELAM en Puebla sería adelantada unos meses, Hollants sugirió que la woc invitara en su lugar a Yolanda Lallande como representante de la delegación mexicana. Betsie la describió como una “teóloga que ha terminado sus sólidos estudios recién y quien está haciendo un trabajo ministerial muy innovador”, participando en una Comunidad Eclesial de Base de Cuernavaca y además oficiando de ministra para una comunidad de leprosos. Hollants aclaraba que en el caso de que ella misma pudiera asistir, quería llevar de todas formas a Lallande, pues ambas tenían

⁴⁴ COLUMBIA-ISASI. Reporte de Ada María Isasi-Díaz a la Comisión Central de la woc, mayo de 1979, serie 1, c. 2, carp. 1. Traducción mía del inglés.

“muchos proyectos en común” y podrían impulsar la woc de América Latina.⁴⁵

Tanto Lallande como Hollants viajaron a Baltimore para asistir a la segunda Conferencia para la Ordenación de Mujeres a finales de 1978. En el encuentro internacional, Gertrud Heinzelmann recibió un homenaje presencial a catorce años de la publicación de su manifiesto.⁴⁶

La ponencia que ofreció Hollants en el plenario cuestionaba tanto la pertinencia como la eficacia de la ordenación de mujeres en América Latina. Se pronunciaba a favor de la ordenación de mujeres, pero la condicionaba a una reforma que desclericalizara la Iglesia y quitara el papel mágico del sacerdocio. Advertía además que, tal y como estaba estructurada la Iglesia, las sacerdotas no eran la solución de fondo. Según sostenía Hollants, la causa sólo era relevante en un sector muy minoritario de las católicas mexicanas: las mujeres letradas urbanas, no pocas de ellas consagradas, y que estaban al tanto de los debates internacionales teológicos. Sin embargo, el liderazgo realmente transformador de las mujeres en la Iglesia mexicana no estaba sucediendo ahí, argumentaba, sino en las Comunidades Eclesiales de Base y en las zonas rurales y marginadas, espacios en los que las consagradas y laicas ocupaban *de facto* un ministerio de servicio completo en el que lo único que les faltaba era la consagración del pan y el vino.⁴⁷

Hollants combinaba el agradecimiento a las católicas norteamericanas por el apoyo al CIDHAL con críticas muy severas a

⁴⁵ COLUMBIA-ISASI, serie 1, c. 2, carp. 12, Carta de Hollants a Isasi-Díaz, 8 de octubre de 1978.

⁴⁶ Las memorias del encuentro no registran ni la presencia ni la participación de Heinzelmann, pero las audiorecensiones sí. Véase WLA-QUINN, serie 4, c. 11, carp. 8-11, cassetes de audio; MARQUETTE-WOC, serie 8, c. 1, carp. 9: la woc, *New Woman, New Church*.

⁴⁷ MARQUETTE-WOC, serie 8, c. 1, carp. 9: *New Woman, New Church*, p. 64.

su actitud respecto a América Latina. Muy en la línea del viejo CIF, Hollants cuestionaba la política misionera norteamericana en América Latina que perpetuaba el colonialismo, así como la tendencia de sus compañeras estadounidenses a creer que los problemas de la región eran los mismos que los de las comunidades hispanas y chicanas de Estados Unidos.⁴⁸

Los periódicos católicos que cubrieron el encuentro destacaron la participación crítica de Hollants y Lallande. En las entrevistas publicadas, Hollants ratificó lo dicho en su charla y sólo hizo más énfasis en que estaba a favor de la ordenación de las mujeres.⁴⁹ Es gracias a estas entrevistas que podemos conocer la postura de Lallande, pues sus participaciones no fueron incluidas en las memorias del encuentro.⁵⁰ En dos entrevistas publicadas en Estados Unidos, Lallande sostuvo un discurso aún más crítico que Hollants con el movimiento estadounidense. Presentándose como una “teóloga actualizada” que llevaba a cabo ministerios “osados” en comunidades que ningún sacerdote atendía, Lallande denunciaba el discurso de ordenación como propio de una élite estadounidense que “no tenía cosas más serias de las que ocuparse”.⁵¹ Aclaraba que ella estaba con-

⁴⁸ MARQUETTE-WOC, serie 8, c. 1, carp. 9: *New Woman, New Church*, p. 63.

⁴⁹ Mary Bader Papa, reportera del *National Catholic Reporter*, describe que Hollants fue discreta y reservada a lo largo del Congreso: “[she] watched quietly the sometimes militant proceedings”. MARQUETTE-WOC, serie 3, c. 2, carp. 1, Bader Papa, Mary, “Lallande: ‘First, serve oppressed’; Hollants: ‘No women mentioned’”, *National Catholic Reporter* (22 dic. 1978).

⁵⁰ Hollants y Lallande tenían un intercambio epistolar y diversas colaboraciones. ACIDHAL, caja sin número, Carta de Yolanda Lallande a Elisabeth Hollants, c. septiembre de 1978.

⁵¹ En las dos entrevistas, Lallande repitió la misma historia de estas dos comunidades. Se trataba, en primer lugar, de una comunidad –presumiblemente en Cuernavaca– que ningún sacerdote quería atender. Ella lideraba una ceremonia litúrgica semanal donde se leía el Evangelio, se predicaba y hasta se comulgaba con hostias consagradas que algún sacerdote le daba –violando las reglas– o que ella robaba de la catedral. Que la clandestinidad de la comunidad y sus

vencida de que la exclusión de las mujeres del sacerdocio era una “herejía” cometida por la jerarquía, pero decía que, en lo personal, ella se sentía más libre como laica porque podía llegar adonde la “Iglesia ordenada” no llegaba.⁵²

Al inicio de su intervención en la woc 1978, Hollants ejemplificaba la exclusión de que era objeto la mujer en la Iglesia latinoamericana con el caso de los preparativos para la reunión del CELAM en Puebla en 1979. En ese foro replicó lo que el CIDHAL estaba denunciando en sus propias publicaciones y en colaboraciones en periódicos morelenses, como *El Correo del Sur*.⁵³ El documento preparatorio de la asamblea del CELAM no mencionaba ni siquiera vagamente a las mujeres. Esas denuncias le permitieron conseguir visibilidad internacional para el proyecto que estaba organizando.⁵⁴

Como en el caso de la tribuna de la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer que se celebró en la ciudad

acciones estaban exageradas, lo muestra el hecho de que en la segunda entrevista reconoce que contaba con el apoyo del obispo –Méndez Arceo–, quien a veces asistía a las ceremonias organizadas por ella. La segunda comunidad era un leprosario en el que impartía, en ausencia de sacerdotes y de acuerdo a todos los cánones, todos los sacramentos y sólo se absténía de consagrar las especies. Véase ACIDHAL, caja sin número, Texto mecanografiado “Why insist on ordination of women, now?”, *The Catholic Connection*.

