

Cuarto Creciente sobre la ciudad de México Un fenómeno de la espiritualidad feminista, 1984-1988

Cuarto Creciente in Mexico City A Phenomenon of Feminist Spirituality, 1984-1988

Fausto E. GÓMEZ GARCÍA

<https://orcid.org/0009-0006-6128-8118>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Programa de Posgrado en Historia

fegomez@colmex.mx

Resumen

Cuarto Creciente fue un grupo lesbofeminista de la ciudad de México, conocido por impulsar una noción esotérica de la emancipación femenina. Con base en el análisis de artículos, notas del periódico y papeles de la organización, este artículo analiza la génesis del discurso espiritual de Cuarto Creciente, su impacto en las disertaciones del feminismo de la época y las características que le dieron un sentido original a su interpretación de la espiritualidad femenina desde el marco de la neomexicanidad, los movimientos populares urbanos y el feminismo lesbiano.

Palabras clave: neomexicanidad; lesbofeminismo; historia del feminismo; espiritualidad femenina; círculos de mujeres.

Abstract

Cuarto Creciente was a lesbian feminist group in Mexico City known for promoting an esoteric notion of female emancipation. Based on an analysis of articles, newspaper notes, and the organization's papers, this article examines the genesis of Cuarto Creciente's spiritual discourse, its impact on the feminist discourse of the time, and the characteristics that gave original meaning to its interpretation of female spirituality within the framework of neo-Mexicanism, urban popular movements, and lesbian feminism.

Keywords: neo-Mexicanism; lesbian feminism; history of feminism; female spirituality; women's circles.

Recepción: 19 de marzo de 2025 | Aceptación: 31 de julio de 2025



© 2026 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

Introducción

El 16 de agosto de 1987, la diosa Coyolxauhqui fue invocada en las cercanías del Templo Mayor. El rito fue realizado en el contexto de la Convergencia Armónica, un acontecimiento cosmológico profetizado por el gurú José Argüelles, en su libro *El factor maya*. La convergencia anunciaba el inicio de un nuevo periodo evolutivo, mismo que culminaría con el cierre del gran ciclo maya, en diciembre del 2012. También coincidía, según diferentes interpretaciones astrológicas, con el inicio de la era zodiacal de acuario. Para las adoradoras de Coyolxauhqui —integrantes del grupo político lesbofeminista Cuarto Creciente—, la Convergencia Armónica y la era de acuario representaban el tránsito hacia una nueva fase regida por lo divino femenino. Para ellas, el feminismo no era sólo un proyecto social, sino también espiritual, capaz de transformar el orden cósmico y las conciencias humanas. En el corazón de esta visión se encontraba la Diosa, concepto sobre el cual vertieron la mayoría de sus ideas sobre el poder de las mujeres y la revolución socioespiritual feminista.

Este ensayo analiza los significados e incidencias de la espiritualidad en el feminismo de la ciudad de México en la década de 1980. El tema central son las actividades e ideas que se construyeron alrededor de la emancipación de las mujeres, mediante la creación de una política enfocada en la divinidad femenina. Mi argumento es que los nuevos movimientos religiosos ofrecieron, por un lado, un marco discursivo que permitió exaltar la revaloración feminista de los vínculos entre mujeres, muchas de ellas lesbianas pertenecientes a los sectores urbanos de la clase media, y, por el otro, un bagaje simbólico que reivindicaba la importancia de la diferencia sexual femenina en el proceso civilizatorio, esto último encapsulado en la recuperación de la supuesta cultura de las mujeres, un eufemismo para nombrar el activismo cultural de los movimientos lesbofeministas.

No se trató de un proyecto académico. Estas activistas apelaron a hipótesis evolucionistas y ahistóricas que idealizaban la organización de sociedades antiguas como benévolas y regidas por los valores asociados con la capacidad materna. Al impulsar el supuesto retorno a una cultura femenina, las integrantes de Cuarto Creciente buscaban reducir la brecha entre su idealización del pasado remoto y su activismo contemporáneo. Creían en una continuidad sociocultural milenaria que unía a las mujeres de todas las épocas y culturas. Por ello, los discursos esotéricos, en su afán de exaltar la unidad transcultural de la humanidad, resultaron particularmente atractivos para ese fin.

En la década de 1970, las feministas de Estados Unidos habían comenzado a alterar la relación de las mujeres con la espiritualidad, al proponer nuevas interpretaciones teológicas, servicios religiosos y rituales que honraran sus experiencias de vida. La *Diosa* fue la metáfora más recurrente del feminismo esotérico de esa época. Como lo indica la estudiosa Carol Christ: “El símbolo de la Diosa refleja el poder sagrado en la mujer y en la naturaleza, sugiriendo la conexión entre los ciclos de las mujeres, de la menstruación, el nacimiento y la menopausia, y los ciclos de vida y muerte del universo”.¹

Las feministas mexicanas retomaron ese sentido de sacralidad desde finales de la década de 1970, pero lo dotaron de interpretaciones propias, basadas en las raíces endógenas de las nuevas corrientes espirituales del país. La neomexicanidad, definida por Rosario Ramírez como “un fenómeno cultural de origen mestizo y de fuerte raigambre urbana”, caracterizado por una relectura revisionista del pasado precolonial y una tendencia milenarista orientada a restaurar la civilización precolombina,² tuvo un efecto decisivo en este proceso de adaptación a las circunstancias locales.

La espiritualidad femenina también respondió a los cambios en el feminismo del periodo. La política espiritual desarrollada por estos grupos buscó vincularse al trabajo organizado de las mujeres de los sectores populares de la metrópoli. Si bien exaltó una idealizada herencia indígena de sus rituales, también la vinculó a un proceso de justicia social, donde las desigualdades de género al interior de la familia, el trabajo y los movimientos políticos comenzaron a ser discutidas.

Estudios recientes —como las etnografías de Rosario Ramírez Morales y Gisela Valdés Padilla³ sobre *círculos de mujeres*⁴ en la ciudad de México y

¹ Carol P. Christ, “Por qué las mujeres necesitan a la Diosa. Reflexiones fenomenológicas, psicológicas y políticas”, en *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, ed. de Mary Judith Ress, Ute Seibert y Lene Sjørup (Santiago: Sello Azul, 1994), 164.

² María del Rosario Ramírez Morales, *Mujeres en círculo. Espiritualidad y corporalidad femenina* (México: Bonilla Artigas/Universidad Autónoma Metropolitana, 2020), 73.

³ Ramírez Morales, *Mujeres en círculo...*; y Gisela Valdés Padilla, “Mujeres en círculos ecofeministas en Guadalajara. Cuerpo, experiencia y sanación” (tesis doctoral, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2017).

⁴ Los círculos de mujeres se definen como “una organización social distintiva de la espiritualidad femenina”, donde grupos de mujeres “se reúnen para compartir conocimientos y reflexionar sobre experiencias biográficas, generalmente asociadas a sus procesos corporales y vinculaciones afectivas, hacer ejercicios de meditación y relajación, participar de rituales y de momentos de sociabilidad”. La definición que utilizo proviene de Karina Felitti y Leila Abdala, “Salud sexual y reproductiva en círculos de espiritualidad femenina (Ar-

Guadalajara, respectivamente— sugieren que la mayoría de las practican-tes actuales, en su mayoría mujeres heterosexuales de clase media urbana, se acercan a estas prácticas buscando crecimiento y bienestar personal. La influencia radical que el lesbianismo tuvo en su origen, entre las décadas de 1970 y 1980, es prácticamente desconocida.

En ese tenor, este artículo se enfoca en las actividades político-espirituales de Virginia Sánchez Navarro y su grupo Cuarto Creciente, que operó en el Distrito Federal entre 1984 y 1988. Contribuye al análisis propuesto por la historiadora y antropóloga Karina Felitti quien, desde el contexto argentino, ha problematizado los discursos de la espiritualidad femenina y su relación con el movimiento feminista contemporáneo.⁵ También aporta a la historiografía sobre el Movimiento de Liberación de la Mujer en México durante las décadas de 1970 y 1980,⁶ y a los estudios históricos sobre el movimiento lesbiano en el país.⁷

Las fuentes utilizadas incluyen artículos, notas periodísticas, entrevistas radiofónicas, documentos de la organización, cartas, testimonios y memorias redactadas por mujeres relacionadas con el grupo. La mayoría de estos materiales proceden del Centro Académico de la Memoria de Nuestra

gentina, 2014-2021”, *Revista Cultura y Religión* 16, núm. 2 (2022): 61, <https://doi.org/10.4067/S0718-47272022000200056>.

⁵ Karina Felitti, “Unidas en un gran conjuro. Espiritualidad y feminismos en la Argentina contemporánea”, en *Religión, género y sexualidad. Entre movimientos e instituciones*, coord. de Karina Bárcenas Barajas y Cecilia Delgado-Molina (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021), 141-171.

⁶ Entre las publicaciones académicas que abordan el feminismo mexicano de las décadas de 1970 y 1980 destaco a Gisela Espinosa Damián, *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009); Ana Lau Jaiven, “Lo personal es también político y el feminismo ¿llegó para quedarse?”, en *Mujeres y constitución. De Hermila Galindo a Griselda Álvarez* (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México/Secretaría de Cultura/Gobierno del Estado de México, 2017), 231-262; y Gabriela Cano y Saúl Espino Armendáriz, “Olas y etapas en la historia de los feminismos en México”, en *Mirar el mundo con lentes de género*, ed. de Cristina Herrera, Karine Tinat y Silvia Giourguli (México: El Colegio de México, 2023), 53-94, quienes han propuesto algunas de las bases para pensar a las principales actrices, ideas y grupos del periodo.

⁷ Sobre el movimiento lesbiano en esos años, me remito principalmente a Norma Mogrovejo, *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina* (México: Centro de Documentación y Archivo Histórico Lésbico/Plaza y Valdés, 2000), cuyo trabajo sigue siendo la piedra de toque en el tema. Véase también Adriana Fuentes Ponce, *Decidir sobre el propio cuerpo. Una historia reciente del movimiento lésbico en México* (México: La Cifra/Universidad Autónoma Metropolitana, 2015).

América y del Archivo de Ana Victoria Jiménez, mientras que las notas del periódico son de la Hemeroteca Nacional de México. La organización del artículo se divide en cinco apartados: el primero rastrea los antecedentes del espacio en el activismolésbico de finales de la década de 1970; el segundo analiza los primeros años de Cuarto Creciente y su proyecto esotérico; el tercero, muy breve, se detiene en la efímera incursión electoral de su líder en 1985; el cuarto profundiza en los cambios que el espacio tuvo al acercarse al movimiento popular urbano; el último estudia un episodio acotado donde el grupo manifestó su trabajo espiritual a un nivel transnacional.

Los antecedentes

La corriente espiritual del feminismo mexicano emergió dentro del Movimiento de Liberación de la Mujer (también llamado *neofeminismo* o *feminismo de la segunda ola*) entre las décadas de 1970 y 1980, pero vinculado al desarrollo de ciertas corrientes de espiritualidad alternativa y la neomexicanidad.

Diversos factores permitieron la aparición de una nueva generación de mujeres feministas en las clases medias urbanas de Occidente durante la década de los años sesenta: la obtención de la ciudadanía plena, la consolidación de los estados de bienestar posbélicos, la incorporación masiva de mujeres a la educación superior y el trabajo asalariado, así como la distribución comercial de la píldora anticonceptiva, que visibilizó temas como el sexo prematrimonial y el aborto. También influyó su participación en los movimientos de justicia social, estudiantiles y contraculturales que dieron un sello distintivo a la época.⁸

Los grupos del *neofeminismo* mexicano surgieron a partir de la circulación transnacional de lecturas e ideas que se debatían alrededor del mundo y en el país. En 1970 se formaron las primeras organizaciones de este tipo en la capital, integradas por pequeños grupos de mujeres universitarias de clase media que discutían en torno al control de las mujeres sobre sus propios cuerpos, la autodeterminación sexual y las restricciones que enfrentaban en el trabajo, el espacio público y familiar. El nuevo feminismo llegó a ser abordado por el presidente Luis Echeverría y adquirió gran notoriedad

⁸ Lau Jaiven, "Lo personal es también político...", 232.

a mediados de 1975, cuando la ciudad de México fue la sede de la tribuna del Año Internacional de la Mujer, un evento auspiciado por la Organización de las Naciones Unidas que atrajo a feministas de todo el mundo.⁹

Internacionalmente, el movimiento también incentivó la discusión pública sobre temas de índole sexual, como la violación y las relaciones sexuales prematrimoniales. En un contexto que esperaba que las mujeres se conformaran con los roles de esposa y madre, esta generación de feministas halló en el rechazo al matrimonio y la heterosexualidad una forma de lucha contra un modelo de vida preasignado. Una de ellas fue Yan María Castro, nacida en 1952, quien descubrió en la adolescencia su atracción hacia otras mujeres:

Los problemas comenzaron cuando mis amiguitas se desarrollaron como señoritas, y yo me di cuenta [de] que, ¡qué onda! Allí empezaron muchos conflictos porque yo me sentía diferente, y yo veía que ellas se empezaban a pintar [maquillar] y a gustarle a los hombres, [ahí] es cuando yo entré en muchos conflictos. Y después mi primera relación fue a los catorce años, con una compañera de la escuela.¹⁰

En 1976, Yan María se integró al Movimiento de Liberación de la Mujer. En octubre de ese mismo año ayudó a fundar la Coalición de Mujeres Feministas, que agrupó a varios colectivos activos en la capital, y participó en una publicitada denuncia contra el concurso Miss Universo de 1978. Sin embargo, es mejor conocida porque entre 1977 y 1978 ayudó a fundar Lesbos y Oikabeth, los dos primeros colectivos de lesbianas feministas en el país. En realidad, el nombre legal de Yan María era María de Lourdes, mientras que *Yan* —verbo maya que significa “ser, estar, haber y tener”— le fue *sembrado* en una ceremonia neomexicanista hacia 1977.¹¹

La “siembra de nombre”, llamada *apaz eliztli* en náhuatl, consistía en la renuncia del nombre de pila de origen judeocristiano para adoptar uno indígena. Este era uno de los muchos rituales del Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac (MCRCA), una organización

⁹ Cano y Espino Armendáriz, “Olas y etapas...”, 74-79.

¹⁰ “Entrevista a Yan María Castro por Marinella Miano Borruso, 11 de agosto del 2000”, en *Archivo Histórico del Movimiento Homosexual en México, 1978-1982* (México: Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías/Escuela Nacional de Antropología e Historia/Centro de Información y Documentación de las Homosexualidades en México, 2004), CD-ROM.

¹¹ Yan María Yaoyólotl, *Página personal*, <https://yanmaria.org/> (consulta: 19 de marzo de 2025).

neomexicanista, creada entre 1957 y 1959, a la que Yan María se acercó tras su viaje a Europa. El MCRCA afirmaba que, en las inmediaciones de la caída de Tenochtitlan, un consejo de sabios retuvo distintos conocimientos secretos, el más relevante de ellos era el retorno de Quetzalcóatl, quien restauraría Aztlán —una sociedad precolonial utópica e idealizada—. Desde esa visión —que, como lo indica Francisco de la Peña, “considera unilateralmente a la cultura azteca como la única representante del mundo precolombino”—, el MCRCA comenzó a impartir clases de cultura, espiritualidad e idioma náhuatl, organizadas en células semipolíticas denominadas *calpullis*.¹²

En octubre de 1977, Castro cofundó el colectivo lesbofeminista Lesbos junto a otra militante feminista, Luz María Medina, quien “tenía la experiencia de una organización esotérica”.¹³ Ambas intentaron integrar como parte de la metodología del grupo “la práctica de la espiritualidad feminista” —probablemente influida por el neomexicanismo—, pero el resto de las integrantes contestó que “ya tenían religión: la católica”.¹⁴ Como resultado de que la mayoría de las participantes de Lesbos sólo deseaban compartir un espacio íntimo para discutir sus testimonios, en agosto de 1978 Yan María y Luz María fundaron un nuevo grupo, completamente público, socialista y revolucionario.