⁵² MARQUETTE-WOC, serie 3, c. 2, carp. 1. Traducción mía del inglés.

⁵³ Véase ACIDHAL, c. 5, “A nosotras las mujeres, ¿qué nos importa el CELAM?”, borrador de colaboración para *El Correo del Sur* (2 jul. 1978); “El feminismo, las mujeres y el futuro de la Iglesia”, borrador de colaboración para *El Correo del Sur*, julio 1978.

⁵⁴ En las audiografías del evento de la woc 1978 que se conservan en el Gannon Center de Loyola University Chicago (WLA-QUINN, serie 4, c. 11, carp. 8-11), se escucha que en el momento de preguntas y respuestas del panel en el que participó Hollants (y que no fue publicado en las memorias), una mujer pide el micrófono y solicita que todas las presentes secunden la denuncia de Hollants y escriban una carta dirigida a los obispos latinoamericanos que se reunirían en Puebla.

de México en 1975,⁵⁵ los debates del encuentro de Baltimore estuvieron polarizados y su representación mediática ignora los muchos matices de la discusión. Es del todo impreciso pensar que la discusión estaba dividida entre latinoamericanas que consideraban secundaria la ordenación y estadounidenses que querían ser sacerdotas sin más. Desde la década anterior las teólogas estadounidenses se pronunciaban por ordenar a mujeres y, al mismo tiempo, renovar el ministerio sacerdotal. La mayoría de sus participaciones en el encuentro, según consignan las memorias y audiorecargas, iban en esa línea.⁵⁶ Las latinoamericanas, por otro lado, a pesar de sus muchas críticas, se pronunciaron siempre a favor de la ordenación de mujeres.

Estas tensiones ideológicas, propias del mundo polarizado de la Guerra Fría, no eran las únicas que atravesaban al movimiento. De hecho, los conflictos relacionados con el racismo en el contexto estadounidense eran aún más fuertes. Isasi-Díaz podía ser percibida por las latinoamericanas como una yanqui que estaba poco sensibilizada con las realidades de la región, pero ella misma padecía el racismo de sus compañeras blancas estadounidenses. Según recordaría años después, en la medida en que insistía en esas peculiaridades “como latina [...] más me vuelvo invisible para el movimiento”⁵⁷.

Los conflictos se agravaron cuando el movimiento de ordenación se coaligó con otros grupos feministas católicos para crear una organización paraguas conocida como Coalición de Mujeres de la Iglesia (Women of the Church Coalition, 1977), y después como Convergencia de Mujeres en la Iglesia

⁵⁵ Un caso estudiado en detalle por FUENTES, “Entre reivindicaciones sexuales”, y OLCOTT, *International Women’s Year*.

⁵⁶ GARRY, “The Women’s”, p. 93.

⁵⁷ Ap. BRAUDE, *Transforming*, p. 93. Traducción mía. COLUMBIA-ISASI, serie 1, c. 2, exp. 2, Carta de Isasi-Díaz a *ad hoc group* de woc, 3 de noviembre de 1976.

(Women-Church Convergence).⁵⁸ La federación de distintos grupos implicaba que las participantes asumían la agenda de todas las involucradas. Conforme los derechos sexuales y reproductivos se volvieron más importantes, las tensiones se incrementaron y algunos grupos rompieron con el movimiento de ordenación. En palabras de Mary E. Hunt, refiriéndose a la salida de un grupo de católicas negras por la ampliación de la agenda, “es una historia triste: [tener que] perder mujeres negras, para añadir mujeres lesbianas; perder algunos grupos de monjas, para unirse con Católicas por el Derecho a Decidir, pero es así”.⁵⁹

El encuentro de Puebla

Los encuentros latinoamericanos con la participación de activistas estadounidenses son fundamentales tanto en la historia del feminismo como en la de la teología de la liberación. Se trata de hechos en los que se materializan y consolidan los intercambios y las redes, reuniones en las que se crean nodos que articulan lo que de otra forma se presentaría como un discurso fragmentado y como movimientos locales inconexos.⁶⁰ La teología de la liberación sería incomprendible sin espacios de transnacionalización incluso fuera de América Latina⁶¹ y los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe (EFLAC) son los hitos fundamentales que articularon el feminismo en la región.⁶²

El clima político había cambiado radicalmente entre los encuentros del CELAM en Medellín (1968) y Puebla (1979). Con

⁵⁸ WLA-QUINN, Quinn, *Chicago Catholic*, pp. 107 y ss.

⁵⁹ Entrevista con Mary E. Hunt, Ciudad de México, 11 de octubre de 2016.

⁶⁰ ÁLVAREZ, “Feminismos latinoamericanos”, p. 2.

⁶¹ CORTEN, “El establecimiento”, p. 294; CHAOUCH, “Religión y modernidad”, p. 401.

⁶² STERNBACH, NAVARRO-ARANGUREN, CHUCHRYK y ÁLVAREZ, “Feminisms”, pp. 394-403.

varios golpes de Estado de por medio, el catolicismo crítico fue percibido como una más de las muchas amenazas comunistas. Después de la conferencia de Medellín, los obispos opuestos a la corriente liberacionista se agruparon y promovieron la necesidad de “corregir los errores y volver a las cosas a su lugar”.⁶³ Los resultados de Puebla son contradictorios pues, por un lado, se explicitó la fórmula liberacionista de “opción por los pobres”,⁶⁴ pero, por otro, se evidenciaron las tensiones dentro de la jerarquía episcopal.⁶⁵

Con la visita de Juan Pablo II, un novísimo pontífice que había clausurado la *Ostpolitik* vaticana, los obispos latinoamericanos se reunieron en Puebla a principios de 1979. El Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos), un órgano fundado por José Álvarez Icaza y Luz María Longoria, que había roto con el episcopado mexicano, coordinó una serie de “contraconferencias” en las que intelectuales católicos reformistas comentaban ante los medios lo sucedido en el día a día de la Conferencia episcopal.⁶⁶

Hollants se propuso celebrar un encuentro feminista paralelo al encuentro del CELAM. La primera fase fue un coloquio en Cuernavaca al que asistieron una treintena de estadounidenses y latinoamericanas, incluidas Ruether, Isasi-Díaz, Lallande y religiosas del círculo del CIDHAL. La segunda parte del proyecto consistió en conferencias en Puebla, la mayoría en el contrafórum del Cencos.⁶⁷ Por la mañana, se impartían charlas en español sobre la situación de las mujeres en las Iglesias cristianas y, por la

⁶³ DUSSEL, *De Medellín*, p. 469.