Oikabeth —acrónimo maya cuyo significado es “mujeres guerreras que abren camino y esparcen flores”— fue el nombre de la nueva organización. El uso del idioma maya respondía a una tendencia internacional que aspiraba a recuperar las tradiciones de las culturas espirituales de las mujeres. Aunque sus integrantes pertenecían a los cuadriles urbanos de la clase media, su énfasis en el activismo por la justicia social buscó distanciarlas de una mirada meramente extractivista de este uso.

Oikabeth incorporó una inspiración neomexicanista. En 1999, Yan María concedió una entrevista a Sandra Toledo, en la cual afirmó: “Retomamos la tradición indígena, la precuauhtémica para la lucha política. El término *Oikabeth* viene de raíces mayas, y además teníamos rituales de carácter

¹² Francisco de la Peña M., “Identidad cultural, imaginario indio y sobremodernidad. El movimiento de la mexicanidad”, *Boletín de Antropología Americana*, núm. 32 (julio 1998): 61, <https://www.jstor.org/stable/40978115>.

¹³ Mogrovejo, *Un amor que se atrevió...*, 80.

¹⁴ Luz María M. y Yan María C., “Una experiencia dentro de los grupos lésbicos de México, años 70’s, línea autonomista Lesbos y *Oikabeth*”, *Fem 20*, núm. 163 (octubre 1996): 29.

indígena”.¹⁵ A su vez, en 1995, cuando Norma Mogrovejo redactaba una tesis sobre las organizaciones lesbianas en América Latina, Castro le informó: “Construimos toda una filosofía alrededor del grupo [...]. Habíamos diseñado hábitos, túnicas largas blancas, para hacer rituales de iniciación”.¹⁶

De acuerdo con el propio testimonio de las involucradas: “El hecho de que una de las compañeras fuera masona y otra budista, le imprimió un carácter esotérico-espiritual que, junto con la propuesta socialista, intentó mantener hasta que el grupo se disolvió en el 82”.¹⁷

Entre 1978 y 1982, la producción escrita de Oikabeth alcanzó cierta difusión, aunque sus textos públicos no abordaban directamente su proyecto espiritual, el cual sólo se conoce gracias a los testimonios de sus fundadoras. En un artículo publicado en la revista *Fem*, Castro y Medina afirmaban que la Iglesia católica era un “instrumento de control social y de represión sexual”;¹⁸ sin embargo, los volantes del grupo no tenían una actitud especialmente crítica hacia esa institución.

Cuando Oikabeth se disolvió en 1982, emergió Cuarto Creciente, una nueva asociación que retomó la vinculación entre la neomexicanidad y el lesbofeminismo, sólo que esta vez lo hizo desde una reinterpretación profunda de los símbolos y las temáticas de la mitología mesoamericana.

La espiritualidad matriarcal de Cuarto Creciente

Cuarto Creciente fue una asociación civil establecida en Ciudad de México, impulsada por la feminista Virginia Sánchez Navarro Salinas, bisnieta de la actriz y empresaria Virginia Fábregas (1872-1950), quien en la primera década del siglo xx amasó fortuna y prestigio con una compañía teatral ubicada en la calle Donceles.¹⁹ También era hija del reconocido actor y empresario teatral Manolo “Fábregas” Sánchez Navarro Schiller (1921-

¹⁵ Sandra Emma Toledo Garibaldi, “La sexualidad disidente. El movimiento lésbico en México”, en *Cartografías del feminismo mexicano, 1970-2000*, coord. de Nora Nínive García, Mátgara Millán y Cynthia Pech (México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2007), 172.

¹⁶ Mogrovejo, *Un amor que se atrevió...*, 82.

¹⁷ M. y C., “Una experiencia...”, 30.

¹⁸ M. y C., “Una experiencia...”, 29.

¹⁹ Véase Aurora Tovar Ramírez, *Mil quinientas mujeres en nuestra conciencia colectiva. Catálogo biográfico de mujeres de México* (México: Documentación y Estudios de las Mujeres, 1996), 60-61.

1996). Virginia heredó de su bisabuela el nombre y, de su padre, una situación económica muy desahogada. Entre 1975 y 1982, Virginia Sánchez Navarro recorrió diferentes países europeos mientras realizaba estudios de sociología en Francia. En París e Italia entró en contacto con librerías, cafés y casas de acogida exclusivas para mujeres, experiencias que la inspiraron a crear un centro de cultura dedicado a las mujeres en México.²⁰

El antecedente inmediato de Cuarto Creciente fue un centro de trabajo feminista impulsado por cuatro grupos de mujeres en enero de 1980. Se trató de un local ubicado en la colonia San Pedro de los Pinos que ofrecía servicios gratuitos de salud e información para la población femenina.²¹ No obstante, su actividad más significativa fue la de proveer un espacio de reunión para los diferentes grupos feministas de la capital. El centro tuvo una vida corta y cerró sus puertas después de dos años de trabajo. Tras regresar a México, Virginia comenzó a frecuentar las fiestas y actividades del grupo homosexual Lambda, quienes rentaban un local en la calle Baja California desde 1982. Los *jueves de mujeres* de Lambda ofrecieron un espacio de esparcimiento y fiestas para las lesbianas del local, y muchas de las asistentes de ese proyecto se integraron más adelante al centro de Virginia.²²

Cuarto Creciente inauguró su propio local el 4 de octubre de 1984. El nombre del espacio jugaba con una doble alusión: por un lado, la “fase en que se despierta la energía antes de llegar a la luna llena”; por otro, el “cuarto propio” evocado por Virginia Woolf en su célebre ensayo homónimo.²³ En una entrevista concedida a Elena Urrutia para su programa de radio *Foro de la Mujer*, Virginia Sánchez Navarro señaló que “la luna en la época matriarcal era la deidad venerada antes de la civilización solar”, y que el objetivo de Cuarto Creciente era “abrir una vía de comunicación con esa época matriarcal, retomar la mitología matriarcal y resucitar todo eso”.²⁴

Es posible distinguir dos periodos de Cuarto Creciente: el primero, de octubre de 1984 a septiembre de 1985; el segundo, de enero de 1986 hasta

²⁰ Virginia Sánchez Navarro, “Cuarto Creciente. Una experiencia militante”, *La Guillotina*, núm. 12 (octubre 1986): 12.

²¹ “Centro para mujeres: una alternativa feminista”, *Fem* 3, núm.12 (enero-febrero 1980): 80.

²² Centro Académico de la Memoria de Nuestra América (en adelante, CAMENA), *Fondo I*, expediente KIS24, caja 15, vol. 2, “Contexto histórico del MLH”, mecanuscrito, 9-10.

²³ Teresa Garza, “Virginia Sánchez Navarro, candidata del PMT. Necesita el mundo equilibrar los elementos de la energía”, *La Jornada*, 25 de junio de 1985, 8.

²⁴ Radio UNAM, “Audio: 172. Entrevista a Virginia Sánchez Navarro”, *Foro de la Mujer*, <https://www.radiopodcast.unam.mx/podcast/audio/18365> (consulta: 19 de marzo de 2025).

septiembre de 1988. La casa de cultura se estableció en la calle Licenciado Verdad, en la colonia Centro, dentro de un departamento de siete habitaciones que fue rentado originalmente con los recursos de Virginia.²⁵ En su testimonio, ella recordó: “Levantar el local fue tarea que hicimos Robin, una artista norteamericana, y yo [...] Robin se fue, pero cinco compañeras logramos organizar talleres y varias fiestas que permitieron que el colectivo creciera”.²⁶

El latente esoterismo de Cuarto Creciente se manifestó desde la ubicación del predio, escogido por su cercanía al Templo Mayor, donde el 21 de febrero de 1978 fue descubierto el disco de piedra de la diosa Coyolxauhqui. Este evento atrajo una cuantiosa cobertura mediática que disparó las obras de excavación arqueológica en el sitio. En 1982, la imagen de la diosa incluso llegó a decorar el reverso del billete de diez mil pesos.

El historiador Justino Fernández señala que la etimología náhuatl del nombre de *Coyolxauhqui* proviene de *coylli* (“cascabel”) y *xauhqui* (“la de la máscara”), es decir, “la que tiene cascabeles en el rostro”. El mito de Coyolxauhqui aparece en el primer capítulo del tercer libro del *Código Florentino*. Según la leyenda, Coatlicue, “madre de los cuatrocientos surianos”, quedó encinta a través de una bola de plumas que guardaba en su seno. Su hija Coyolxauhqui, encolerizada por la deshonra, conspiró con sus hermanos para asesinar a su madre. En el momento de efectuar el intento de matricidio, el dios Huitzilopochtli fue dado a luz para decapitar a su hermana, cuyo cuerpo mutilado quedó suspendido sobre las faldas del cerro de Coatepec, la “montaña de la serpiente”.²⁷

Los acercamientos académicos del mito son variados. Sin embargo, lo que interesa aquí es la interpretación de las integrantes del grupo sobre esa leyenda. Para las feministas de Cuarto Creciente, Coyolxauhqui representaba la tierra fértil; la montaña, el útero divino de la diosa; y el embarazo virginal de Coatlicue, la ignorancia de la paternidad biológica de los pueblos antiguos. Es significativo que el cadáver de la diosa quedase suspendido en las faldas del cerro de la serpiente, pues el cambio de piel de este reptil, supuestamente, alude a la menstruación, al igual que el carácter lunar de Coyolxauhqui, una metáfora de la naturaleza cíclica que inicia con

²⁵ “Mexico City women’s center”, *off our backs* 15, núm. 7 (1985): 12.

²⁶ Sánchez Navarro, “Cuarto Creciente...”, 14.

²⁷ Justino Fernández, “Una aproximación a Coyolxauhqui”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 4 (1963): 39, 41.

la menarquia.²⁸ En opinión de las feministas del colectivo, Coyolxauhqui encarnaba la idea del matriarcado: una sociedad preclasista, matrilineal y agrícola. En su interpretación idílica, los clanes matriarcales de antaño vivieron en armonía con la naturaleza, adoraban a la luna y siguieron el liderazgo del “grupo de las madres que desarrollaron la agricultura, domesticaron a los animales y se sedentizaron”.²⁹ Bajo esa premisa, la leyenda del asesinato de Coyolxauhqui a manos de su hermano solar representaba el tránsito del matriarcado al patriarcado.

Historiadoras como Gerda Lerner han analizado el proceso de aparición de la dominación masculina en la antigua Mesopotamia, entre el tercer y primer milenio a. C. En la famosa elaboración de Lerner, el generalizado culto a las diosas madre del Mediterráneo, durante los periodos neolítico y calcolítico, comenzó a ceder culturalmente a medida que estas divinidades perdieron su autonomía mitológica, hasta emerger como víctimas subordinadas a los dioses masculinos en los mitos indoeuropeos de la creación del mundo. El *patriarcado*, definido por Lerner como “la manifestación y la institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y los niños de la familia, y la ampliación de ese dominio masculino sobre las mujeres a la sociedad en general”,³⁰ fue uno de los conceptos clave en el discurso de los movimientos feministas de la década de 1970.

Virginia Sánchez Navarro, principal ideóloga de Cuarto Creciente, no tenía una intención académica. Su interpretación mitológica surgió de su acercamiento con La Gran Fraternidad Universal (GFU), una organización esotérica creada en 1948 por Serge Reynaud, gurú belga que afirmaba ser una encarnación del Buda. Entre 1960 y 1980, José Manuel Estrada, masón y seguidor de Reynaud, estableció en México diferentes centros iniciáticos de la GFU.³¹ En la década de 1970, Virginia se formó en uno de ellos.³²

²⁸ Esta descripción parte de tres fuentes: Josefina Hernández Téllez, “La Coyolxauhqui. Una Diosa rearticulada”, *Fem* 12, núm. 64 (abril 1988): 36-37; Sánchez Navarro, “Cuarto Creciente...”, 11-13; y CAMENA, *Fondo I*, expediente KMJ30, caja 19, Virginia Sánchez Navarro, “Re-Membering the Goddess: Ecofeminism in Mexico”, *The New Catalyst*, Canadá, fotocopia de un número no identificado (1989): 6-7.

²⁹ Hernández Tellez, “La Coyolxauhqui...”, 37.

³⁰ Gerda Lerner, *La creación del patriarcado* (Pamplona: Katakarak, 2022), cap. 7, 350.

³¹ Jesús García Medina y Cristina Gutiérrez Zúñiga, “La indianización de la Nueva Era en Guadalajara”, *Cuicuilco* 19, núm. 55 (2012): 225-226, <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/400> (consulta: 6 de noviembre de 2025).

³² Virginia Sánchez Navarro, “Me Presento”, *Sintonía Diosa*, <https://www.sintoniaDiosa.mx/virginia> (consulta: 19 de marzo de 2025).

La GFU promovía tradiciones de corte budista, gnóstico, hinduista y teosófico, así como la práctica de la meditación, el yoga y el vegetarianismo. Reynaud creía que se avecinaba una nueva era evolutiva, y que el centro espiritual del mundo se había movido del Himalaya a los Andes, por lo que sus seguidores estaban llamados a ser “ciudadanos del mundo”, versados en las tradiciones esotéricas de los pueblos indígenas de América y el sur de Asia.³³

El carácter feminista de las ideas de las integrantes de Cuarto Creciente estaba influido por la obra de Evelyn Reed (1905-1979), militante del Socialist Workers Party, cuyo libro *Problemas de la liberación de la mujer* se tradujo al castellano en 1974. Algunos de sus ensayos también aparecieron en México en *La Internacional*, el órgano de difusión del Partido Revolucionario de los Trabajadores. Sustentada en la obra de autores como Lewis Morgan —quien estudió a los pueblos iroqueses de Norteamérica— y Federico Engels —interesado en la prehistoria europea— Reed afirmó que la sociedad primitiva había sido matriarcal y basada en los principios del comunismo. En su estudio, las mujeres prehistóricas habían gozado de un rol prominente, con gran libertad e independencia, pero habían sucumbido ante la formación de las clases socioeconómicas y el matrimonio conyugal.³⁴ Además, los ensayos de Reed también abordaron temas de vanguardia, como el aborto, la crítica a la industria cosmética y la opresión doméstica, por lo que se volvió un referente teórico muy completo y popular entre las feministas del periodo.³⁵

Inspiradas por Reed, las feministas de Cuarto Creciente afirmaban que las mujeres habían alcanzado un estatus social superior en la Antigüedad, y que el tránsito del matriarcado al patriarcado fue un fenómeno universal, acontecido en todas las sociedades humanas. Su aproximación, influida por la GFU, incorporaba la espiritualidad de las diosas orientales, asociándola con la cosmogonía de los pueblos mesoamericanos, la ecología y el vegetarianismo.³⁶ El objetivo del grupo era *rearticular* a Coyolxauhqui, una

³³ García Medina y Gutiérrez Zúñiga, “La indianización...”, 225.