⁶⁴ OLIVEROS, “Historia, metodología y especificidad de la teología de la liberación”, p. 42.

⁶⁵ LEGORRETA, *Cambio e identidad*, pp. 1999 y ss.

⁶⁶ BLANCARTE, *Historia de la Iglesia*, p. 213; y DUSSEL, *Los últimos 50 años*, p. 56.

⁶⁷ Entrevista con Luz María Longoria y María Teresa Álvarez Icaza Longoria, Ciudad de México, 10 de octubre de 2016. Véase ISASI-DÍAZ, “Silent Women”, p. 298; RUETHER, “Consciousness-Raising at Puebla”, p. 178.

tarde, conferencias en inglés sobre teología feminista. Las conferencias vespertinas corrían a cargo de Ruether y formaban parte, de hecho, de un curso universitario sobre cristianismo, marxismo y feminismo.⁶⁸ Por esta razón, el número de participantes estadounidenses rebasaba por mucho el de las latinoamericanas.

Hollants pretendía que se generaran documentos sintéticos del seminario de Cuernavaca y las conferencias de Puebla con la intención de que los obispos “aliados” –notablemente Méndez Arceo y Hélder Câmara, arzobispo de Olinda y Recife– los usaran como insumos en sus participaciones en la conferencia episcopal. En otras palabras, Hollants y sus compañeras pretendían hacer las veces de los *periti* teológicos que tuvo el Concilio Vaticano II, con la esperanza de que los documentos finales incorporaran algunas de sus demandas.

De forma paralela, Hollants se propuso aprovechar la atención mediática del encuentro episcopal latinoamericano para visibilizar el feminismo católico, especialmente entre las feministas liberales y de izquierda. No obstante, los periódicos internacionales y nacionales no repararon mucho en su esfuerzo. Al parecer sólo se publicó una nota estridente por la que tuvieron que emitir un comunicado de prensa aclarando su vocación y propósito. En ese mismo boletín, reclamaron “el reconocimiento de las mujeres a su derecho a participar en el liderazgo de la Iglesia en todos los niveles”.⁶⁹

En el encuentro en Puebla se revivieron tensiones entre Tercer y Primer Mundo que resultaban similares a las de Baltimore. Como sostuvo una de las asistentes, McDonough Fitzpatrick, coordinadora general de la woc, aunque “las norteamericanas

⁶⁸ El curso era parte del programa del Seminario Teológico Evangélico de Garrett (Chicago) y la asistencia a Puebla era una especie de práctica de campo optativa. COLUMBIA-RUETHER, serie 3, c. 1, exp. 5, “Liberation Theology and Latin American-US relations”; serie 5, c. 1, exp. 4.

⁶⁹ COLUMBIA-ISASI, serie 2, c. 1, exp. 5, *Women in Dialogue*, p. 128. Traducción mía del inglés.

[sic por estadounidenses] éramos más de las que esperaban [las latinoamericanas], no estábamos ahí para imponer nuestra visión como católicas norteamericanas. Habíamos llegado en solidaridad a escuchar y aprender y a unirnos en diálogo”.⁷⁰ Yolanda Lallande repitió los argumentos que había expuesto en Baltimore un año antes: el verdadero problema no era que las mujeres fueran excluidas del sacerdocio, sino “el sistema clerical de organización piramidal, patriarcal, elitista y burocrático” que condicionaba al ministerio.⁷¹ Isasi-Díaz, que se concebía a sí misma como el puente de comunicación entre los dos mundos, recalcó una y otra vez que ellas abogaban por un “ministerio sacerdotal renovado [...] No pretendemos entrar en la presente casta [...] Algunas querrán ser ordenadas inmediatamente con la idea de hacer los cambios desde dentro de la estructura. Otras más no lo querrán hasta que haya claros indicios y señales por parte de la Iglesia de que el sacerdocio será renovado”.⁷²

Al terminar su intervención, Isasi-Díaz concluyó diciendo que este encuentro debía ser “la base para un diálogo fructífero”.⁷³ La palabra *diálogo* se volvió clave para definir al grupo que Hollants había nombrado tentativamente como “The Femenine Presence at Puebla”: diálogo con la jerarquía en la que pretendían incidir, diálogo con los teólogos críticos pero ajenos a la “liberación de la mujer” y diálogo entre el Primer y Tercer Mundo. Contextualmente, se entiende el énfasis en este

⁷⁰ COLUMBIA-ISASI, serie 2, c. 1, exp. 5, *Women in Dialogue*, p. II. Traducción mía del inglés.

⁷¹ COLUMBIA-ISASI, serie 2, c. 1, exp. 5, *Women in Dialogue*, p. 45. Traducción mía del inglés.

⁷² COLUMBIA-ISASI, serie 2, c. 1, exp. 5, *Women in Dialogue*, p. 119. Traducción mía del inglés. El enfrentamiento discursivo entre una postura que apostaba por cambiarlo todo de raíz y una posición más reformista no era exclusivo del movimiento de ordenación. El movimiento de liberación de las mujeres también se dividía en un campo revolucionario y un campo reformista.

⁷³ COLUMBIA-ISASI, serie 2, c. 1, exp. 5, *Women in Dialogue*, p. 119. Traducción mía del inglés.

concepto por la pedagogía freiriana y la dialéctica liberacionista.⁷⁴ Esta peculiar dinámica llevó a que el grupo se autodenominara Mujeres para el Diálogo / Women in Dialogue, un nombre bilingüe que ostentaba su composición transnacional.