³⁴ Evelyn Reed, *Sexo contra sexo o clase contra clase* (México: Fontamara, 1984), 65.

³⁵ Véase Ana Sofía Rodríguez Everaert, “Entre México y la IV Internacional. El PRT y la liberación de las mujeres”, *Korpus* 21 2, núm. 4 (2022): 152, <https://doi.org/10.22136/korpus21202265>.

³⁶ Isabel Barranco Lagunas, “Análisis pragmático-discursivo de las revistas lésbico-feministas *Las Amantes de la Luna* (1993-2003), *LeSVOZ* (1996-2004) y *Nota'n Queer* (2002-2004) por el reconocimiento de sus derechos sexuales en la ciudad de México” (tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana, 2008), 19.

metáfora que utilizaron para referirse al renacimiento de la cultura matriarcal ancestral. Para lograrlo, al interior del Cuarto Creciente se organizaron diferentes actividades recreativas, talleres culturales y rituales esotéricos. Desde el principio se buscó que el local cumpliera muchas funciones: un foro cultural, una cafetería, un espacio de trabajo para los grupos feministas y un centro de documentación.

Aunque Cuarto Creciente estaba abierto a todas las mujeres, de acuerdo con Norma Mogrovejo: “Las lesbianas hicieron suyo el espacio y la mayoría de las integrantes fueron lesbianas”.³⁷ Uno de los primeros volantes de difusión de Cuarto Creciente señalaba que entre el 19 de noviembre de 1984 y el 25 de febrero de 1985 se ofrecieron talleres de danza, serigrafía, diseño y dibujo, “dinámica social de la sexualidad”, cuerpo y medicina casera, textiles y redacción de cuentos.³⁸ En la inauguración del departamento el 2 de octubre de 1984, Virginia promovió además la venta de membresías para la cafetería, a un costo de cinco mil pesos cada una, con la meta de vender al menos 100 de ellas y así reunir los fondos suficientes para iniciar el proyecto.³⁹

Con el cobro de comisiones a cada tallerista se lograba costear el alquiler del predio, que ascendía a “50 mil pesos (unos 250 dólares)”, al tipo de cambio de ese momento.⁴⁰ Para junio de 1985, el local ya funcionaba con todos los servicios. El programa de actividades de ese mes lo presentaba como “un espacio sólo para mujeres” que además ofrecía talleres de jazz, teatro y aeróbics. Entre las actividades programadas se encontraban muestras de audiovisuales, conferencias, lecturas de poesía, recitales de música y proyecciones de películas. También se organizaban fiestas rituales cada ocho días que, de acuerdo con el programa, coincidían con los cambios en las fases de la luna.⁴¹

Hacia esa misma fecha comenzó a operar la cafetería naturista —es decir, vegetariana—, que daba servicio los viernes y sábados de nueve de la noche a una de la madrugada. El local contaba además con un centro de documentación especializado en los estudios de las mujeres.⁴²

³⁷ Mogrovejo, *Un amor que se atrevió...*, 179.

³⁸ Biblioteca Francisco Xavier Clavigero (en adelante, BFXC), *Archivo de Ana Victoria Jiménez*, caja 19, foja 02424.

³⁹ Radio UNAM, “Audio: 172. Entrevista a Virginia...”.

⁴⁰ “Cuarto Creciente. Cuarto aniversario en medio de amenazas de desalojo”, *ILGA Boletín Informativo para América Latina*, núm. 2 (septiembre 1988): 18.

⁴¹ BFXC, *Archivo de Ana Victoria Jiménez*, caja 19, foja 02421.

⁴² “Un lugar para nosotras. El Cuarto Creciente”, *Fem* 8, núm. 40 (1985): 62.

Las integrantes de Cuarto Creciente realizaron diferentes ceremonias en las proximidades del Templo Mayor. En la cosmogonía del grupo, la fase lunar del cuarto creciente correspondía al arquetipo de la Diosa virgen; “virgen” entendida no como sinónimo de castidad, sino como la mujer no desposada que conserva el control sobre su propio cuerpo. Las participantes se autodenominaban sacerdotisas y se ataviaban con túnicas blancas e indumentarias indígenas como penachos, cintas y conchas. En sus rituales representaban la imagen de Coyolxauhqui desmembrada, la cual era *rearticulada* mediante ofrendas de flores.⁴³

La mística del Cuarto Creciente fue una interpretación feminista de la neomexicanidad. Mientras los seguidores del Anáhuac aguardaban la parusía de Quetzalcóatl, las sacerdotisas de Cuarto Creciente ansiaban el advenimiento de la rearticulación de Coyolxauhqui, diosa matriarcal y célibe. Los mexicanistas organizaban *calpullis* mixtos; las feministas del grupo convocaban círculos de mujeres. Los primeros idealizaban el retorno a la mítica Aztlán; las segundas, al matriarcado prehistórico. La Coyolxauhqui recompuesta se transformaba en una metáfora teleológica de la emancipación femenina y de la sexualidad libre del control masculino. La paradoja de su significado es que el futuro de las mujeres se hallaba en el retorno o renacimiento de un orden social antiquísimo, de forma que esta nueva cultura feminista podía apelar a su presunta ancestralidad.

Para las integrantes del colectivo, el feminismo se volvió un proyecto de estilo de vida. De acuerdo con Adriana Fuentes Ponce, en los talleres de serigrafía se producían camisetas con la imagen de Coyolxauhqui.⁴⁴ Las integrantes de Cuarto Creciente promovían el vegetarianismo, la práctica del tai chi, la danza contemporánea y el ejercicio físico.⁴⁵ Las fiestas y actividades culturales del espacio se organizaban según el signo zodiacal de las asistentes, y las obras resultantes de sus talleres se exhibían en exposiciones artísticas.⁴⁶ En cursos como el de bioenergética —descrito como una “terapia corporal”— se enseñaban ejercicios de relajación, meditación y “movilización de la energía”, pues, conforme a su discurso: “La ampliación de nuestra conciencia corporal es entonces un gran paso de conciencia

⁴³ CAMENA, *Fondo I*, expediente KMJ30, caja 19, Virginia Sánchez Navarro, “Re-Membering the Goddess. Ecofeminism in Mexico”, *The New Catalyst*, Canadá, fotocopia de un número no identificado (1989): 6-7.

⁴⁴ Fuentes Ponce, *Decidir...*, 223.

⁴⁵ BFXC, *Archivo de Ana Victoria Jiménez*, caja 19, foja 02416.

⁴⁶ BFXC, *Archivo de Ana Victoria Jiménez*, caja 19, foja 02426.

existencial”.⁴⁷ De acuerdo con el testimonio de Isabel Barranco Lagunas, allegada del grupo, las integrantes de Cuarto Creciente también fomentaron la discusión de autoras que reivindicaban la emancipación femenina, como Simone de Beauvoir, Virginia Woolf, Kate Millett, y de socialistas y marxistas como Alejandra Kollontai y Evelyn Reed.⁴⁸ De esta forma, el grupo caracterizó su primera propuesta como un trabajo integral: un entrecruce entre la formación teórica y política del feminismo y la búsqueda espiritual y esotérica de influencia neomexicanista.