De Women in Dialogue a Mujeres para el Diálogo

El resultado del encuentro en Puebla fue mixto. Por un lado, respecto al objetivo inicial –incidir en los documentos pastorales emanados de la reunión episcopal–, el éxito fue más bien modesto, si bien no deja de ser significativo considerando que el movimiento de las mujeres estaba lejos de ser prioritario para obispos y teólogos del Consejo Episcopal Latinoamericano. A pesar de que los documentos finales de Puebla son bien conocidos por historiadores del catolicismo latinoamericano, no se ha reparado en las novedades y referencias al feminismo en ellos.

El documento final del Consejo sostuvo que “las aspiraciones de liberación en nuestros pueblos incorporan la promoción humana de la mujer como auténtico ‘signo de los tiempos’ que se fortalece” y que la Iglesia debe apoyar.⁷⁵ Entre las explotaciones denunciadas, los obispos enfatizaron la pornografía, la prostitución y la opresión laboral de las mujeres, especialmente la situación de las trabajadoras del hogar. En esas denuncias se mantenía el discurso tradicional católico que consideraba a las mujeres como víctimas de la modernidad industrial. Como aspecto novedoso, los obispos denunciaron los “atavismos culturales” que excluían a las mujeres latinoamericanas de la participación política y social. Introdujeron también una tenue

⁷⁴ La dialogicidad es central en la pedagogía de Paulo Freire, para quien el “diálogo es [...] el encuentro que solidariza la reflexión y la acción de sus sujetos encauzados hacia el mundo que debe ser transformado y humanizado”. FREIRE, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 101.

⁷⁵ CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, “Mensaje a los pueblos de América Latina”, § 847.

autocrítica cuando sostuvieron que la propia Iglesia ha dado “insuficiente valorización de la mujer y una escasa participación suya a nivel de las iniciativas pastorales”.⁷⁶ Los límites de la promoción a la que se referían los obispos quedaron explicitados cuando manifestaron que la mujer debía participar con “sus aptitudes propias”, desde “ministerios no ordenados” y subrayando su “papel fundamental [...] como madre, defensora de la vida y educadora del hogar”.⁷⁷

El segundo fruto más inmediato de Mujeres para el Diálogo fueron las publicaciones. Poco antes de la reunión en Puebla, el CIDHAL había publicado en Cuernavaca la carpeta *Mujeres & obispos*.⁷⁸ En ella se recopilaban materiales que probablemente fueron repartidos entre las asistentes al encuentro de Puebla, incluida una entrevista a Ruether sobre las relaciones entre socialismo y feminismo. En E.U. se tradujeron las ponencias en español y se publicaron junto con los textos del CIDHAL, un esfuerzo pionero que colocó las reflexiones de América Latina en las redes del feminismo estadounidense.⁷⁹ Ruether e Isasi-Díaz publicaron sendas crónicas de su experiencia en revistas especializadas.⁸⁰ Itziar Lozano, exreligiosa de origen español que se había incorporado al CIDHAL unos años antes, publicó “La presencia de las no invitadas” en la revista feminista mexicana *Fem*.⁸¹ En ese texto, Lozano recuperaba las intervenciones de las latinoamericanas, incluida la discusión sobre el “bloqueo a su [de la mujer] liderato en el culto oficial”.⁸² Lozano encabezaría el

⁷⁶ CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, “Mensaje a los pueblos de América Latina”, § 839.

⁷⁷ CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, “Mensaje a los pueblos de América Latina”, §§ 845-846.

⁷⁸ ACIDHAL, carp. *Mujeres & obispos* [c. 1978].

⁷⁹ COLUMBIA-ISASI, serie 2, c. 1, exp. 5, *Women in Dialogue*.

⁸⁰ RUETHER, “Consciousness-Raising at Puebla”; ISASI-DÍAZ, “Silent Women”.

⁸¹ *Fem*, 2: 8 (1978), pp. 44 y ss.

⁸² *Fem*, 2: 8 (1978), p. 45.

CIDHAL durante los años ochenta y noventa, momento en el que Hollants se apartó de la asociación para concentrarse en el activismo por los derechos de las viejas y los viejos, una palabra que reivindicó y resignificó para los adultos mayores.

A su regreso a Estados Unidos, Isasi-Díaz escribió en una carta que “Puebla fue una maravillosa experiencia [...] y espero poder analizar todo para realmente aprender y compartir”.⁸³ El intercambio de materiales y recursos entre las activistas estadounidenses y las de Cuernavaca se aceleró a partir de entonces. Por medio de Hollants, la woc y las estadounidenses también establecieron contactos en Bélgica, Países Bajos y Latinoamérica.⁸⁴ En la correspondencia de Isasi-Díaz, existe constancia de que mujeres estadounidenses y europeas se mostraban entusiasmadas con el proyecto de Mujeres para el Diálogo y querían más información sobre su futuro, sobre todo la posibilidad de celebrar una segunda reunión e incluir a activistas europeas.⁸⁵

Como grupo ya establecido, el primer proyecto de Mujeres para el Diálogo fue organizar, en coordinación con la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, un encuentro de teología sobre mujeres en las cercanías de la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe. La EATWOT, como es conocida la asociación por sus siglas en inglés, es una red fundada a mediados de los años setenta que contaba con la participación de Enrique Dussel, teólogo y filósofo católico, y Beatriz Melano Couch, teóloga metodista, quizás dos de los colaboradores argentinos más cercanos al CIDHAL.⁸⁶

⁸³ COLUMBIA-ISASI, serie 1, c. 3, exp. 1, Carta de Isasi-Díaz a Rose Colley SL, 8 de marzo de 1979. Traducción mía del inglés.

⁸⁴ COLUMBIA-ISASI, serie 1, c. 2, exp. 2, Cartas a varios, 9 de julio de 1979.

⁸⁵ COLUMBIA-ISASI, serie 1, c. 3, exp. 3, Carta de Kate Cusick Easterday a Isasi-Díaz, 2 de junio de 1980; serie 1, c. 3, exp. 4, Carta de Andrés Mendoza a Isasi-Díaz, 4 de junio de 1980.

⁸⁶ COLUMBIA-EATWOT, c. 1, exp. 1.