La efímera incursión electoral

Cuatro meses después de la apertura del local, el Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT) se acercó a Virginia Sánchez Navarro y le ofreció una candidatura independiente para competir por una diputación en las elecciones federales de julio de 1985. Desde la creación del partido en septiembre de 1974, la asamblea constitutiva del PMT había impulsado una secretaría femenil, que más tarde se materializó en comités de lucha de mujeres, distribuidos en cinco estados de la república.⁴⁹ La agenda del partido incluyó el Programa de Acción para la Mujer, donde se demandaba la integración de las campesinas en las ligas agrarias y sindicales, la legalización del aborto, la creación de guarderías gratuitas, la sindicalización de las trabajadoras domésticas y la colectivización del trabajo doméstico.⁵⁰

Virginia informó a Elena Urrutia que había sido electa por el PMT a través de una asamblea popular, celebrada en febrero de 1985. Para entonces, el PMT apoyaba las candidaturas independientes provenientes del trabajo comunitario en colonias urbanas populares. Sin estar integrada oficialmente a sus filas, Virginia sostuvo que respetaba y apoyaba la plataforma del partido, la cual —según sus palabras— “contempla básicamente los mismos puntos que contempla el resto de la izquierda”.⁵¹

El énfasis del PMT en los sectores populares respondía al cambio de la política del Distrito Federal hacia los asentamientos irregulares. A principios

⁴⁷ BFXC, *Archivo de Ana Victoria Jiménez*, caja 19, foja 02425.

⁴⁸ Barranco Lagunas, “Análisis pragmático-discursivo...”, 19.

⁴⁹ Marta Acevedo, “Trabajo de base en el PMT”, *Fem* 5, núm. 19 (1981): 67.

⁵⁰ El programa del partido fue reimpresso en *Fem* 5, núm. 19 (1981): 90-91.

⁵¹ Radio UNAM, “Audio: 208. Entrevista a Virginia Sánchez Navarro”, *Foro de la Mujer*, <https://www.radiopodcast.unam.mx/podcast/audio/18505> (consulta: 19 de marzo de 2025).

de la década de 1970, se incentivaron políticas de regularización catastral y se ampliaron las acciones de asistencia social para mejorar las condiciones de vida de los barrios pobres. Según las estimaciones de los expertos, alrededor de la mitad de la mancha urbana de la capital había sido construida hasta ese momento de manera ilegal.⁵² Las reformas políticas de 1977 legalizaron los partidos de oposición como el PMT y, debido a las crisis económicas de 1976 y 1982, la economía mexicana se encontraba en una posición asfixiante. De este contexto emergió el movimiento popular urbano, constituido en su mayoría por mujeres pobladoras, cuyas demandas giraban en torno a la atención de la carestía de la vida, la lucha contra el desalojo de inquilinos, programas estatales de subsidio a la alimentación, cocinas económicas, abasto de agua, electricidad y drenaje en los barrios desfavorecidos.⁵³

Aunque Virginia finalmente perdió las elecciones el 7 de julio de 1985, integró algunas de las consignas del movimiento popular a Cuarto Creciente. Planeó crear un banco de alimentos al interior del colectivo para adquirir productos a granel y venderlos a bajo costo a las mujeres del barrio, además de gestionar el abasto de agua y combustible en la zona, y fortalecer vínculos con las organizaciones de mujeres pobladoras. Sin embargo, como ella misma admitió a un periódico estadounidense, antes de perder la elección, Cuarto Creciente “se dirigió principalmente a mujeres de clase media, a pesar de estar ubicado en un barrio pobre”.⁵⁴

La influencia del movimiento popular urbano

Las actividades de Cuarto Creciente, al igual que el resto de la ciudad de México, se detuvieron el 19 de septiembre de 1985. El sismo de noventa segundos que sacudió a la capital provocó una enorme destrucción: seis días después, se contabilizaban al menos 350 construcciones totalmente destruidas y dos mil severamente dañadas. El saldo humano, también contado por miles, no se logró esclarecer.⁵⁵

⁵² Ignacio Marván Laborde, “De la ciudad del presidente al gobierno propio”, en *Historia política de la ciudad de México (Desde su fundación hasta el año 2000)*, coord. de Ariel Rodríguez Kuri (México: El Colegio de México, 2013), 498.

⁵³ Espinosa Damián, *Cuatro vertientes...*, 126.

⁵⁴ “Mexico City women’s...”, 12.

⁵⁵ Marván Laborde, “De la ciudad...”, 513.

Cuarto Creciente reabrió sus puertas en enero de 1986. Como consecuencia del desastre, muchas de sus antiguas integrantes se retiraron, mientras nuevas mujeres —algunas de ellas militantes de las juntas vecinales de los barrios populares— se incorporaron al proyecto. En febrero, Cuarto Creciente reactivó seis de sus talleres —violencia patriarcal, sexualidad, defensa personal, mecánica automotriz, danza y aeróbics—, además de la cafetería y el centro de documentación.⁵⁶ También establecieron relaciones con la Confederación de la Mexicanidad, un conglomerado de quince grupos neomexicanistas con los que reanudaron sus ceremonias en el Templo Mayor.⁵⁷

Los años de 1986 y 1987 marcaron una etapa de cambios para Cuarto Creciente. Sus integrantes ampliaron su activismo con mujeres del movimiento popular urbano y establecieron alianzas con grupos de lesbianas feministas. En un artículo, Sánchez Navarro señaló que “fueron también los trabajos derivados del terremoto, las labores de rescate y ayuda, las movilizaciones, los que permitieron un cambio radical de Cuarto Creciente. La gente que hoy participa en la casa de mujeres es producto de esas movilizaciones, de la chamba en el barrio”.⁵⁸

Ciertamente, el movimiento de damnificados por el sismo del 85 había fomentado la creación de colectivos que confrontaron directamente al gobierno mediante plantones, mítines y manifestaciones.⁵⁹ Para las feministas, el trabajo con costureras y mujeres pobladoras implicó un viraje político hacia la defensa de los derechos laborales, la organización sindical y la demanda de acciones gubernamentales encaminadas a aligerar la carga de trabajo doméstico de las mujeres de los sectores populares.⁶⁰

En sintonía con esta tendencia, Cuarto Creciente agregó el servicio de asesoría jurídica —“para cualquier problema familiar, de vivienda o laboral”—, y un proyecto de guardería orientado a fomentar una crianza “colectiva y no sexista”.⁶¹ Thyme S. Siegel, una feminista estadounidense que visitó Cuarto Creciente en agosto de 1986, informó que algunas de las damnificadas por el sismo —muchas de ellas costureras y secretarías— asistían al espacio para tomar talleres de anatomía, uso de anticonceptivos

⁵⁶ Radio UNAM, “Audio: 243. Entrevista a Virginia Sánchez Navarro”, *Foro de la Mujer*, <https://www.radiopodcast.unam.mx/podcast/audio/19311> (consulta: 19 de marzo de 2025).

⁵⁷ Hernández Tellez, “La Coyolxauhqui...”, 37.

⁵⁸ Sánchez Navarro, “Cuarto Creciente...”, 14.

⁵⁹ Marván Laborde, “De la ciudad...”, 515.