Entre las coordinadoras de dicho acto se encontraba Itziar Lozano.⁸⁷ El programa se detalló en conversación con miembros mexicanos de la EATWOT, pero las coordinadoras dijeron que, “respecto a la participación de las mujeres de Estados Unidos, las compañeras piensan que sería bueno que algunas asistieran al seminario, pero no más de dos. Piensan que si vienen más, se podrían hacer las discusiones más lentas y difíciles por las posibles diferencias tanto en planteamientos como en el conocimiento de la realidad de América Latina”.⁸⁸ La molestia que algunas latinoamericanas sintieron ante el tamaño de la delegación estadounidense en el encuentro de Puebla se mantenía viva. Además, algunas habían radicalizado su militancia socialista y consideraban que las estadounidenses estaban imponiendo su agenda con una actitud imperialista. Con estas muchas suspicacias, el proyecto original de Mujeres para el Diálogo, concebido por Hollants como una iniciativa bicultural, quedó suspendido y se convirtió en una red de teólogas latinoamericanas con una limitada comunicación con Estados Unidos.

Mujeres para el Diálogo trabajaba entonces en una oficina en la ciudad de México prestada por el Cencos bajo la coordinación de Itziar Lozano, Leonor Aída Concha, Marie-Noëlle Monteil y María Pilar Aquino.⁸⁹ Según confesaba Hollants a Isasi-Díaz en el verano de 1980, “el viejo ‘Mujeres para el Diálogo’ ya está fuera de mis manos. Ya sabes cómo fueron las cosas en el Tepeyac, en octubre, donde apenas asistí como observadora. Todo lo que siguió me resulta vago. Tengo la impresión de que ‘Mujeres’ se ha apartado de su dirección original”.⁹⁰ Isasi-Díaz se sentía

⁸⁷ COLUMBIA-EATWOT, c. 9, exp. 4, Carta de Itziar Lozano a Sergio Torres, 28 de abril [de 1979].

⁸⁸ COLUMBIA-EATWOT, c. 9, exp. 4, Carta de Itziar Lozano a Sergio Torres, 27 de julio de 1979.

⁸⁹ COLUMBIA-EATWOT, Carta de Itziar Lozano a Sergio Torres, 1979.

⁹⁰ COLUMBIA-ISASI, serie 1, c. 3, exp. 4, carta de Hollants a Isasi-Díaz, 6 de junio de 1980.

también decepcionada, pero buscaba que Hollants usara sus contactos y experiencia para liderar un proyecto similar aún más grande, aprovechando esta vez el Sínodo de los Obispos de todo el mundo que se reuniría en Roma para discutir sobre la familia en 1980.⁹¹ Sin embargo, Hollants enfrentaba problemas de salud: se había fracturado la cadera en esos meses, justo cuando cumplía 75 años. Unos años después, cuando estaba dedicada de lleno al activismo de las personas viejas, recordaba el encuentro de Puebla con la fina ironía que la caracterizaba: “¡Qué éxito tuvimos! El éxito lo consideramos en la medida que ha crecido la convicción de la necesidad de la perseverancia”.⁹²

El segundo encuentro de Mujeres para el Diálogo planeado por Itziar Lozano se llevó a cabo en el Convento de las Hermanas Auxiliadoras, cerca del Tepeyac, en la ciudad de México, en el mes de octubre de 1979.⁹³ Del grupo original, sólo permanecieron Monteil, Leonor Aída Concha y la propia Lozano. Hollants fue a una sesión y se retiró. 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. En las memorias del encuentro, las coordinadoras sosténían que “las dificultades más pronunciadas en el seminario se dieron, sin lugar a dudas, al intentar profundizar en el tema de la sexualidad. No es de extrañar”.⁹⁴ Quizá las dificultades aludidas se referían a la polémica que suscitó que algunas participantes concibieran la sexualidad como un producto cultural, no natural, y por lo tanto relativo, en el que “no existe ninguna norma universal de comportamiento ni condena”.⁹⁵

⁹¹ COLUMBIA-ISASI, serie 1, c. 3, exp. 4, carta de Isasi-Díaz a Hollants, 8 de mayo de 1980.

⁹² *Fem*, 4: 24 (1982), p. 45.

⁹³ COLUMBIA-EATWOT, c. 9, exp. 4, Comunicado de Mujeres para el Diálogo, 20 de agosto de 1979.

⁹⁴ WLA-ISASI, c. 9, carp. 7, *Mujer latinoamericana*, p. v.

⁹⁵ WLA-ISASI, c. 9, carp. 7, *Mujer latinoamericana*, p. 66.

Aunque no es posible señalar a quiénes escandalizaron estas afirmaciones, es probable que se tratara de generaciones mayores que estaban más interesadas en la reivindicación y valoración de los atributos tradicionales de las mujeres que en la relativización de las normas sexuales.

Las asistentes al encuentro se propusieron fundar otra red, esta vez llamada Mujeres para la Construcción de la Iglesia Popular. Según Lozano, el nuevo grupo no “duplicaría Mujeres para el Diálogo, sino que sería una especie de organización-sombilla que aglutinaría a los distintos países de América Latina”.⁹⁶ Sin embargo, dicha red nunca fue creada y el grupo Mujeres para el Diálogo se transformó *de facto* en este grupo. Hoy se mantiene activo en los círculos del catolicismo crítico mexicano y del feminismo indígena y popular gracias a la perseverancia y dedicación de la religiosa chihuahuense Leonor Aída Concha, quien convirtió a la asociación en una protagonista del feminismo popular mexicano.⁹⁷

La correspondencia que siguió entre Hollants e Isasi-Díaz es la continuación del diálogo entre Primer y Tercer Mundo que fue interrumpido abruptamente en el proyecto original. Isasi-Díaz encontraba “opresivas” las reuniones y foros donde sus colegas latinoamericanas apoyaban cualquier movimiento revolucionario independientemente del sexism.⁹⁸ También parece que estaba insatisfecha con el estereotipo del feminismo estadounidense que las latinoamericanas habían promovido. En una carta, reconocía que el feminismo estadounidense había carecido, en los años sesenta y setenta, de un “análisis de clase”, pero afirmaba que desde entonces las cosas habían cambiado.

⁹⁶ COLUMBIA-EATWOT, Carta de Itziar Lozano a Sergio Torres, 1979.

⁹⁷ Véase ESPINOSA, *Cuatro vertientes*, p. 245.

⁹⁸ COLUMBIA-ISASI, serie 1, c. 3, exp. 4, carta de Isasi-Díaz a Hollants, 22 de diciembre de 1980. Traducción mía del inglés.