⁶⁰ Véase Espinosa Damián, *Cuatro vertientes...*

⁶¹ BFXC, *Archivo de Ana Victoria Jiménez*, caja 19, foja 02426.

y exploración mamaria. Para entonces, Cuarto Creciente también ofrecía cursos de autodefensa personal, vegetarianismo, dibujo, aeróbics y mecánica automotriz.⁶² En octubre, Virginia describía al colectivo como “una cooperativa con vida comunal que ofrece talleres y servicios, además de información feminista, cultural y política a muchas mujeres y sobre todo a las vecinas del centro”.⁶³

Aunque las actividades espirituales continuaron, comenzaron a ceder frente al trabajo con las mujeres del movimiento popular urbano. Para principios de 1988, la identidad del colectivo ya estaba más asociada a estas actividades que a su esoterismo inicial, un viraje político que experimentaron muchos de los grupos feministas mexicanos del periodo. En marzo de 1987, por ejemplo, Cuarto Creciente organizó un evento cultural en la explanada del Templo Mayor. Según informó la revista *Fem*, se trató de un “Homenaje a las mujeres caídas bajo el patriarcado” y estuvo dedicado a “Coyolxauhqui y su clan materno”, pero también a las costureras que fallecieron durante el sismo y a “todas las mujeres mexicanas que mueren por hambre, golpes, violaciones y abortos mal practicados”.⁶⁴

En agosto del mismo año, Sánchez Navarro informó a un periódico canadiense que las integrantes de Cuarto Creciente realizaron una ceremonia junto a “los guardianes de la tradición náhuatl”. Si bien especificó que la interpretación sobre el mito de Coyolxauhqui entre ambas organizaciones difería, también señaló puntos en común.⁶⁵ La ceremonia del Fuego Nuevo se llevó a cabo a principios de 1988 y, al parecer, fue el último ritual significativo realizado por la asociación. Según reportó la revista *Fem*, esta ceremonia era celebrada cada año por los neomexicanistas para conmemorar el nacimiento de Cuauhtémoc, “el último dirigente mexicana que combatió a los españoles”; para Virginia, en cambio, el objetivo del ritual era “despertar la conciencia femenina”.⁶⁶

El énfasis en la exclusión de los hombres de las actividades internas de los círculos de Cuarto Creciente, así como su acento exclusivo en la Diosa

⁶² Thyme S. Siegel, “Feminism/Lesbianism in Mexico Today”, *Bay Area Women’s News* 1, núm. 1 (1987): 4.

⁶³ Sánchez Navarro, “Cuarto Creciente...”, 14.

⁶⁴ “Crónica. 8 de marzo, 1987”, *Fem* 11, núm. 52 (1987): 5.

⁶⁵ CAMENA, *Fondo I*, exp. KMJ30, caja 19, Virginia Sánchez Navarro, “Re-Membering the Goddess: Ecofeminism in Mexico”, *The New Catalyst*, Canadá, fotocopia de un número no identificado (1989), 7.

⁶⁶ Hernández Tellez, “La Coyolxauhqui...”, 36-37.

como una fuerza independiente a cualquier concepción dualista o complementaria de la divinidad, perfiló la naturaleza lésbica del colectivo. Inspiradas por el feminismo radical —que entiende al patriarcado como la estructura fundamental de las desigualdades humanas— las integrantes del grupo describieron el amor entre mujeres como una postura política que desafiaba los mecanismos de la familia y el matrimonio, no como una simple preferencia sexual.⁶⁷ Para 1988, Cuarto Creciente ya era un nodo clave en la conformación de la Coordinadora Nacional de Lesbianas, organizadora de las Primera y Segunda Jornadas Lésbicas, así como el Segundo Encuentro Nacional de Lesbianas, realizados entre junio y septiembre de ese año. En estos espacios se discutieron temas como “Lesbianismo y sexualidad”, “Madres lesbianas”, “Lesbianismo y política”, “Lesbianismo y feminismo”, entre otros.⁶⁸

Los testimonios de mujeres y hombres de organizaciones de sectores populares que entraron en contacto con Cuarto Creciente a finales de la década de 1980 permiten explorar la negociación y entrecruces de las prácticas esotéricas y lesbofeministas del espacio, así como su trabajo de base con las mujeres del movimiento popular urbano. En 1990, Clara Brugada —entonces líder de una importante organización de colonas— informó a Gisela Espinosa Damián que su encuentro con Cuarto Creciente las “metió en otra dimensión”. Recordaba sus largas conversaciones con la líder del grupo: “platicábamos con Virginia toda la noche, no dormíamos por estar platicando”.⁶⁹ Según registró la dirigente, los temas de espiritualidad femenina, emancipación de las mujeres y lesbianismo terminaron por sentar las bases para una confrontación entre sus compañeras y el liderazgo masculino en las organizaciones populares donde militaban. Esto último ocasionó diferentes conflictos permeados por una misoginia y lesbofobia generalizada. Desde una perspectiva feminista, esto se debía a que las lesbianas, a diferencia de las identidades *gay* masculina y trans, personificaban la posibilidad de que las mujeres vivieran plenas y satisfechas sin la necesidad de entablar relaciones afectivas con los hombres.

⁶⁷ Mogrovejo, *Un amor que se atrevió...*, 49, 178-179. Trabajos influyentes sobre el tema como los de la estadounidense Adrienne Rich nunca fueron referidos directamente en las fuentes del grupo, pero las ideas de esa autora respecto al lesbianismo político eran parte de un contexto general de las organizaciones lésbicas internacionales durante esos años.

⁶⁸ CAMENA, *Fondo I*, exp. KIS24, caja 15, vol. 1, “Primera Jornada Lésbica. Diez años de lucha” y “Segundo Encuentro Nacional de Lesbianas: diez años de lucha”, panfletos publicados por la Coordinadora Nacional de Lesbianas, México, 1988.

⁶⁹ Espinosa Damián, *Cuatro vertientes...*, 134-135.

Fue el caso de José Luis Rodríguez Solano, jefe de una unión de colonos, entrevistado por Norma Mogrovejo en marzo de 1990 como parte de una etnografía en las colonias Tránsito y San Miguel Teotongo. Según informó el entrevistado, los varones de su organización habían “tenido problemas con ciertas corrientes [feministas] sumamente radicales al estilo norteamericano”. El conflicto, según lo esclareció más adelante a la entrevistadora, era que sus compañeras fomentaban una “lucha frontal contra el otro género, señalando claramente a los machos o a los compañeros que son machos. Yo creo que sobre todo a las compañeras que nos tocó ver era la gente del Cuarto Creciente, por ejemplo”.⁷⁰

Yanina Ávila, militante de un grupo feminista que trabajaba con mujeres de barrios populares, también entrevistada por Norma Mogrovejo, recordó que estos enfrentamientos se expresaron en un rechazo abierto hacia el grupo espiritual: “Llegamos a la reunión y nos tienen esperando, para variar, cuando llegan dicen: ‘No hay problemas con Uds., ... la bronca es con las feministas’, ‘bueno, ¡nosotras somos feministas!’, ‘Sí, pero, esto es con las feministas como Virginia Sánchez, las de Cuarto Creciente’”.

El testimonio de Ávila ciertamente estaba marcado por las tensiones y conflictos que se manifestaron entre los diferentes grupos feministas que se acercaron a las colonias. Si bien Ávila reconocía que las dinámicas de Cuarto Creciente eran “tan distintas a los lugares de ellas [las mujeres pobladoras], tan cuadrados, tan dogmáticos”, también se mofaba de su carácter místico, que ella contrastaba con el “auténtico” trabajo político de su organización: “encontrarse así en un lugar tan esotérico, que la luna, y que la chingada”. La opinión más difundida fue la de José Luis Rodríguez Solano, quien resumió a Mogrovejo que los conflictos provenían “sobre todo de grupos feministas con tendencia lesbiana. Eran las que tenían una posición más radical”.⁷¹

Un ritual en el encuentro feminista

A pesar de los percances, la difusión del esoterismo de Cuarto Creciente alcanzó un punto álgido a mediados de 1987, cuando México fue escogido

⁷⁰ Norma Mogrovejo Aquisé, “Feminismo popular en México. Análisis del surgimiento, desarrollo y conflictos en la relación entre la tendencia feminista y la Regional de Mujeres de la CONAMUP” (tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1990), 104.