Muchas de las mujeres que conozco llegan al movimiento de mujeres desde su participación con movimientos de justicia [...] Creo que el Tercer Mundo tiene mucho que aprender de nosotras en los Estados Unidos en temas feministas como el lesbianismo, el derecho de la mujer a decidir sobre su propio cuerpo, arreglos familiares diferentes a padre-madre, etc. [...] Siento y sé que estas cuestiones no están siendo planteadas por las feministas latinoamericanas.⁹⁹

Los pioneros foros de Puebla y el Tepeyac organizados por Mujeres para el Diálogo dieron pie a una serie de encuentros sobre teología feminista en América Latina a lo largo de la década. De manera paralela a la celebración de los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe –actos que, por cierto, también contaron con la participación de activistas católicas, algo invisibilizado en la historiografía del tema– se celebró un primer congreso en Buenos Aires (1985) y un segundo en México, esta vez en Oaxtepec (1986).¹⁰⁰

CONCLUSIONES

En el mes de abril de 2020, el papa Francisco instituyó una comisión para estudiar la posibilidad de ordenar diáconas.¹⁰¹ Esta instancia da seguimiento a otra formada por el mismo pontífice cuatro años atrás para analizar los antecedentes históricos y que fue disuelta en 2018 sin llegar a ninguna conclusión oficial.¹⁰² A pesar de que la presencia de diáconas en los primeros siglos del cristianismo y en ritos orientales católicos está plenamente

⁹⁹ COLUMBIA-ISASI, serie 1, c. 3, exp. 4, carta de Isasi-Díaz a Hollants, 28 de mayo de 1980. Traducción mía del inglés.

¹⁰⁰ Véase TAMEZ, BINGEMER, CAVALCANTI, DEL PRADO, GEBARA, LAPIEDRA, PORCILE, RITCHIE, ROCCHIETTI y VERHOEVEN, *El rostro femenino de la teología*, p. 10; AQUINO, *Aportes*, p. 147.

¹⁰¹ REIS, “Pope institutes new commission”.

¹⁰² McELWEE, “Francis institutes commission”.

documentada,¹⁰³ la curia romana ha postergado una decisión al respecto por temor a que esta medida derive en la ordenación de presbíteras, una puerta cerrada en 1976 por la Congregación para la Doctrina de la Fe y en 1994 por el propio Juan Pablo II.¹⁰⁴

El movimiento para la ordenación de católicas ha perdido el ímpetu que tuvo en los años setenta. Sin embargo, no es descabellado suponer que esto se debe más a la crisis institucional de la Iglesia y el deterioro del prestigio clerical y no tanto al fin de las demandas feministas. De alguna forma, Hollants y su grupo acertaron cuando identificaron que el futuro del liderazgo eclesial, incluido el de las mujeres, no estaba atado al del ministerio ordenado. La causa de la ordenación adquiere visibilidad mediática cada vez que la jerarquía eclesiástica decide ratificar la prohibición. Los grupos se han escindido entre quienes han roto con la institución para ordenar mujeres sin la aprobación de la curia romana y quienes mantienen una oposición leal que combina la denuncia con el cabildeo.¹⁰⁵ Entre estos últimos, el más destacado sigue siendo la Conferencia para la Ordenación de Mujeres, el mismo grupo involucrado en el encuentro de Puebla en 1979. En el caso mexicano, el movimiento se mantiene vivo en denominaciones protestantes en las que no se ha resuelto el asunto a nivel global, como en la Iglesia presbiteriana.¹⁰⁶

La articulación del movimiento para la ordenación de mujeres católicas debe ser comprendida en el contexto de la época. De manera concurrente –y no derivada– a la liberación de la mujer, dentro de la Iglesia se articuló una agenda de reformas a la institución para la equidad de mujeres y varones. La lucha de las feministas católicas por ocupar espacios de autoridad es paralela a las que otras mujeres llevaban a cabo en instituciones

¹⁰³ ZAGANO, *Women in Ministry*.

¹⁰⁴ JUAN PABLO II, *Ordinatio Sacerdotalis*, § 4.

¹⁰⁵ RONAN, “Ethical Challenges”, pp. 159-160.

¹⁰⁶ CONDE, “Mujeres ministras”, pp. 49-50.

tradicionales y jerárquicas.¹⁰⁷ Como demuestran las fechas de publicaciones y encuentros de este artículo, el feminismo católico es simultáneo al feminismo “secular”, por lo que es del todo impreciso pensar que se trata de la importación reciente de un movimiento al contexto católico.

El feminismo católico se nutrió de las muchas discusiones sobre la renovación del ministerio que propició la apertura conciliar, incluyendo las propuestas de terminar con el celibato obligatorio. Como muestra la pionera obra de Heinzelmann, el movimiento de ordenación concebía como sujetos del feminismo a las mujeres como individuos bautizados. Esto explica por qué arraigó en los círculos del feminismo liberal estadounidense, espacios desde donde buscó expandirse a Latinoamérica, por entonces la mítica tierra de los católicos que romantizaban la teología de la liberación.

En ese proceso de expansión fueron clave Betsie Hollants y su grupo de Cuernavaca, pues representaban las interlocutoras ideales para que las activistas estadounidenses pudieran ser parte de las redes católicas de la región. En el contexto polarizado de la Guerra Fría y con el influjo terceromundista de los círculos de Cuernavaca, las tensiones culturales e ideológicas estuvieron presentes en el intercambio y derivaron, de hecho, en la transformación radical del proyecto original. El proyecto bicultural de Mujeres para el Diálogo/Women in Dialogue se convirtió así sólo en Mujeres para el Diálogo, un grupo de latinoamericanas comprometidas con los movimientos populares de la región. Considero que la historia de la planeación y primeros años del proyecto original permite complicar nuestro entendimiento del catolicismo y el feminismo de la región.

¹⁰⁷ Por ejemplo, el ejército. CAMPBELL, “Almost Integrated?”, pp. 293-294.

SIGLAS Y REFERENCIAS

- ACIDHAL Archivo de Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina, Cuernavaca, Morelos, México.
- CIDOC-COLMEX Acervo del Centro Intercultural de Documentación en la Biblioteca Daniel Cosío Villegas, El Colegio de México, Ciudad de México, México.
- COLUMBIA-EATWOT Archivo de la Ecumenical Association of Third World Theologians, The Burke Library, Union Theological Seminary, Columbia University, Nueva York, E.U.
- COLUMBIA-ISASI Archivo de Ada María Isasi-Díaz, The Burke Library, Union Theological Seminary, Columbia University, Nueva York, E.U.
- COLUMBIA-RUETHER Archivo de Rosemary Radford Ruether, The Burke Library, Union Theological Seminary, Columbia University, Nueva York, E.U.
- DEPAUL-CTA Archivo de Call to Action, DePaul University, Chicago, E.U.
- MARQUETTE-WOC Archivo de la Women's Ordination Conference, Marquette University, Milwaukee, E.U.
- SCHLESINGER-MURRAY Archivo de Pauli Murray, The Schlesinger Library, Harvard University, Cambridge, E. U.
- WLA-ISASI Archivo de Ada María Isasi-Díaz, Women and Leadership Archives, Gannon Center, Loyola University Chicago, Chicago, E.U.
- WLA-QUINN Archivo de Donna Quinn OP, Women and Leadership Archives, Gannon Center, Loyola University Chicago, Chicago, E.U.

ÁLVAREZ, Sonia E., “Feminismos latinoamericanos”, en *Estudios Feministas*, 6: 2 (1998), pp. 89-134.

AQUINO, María Pilar (ed.), *Aportes para una teología desde la mujer. Colaboraciones de teólogas latinoamericanas en la Conferencia Intercontinental de mujeres teólogas del Tercer Mundo, celebrada del 1 al 6 de diciembre de 1986, en Oaxtepec (Méjico)*, Madrid, Biblia y Fe, 1988.

ASPE ARMELLA, 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, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2016.

BARTRA, Eli, “Tres décadas de neofeminismo en México”, en BARTRA, FERNÁNDEZ PONCELA, LAU JAIVEN y MASTRETTA, 2002, pp. 43-82.

BARTRA, Eli, Anna María FERNÁNDEZ PONCELA y Ana LAU JAIVEN, prólogo de Ángeles MASTRETTA, *Feminismo en México, ayer y hoy*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

BASTIEN, Jean-Pierre (ed.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

BLANCARTE, Roberto (ed.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

BLANCARTE, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

BRAUDE, Ann (ed.), *Transforming the Faiths of Our Fathers. Women Who Changed American Religion*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2004.

CAMPBELL, D'Ann, "Almost Integrated? American Servicewomen and Their International Sisters Since World War II", en HACKER y VINING, 2012, pp. 291-330.

CANO, Gabriela, "The Feminist Debate in Mexico", en SALOMÓN (ed.), 2018, Edición Kindle.

CHAOUCH, Malik Tahar, "Religión y modernidad en el siglo xx en América Latina: la ruptura imaginaria de la Teología de la liberación", en GUTIÉRREZ, 2010, pp. 391-414.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, "El diaconado: evolución y perspectivas", Roma, 2002, disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diaconate_sp.html, consultado el 5 de mayo de 2018.

CONDE RUBIO, Héctor, "Mujeres ministras: una mirada ecuménica en torno a la ordenación de mujeres", tesis de maestría, México, Universidad Iberoamericana, 2016.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Inter insigniores*, sobre la cuestión de la admisión de las mujeres, Roma, 15 de octubre de 1976, disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_sp.html, consultado el 19 de septiembre de 2016.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, “Mensaje a los pueblos de América Latina”, Documento Conclusivo CELAM III, disponible en https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf, consultado 10 de abril de 2018.

CORTEN, André, “El establecimiento de una red de la teología de la liberación”, en BASTIEN (ed.), 2004, pp. 294-315.

DALY, Mary, *The Church and the Second Sex. With the Feminist Postchristian Introduction and New Archaic Afterwords by the Author*, Boston, Beacon Press, 1985.

DUSSEL, Enrique, *Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la Iglesia en América Latina*, Santafé de Bogotá, Indo-American Press, 1986.

DUSSEL, Enrique, *De Medellín a Pueblo. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*, México, Edicel, 1979.

ELLACURÍA, Ignacio y Jon SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, 2 vols., Madrid, Trotta, 1990.

ESPINO ARMENDÁRIZ, Saúl, “Feminismo católico en México: la historia del CIDHAL y sus redes transnacionales (c. 1960-1990)”, tesis de doctorado en historia, México, El Colegio de México, 2019.

ESPINOSA DAMIÁN, Gisela, *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2009.

ESPINOSA DAMIÁN, Gisela y Ana LAU JAIVEN (eds.), *Un fantasma recorre el siglo: luchas feministas en México 1910-1920*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2011.

FEMENÍAS, María Luisa (ed.), *Perfiles del feminismo iberoamericano*, Buenos Aires, Catálogos, 2002.

FRANCK, Frederick, *La Iglesia en explosión*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1970.

FREIRE, Paulo, *Pedagogy of the Oppressed*, Nueva York, Continuum, 2005.

FRESQUET, Henri, *Le journal du Concile*, París, Robert Morel, 1966.

FUENTES, Pamela, “Entre reivindicaciones sexuales y reclamos de justicia económica: divisiones políticas e ideológicas durante la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer. México, 1975”, en *Secuencia*, 89 (2014), pp. 165-192.

GARRY, Laurie Wright, “The Women’s Ordination Conference (1975-1994): An Introduction to a Movement”, tesis de doctorado, Wisconsin, Marquette University, 2000.

GIBELLINI, Rosino, *La teología del XX secolo*, Brescia, Queriniana, 2007.

GONZÁLEZ, Fernando M., “Algunos grupos radicales de izquierda y de derecha con influencia católica en México (1965-1975)”, en *Historia y Grafía*, 29 (2007), pp. 56-93.

GONZÁLEZ, Fernando M., *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección, 1961-1968*, México, Tusquets, 2011.

GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel (ed.), *Religiosidades y creencias contemporáneas: diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2010.

HACKER, Barton C. y Margaret VINING (eds.), *A Companion to Women’s Military History*, Boston, Brill, 2012.

HEINZELMANN, Getrurd (comp.), *Wir schweigen nicht länger! / We Won’t Keep Silence Any Longer*, Zúrich, Interfeminas-Verlag, 1964, disponible en <http://www.womenpriests.org/classic3/heinzcnt.asp>, consultado 14 de abril de 2020.

HENOLD, Mary J., *Catholic and Feminist. The Surprising History of the American Catholic Feminist Movement*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2008.

ILlich, Iván, “The Vanishing Clergyman”, en ILLICH, 1970, pp. 61-84.

ILlich, Iván, *The Church, Change & Development*, Chicago, Urban Training Center Press, Herder and Herder, 1970.

ISASI-DÍAZ, Ada María, “Silent Women Will Never Be Heard”, en *Practical Anthropology*, 7:3 (1979), pp. 295-301.

JUAN PABLO II, *Carta apostólica Ordinatio Sacerdotalis sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres*, 22 de mayo de 1994. Disponible en:

http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html, consultado 1 de marzo de 2020.

JUAN XXIII, *Pacem in terris. Sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad*, Roma, 11 de abril de 1963, disponible en https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html, consultado el 3 de abril de 2018.

LAMAS, Marta, *Feminismo. Transmisiones y retransmisiones*, México, Taurus, 2006.

LAU JAIVEN, Ana, “El nuevo movimiento feminista mexicano a fines del milenio”, en BARTRA, FERNÁNDEZ PONCELA y LAU JAIVEN, 2002, pp. 11-42.

LAU JAIVEN, Ana, “Emergencia y trascendencia del neofeminismo”, en ESPINOSA y LAU JAIVEN, 2011, pp. 149-180.

LEGORRETA ZEPEDA, José de Jesús, *Cambio e identidad de la Iglesia en América Latina. Itinerario de la eclesiología de comunión de Medellín a Aparecida*, México, Universidad Iberoamericana, 2014.

LÓPEZ, Baltasar, *Cuernavaca. Fuentes para el estudio de una diócesis. Documentos y reacciones de prensa, 1959-1968*, 2 vols., Cuernavaca, México, Centro Intercultural de Documentación, 1968.

McELWEE, Joshua J., “Francis institutes commission to study female deacons, appointing gender-balanced membership”, *National Catholic Reporter*, 2 de agosto de 2016, disponible en <https://www.ncronline.org/news/vatican/francis-institutes-commission-study-female-deacons-appointing-gender-balanced>, consultado el 20 de abril de 2019.

MEYER, Jean, *El celibato sacerdotal. Su historia en la Iglesia católica*, México, Tusquets, 2009.

MORGAN, Robin (ed.), *Sisterhood is Powerful. An Anthology of Writings from the Women’s Liberation Movement*, Nueva York, Vintage Books Edition, 1970.

OLCOTT, Jocelyn, *International Women’s Year. The Greatest Consciousness-Raising Event in History*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

OLIVEROS, Roberto “Historia, metodología y especificidad de la teología de la liberación”, en ELLACURÍA y SOBRINO (eds.), 1990, 1, pp. 17-50.

PABLO VI “Discorso di Paolo VI nel XX anniversario di attività del Centro Italiano Femminile”, 30 de mayo de 1965, https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19650530_attivita-cif.html (consultado 6 de septiembre de 2016).

PABLO VI “Mensaje a las mujeres”, https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-donne.html, consultado 26 de noviembre de 2015.

PABLO VI, *Sacerdotalis Caelibatus. Sobre el celibato sacerdotal*, Roma, 24 de junio de 1967, disponible en http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_24061967_sacerdotalis.html, consultado el 5 de mayo de 2018.

PENSADO, Jaime M., “El Movimiento Estudiantil Profesional (MEP): una mirada a la radicalización de la juventud católica mexicana durante la Guerra Fría”, en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 31: 1 (2015), pp. 156-192.

RAAB, Kelley A., *When Women Become Priests. The Catholic Women’s Ordination Debate*, Nueva York, Columbia University Press, 2000.

REIS, Bernadette Mary FSP, “Pope institutes new commission to study women deacons”, *Vatican News*, 8 de abril de 2020. Disponible en <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2020-04/pope-commission-women-deacons.html>, recuperado el 6 de julio de 2020.

RODRÍGUEZ KURI, Ariel, “La proscripción del aura. Arquitectura y política en la restauración de la Catedral de México, 1967-1971”, en *Historia Mexicana* LVI: 4 (224) (abr.-jun. 2007), pp. 1309-1391.

RONAN, Marian, “Ethical Challenges Confronting the Roman Catholic Women’s Ordination Movement in the Twenty-First Century”, en *Journal of Feminist Studies in Religion*, 23: 2 (2007), pp. 149-169.

RUETHER, Rosemary Radford, “Consciousness-Raising at Puebla: The Women’s Project at CELAM III. Theology and the Social Sciences: The Issues at Puebla”, en *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 34 (2012).

SALOMÓN, Carlos Manuel (ed.), *The Routledge History of Latin American Culture*, Nueva York, Routledge, Edición Kindle, 2018.

STERNBACH, Nancy Saporta, Marysa NAVARRO-ARANGUREN, Patricia CHUCHRYK y Sonia E. ÁLVAREZ, “Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bernardo”, en *Signs*, 17: 2 (1992), pp. 393-434.

SUÁREZ, Luis, *Cuernavaca ante el Vaticano*, México, Grijalbo, 1970.

SUÁREZ, Rocío y Ludia VAN REMMEN, *Hacia una nueva cultura feminista: una semblanza histórica del CIDHAL*, México, Academia Mexicana de Derechos Humanos, 1996.

TAMEZ, Elsa, María Clara BINGEMER, Tereza CAVALCANTI, Consuelo DEL PRADO, Ivone GEBARA, Aurora LAPIEDRA, María Teresa PORCILE, Nelly RITCHIE, Aracely de ROCCHIETTI y Alida VERHOEVEN, *El rostro femenino de la teología*, San José de Costa Rica, Departamento de Estudios Ecuménicos, 1986.

TARRÉS, María Luisa, “El movimiento de mujeres y el sistema político mexicano: análisis de la lucha por la liberalización del aborto, 1976-1990”, en *Estudios Sociológicos*, 11: 32 (1993), pp. 365-397.

VIDELA, Gabriela, *Sergio Méndez Arceo. Un señor obispo*, Cuernavaca, Morelos, El Correo del Sur, 1982.

VITELLO, Paul, “Ada María Isasi-Díaz, Dissident Catholic Theologian, Dies at 69”, *New York Times*, 5 de junio de 2012. Disponible en <https://www.nytimes.com/2012/06/06/nyregion/ada-maria-isasi-diaz-dissident-catholic-theologian-dies-at-69.html>, consultado el 2 de abril de 2017.

ZAGANO, Phyllis, *Women in Ministry. Emerging Questions about the Diaconate*, Nueva York, Paulist Press, 2012.

ZAPATA GALINDO, Martha “El movimiento feminista en México: de los grupos locales de autoconciencia a las redes transnacionales”, en *FEMENÍAS*, 2002, pp. 73-102.