⁷¹ Norma Mogrovejo Aquisé, “Feminismo popular en México...”, 104, 116, 128.

como el país sede del cuarto Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (en adelante, EFLC). En la década de 1980, los EFLC eran nodos clave en el desarrollo de la teoría y prácticas de los feminismos latinoamericanos. Como los movimientos de mujeres de la región habían emergido en 1970 de fuentes muy diversas —los frentes de oposición contra los regímenes militares del Cono Sur, la militancia en partidos de izquierda y en ligas campesinas y populares, los grupos universitarios de autoconciencia y las células foquistas—, sus proyectos continentales tenían una diversidad de formas organizativas, estrechamente ligadas a contextos específicos de dominación y desigualdades de tipo local.⁷²

Los EFLC eran celebrados bianualmente desde 1981, habían tenido sede en Bogotá, Colombia (1981); Lima, Perú (1983); y Bertioga, Brasil (1985). Atraían tanto a feministas militantes y académicas como a mujeres de la izquierda partidista y de los movimientos populares urbanos. Mediante talleres, grupos de concientización y la difusión de libros, revistas, boletines y audiovisuales, los EFLC lograban organizar perspectivas y estrategias políticas de alcance regional.

La propia Sánchez Navarro participó del EFLC desde su primera edición en 1981, donde recabó las inquietudes de “compañeras que querían echar a andar o tenían en funcionamiento espacios de reunión y servicios para mujeres”, inspiración directa para la creación de Cuarto Creciente.⁷³ En el segundo EFLC de 1983, Virginia presentó un trabajo titulado *Hegemonía masculina en la familia*,⁷⁴ y en el tercero (1985), ya con Cuarto Creciente consolidado, participó en el taller *Cómo organizarnos como lesbianas*, donde se discutió la necesidad de hacer una jornada lesbiana independiente a los EFLC e impulsar una “Red de apoyo e intercambio de información entre lesbianas del continente”,⁷⁵ un evento precursor a la creación de la Coordinadora Nacional de Lesbianas de México. A principios de 1986, el grupo

⁷² Nancy Saporta Sternbach, Marysa Navarro-Aranguren, Patricia Chuchryk y Sonia E. Álvarez, “Feminisms in Latin America. From Bogotá to San Bernardo”, *Signs* 17, núm. 2 (invierno 1992): 403, <https://doi.org/10.1086/494735>.

⁷³ Sánchez Navarro, “Cuarto Creciente...”, 13.

⁷⁴ El taller *Patriarcado y trabajo doméstico* también fue coordinado por Virginia Sánchez (México), es muy posible que se trate de la misma persona. Véase, *II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe*, ISIS Internacional, número especial de su *Revista de las Mujeres*, núm. 1 (1984): 20, 142-143.

⁷⁵ CAMENA, *Fondo I*, exp. KIS22, caja 14, Red de Lesbianas Latinas y del Caribe, *Antecedentes*, mecanuscrito.

finalmente se integró a la coordinación del cuarto EFLC, que tomó lugar en Taxco, Guerrero, del 19 al 25 de octubre de 1987.⁷⁶

La revista *Fem* reportó que la intención de la coordinación era ofrecer “un encuentro amplio, abierto a la diversidad de prácticas feministas”. Cuarto Creciente, por su parte, indicaba que su objetivo principal era “un intercambio entre las mujeres latinoamericanas y algunas del Primer Mundo”.⁷⁷ Sin embargo, su intervención más recordada no fue discursiva, sino ritual: una ceremonia mágica.

El cuarto EFLC reunió alrededor de 1 500 mujeres, se trató del EFLC más concurrido hasta ese momento. Más llamativa todavía fue la presencia de 93 mujeres centroamericanas —algunas de ellas combatientes foquistas e integrantes de ligas indígenas y campesinas—, también delegadas de la Federación de Mujeres Cubanas y mujeres de los movimientos populares urbanos de la región. No todas se asumían como feministas.⁷⁸ Las asistentes, según reportó la revista *Fem*, se reunieron en Ciudad de México para subir a los autobuses con destino a Taxco, sin embargo, fueron sorprendidas con una parada festiva en las grutas de Cacahuamilpa, “donde una decena de mexicanas y brasileñas ofreció una original y mágica bienvenida”. “Entre cantos y arquetipos mitológicos” seguía *Fem*, “las mujeres avanzaron por ‘el vientre de la tierra’ hasta quedar reunidas y mirarse y reconocer la fuerza que se gana entre muchas”.⁷⁹

La memoria del encuentro describió con más detalle la escena del ritual: congregadas a la mitad del camino, las participantes fueron guidas por dos mimas y varias mujeres disfrazadas. Dentro de la gruta se hallaba un “altar iluminado por decenas de velas”, liderado por una curandera tradicional que perfumaba el ambiente con copal y cantos místicos; para el cierre, ésta realizó una ceremonia sencilla.⁸⁰

⁷⁶ Los otros grupos que integraron la coordinación fueron Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL), Equipo Mujeres en Acción Solidaria (EMAS), Acción Popular de Integración Social (APIS), Mujeres para el Diálogo, Mujeres en Acción Solidaria (MAS) y el Taller de Mujeres del Chopo. A nivel individual también participaron otras feministas de la capital. Véase “Pequeño manual del IV Encuentro. Entrevista a tres de sus organizadoras”, *Fem* 11, núm. 58 (1987): 16.

⁷⁷ “Pequeño manual del IV Encuentro...” y “¿Qué se espera del IV Encuentro?”, ambos publicados en *Fem* 11, núm. 58 (octubre 1987): 16 y 19.

⁷⁸ Sternbach, *et al.*, “Feminisms...”, 423.

⁷⁹ “Una abertura emocionante”, *Fem* 11, núm. 60 (1987): 5.

⁸⁰ “Desde el balcón”, en *Memoria del IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe* (Taxco: edición de las autoras, 1987), 7-8.

Cinco años después, un grupo de asistentes describieron el ritual como “una celebración mística del poder mágico y la cultura de las mujeres” y calificaron a sus organizadoras como “impulsoras del ‘feminismo cultural’, el cual invoca a la Gran Madre y considera que las cuevas son su matriz”.⁸¹ Pese al tono sardónico de su descripción, las prácticas mágicas y los rituales estuvieron a la orden del día. Amalia Fischer sintetizó la principal tensión del encuentro: la que existía entre quienes estaban “tratando de retomar las cuestiones propiamente feministas (sexualidad, violencia, salud, maternidad, *brujería* [cursivas mías], video, etcétera) y otras preocupadas por hablar de cosas realmente ‘políticas’ y ‘trascendentales’ (sindicalismo, lucha armada, revoluciones, etcétera)”.⁸² Una división que demostraba las dificultades del diálogo entre los feminismos y los movimientos de mujeres populares.

Del primer grupo se ofrecieron talleres como *Magia, justicia e igualdad* y la *Cueva de la Salud*, donde “médicas, chamanas y curanderas [...] practicaban distintas formas de curación con técnicas de medicina natural”, según lo reportó la revista *Fem* meses después.⁸³ Más llamativa aún fue la constitución de un taller llamado *La Matria*, donde sus integrantes buscaban celebrar la conexión de las mujeres con los ciclos de la naturaleza, el goce del cuerpo femenino y “el eterno fluir de vida y muerte”.⁸⁴

La súbita presencia del esoterismo en este evento se debió parcialmente a la coordinación de Cuarto Creciente, que durante tres años promovió diferentes formas de ritualización de las prácticas del feminismo. Al situar la sanación femenina como un proceso natural, en el que estaban implicadas curanderas tradicionales y formas de conocimiento circunscrito por la clase médica, se celebraba la existencia de las brujas y hechiceras como modelos de la emancipación femenina. Según lo versaba el influyente libro *Brujas, comadronas y enfermeras*: “En tiempos pasados, las mujeres fueron sanadoras autónomas y sus cuidados fueron muchas veces la única atención médica al alcance de los pobres y de las propias mujeres”.⁸⁵

⁸¹ Sternbach, *et al.*, “Feminisms...”, 422.

⁸² Amalia E. Fischer, “De encuentros, desencuentros y reencuentros”, en *Memoria del IV Encuentro...*, 22.

⁸³ “La cueva de la salud”, *Fem* 11, núm. 60 (1987): 6.

⁸⁴ “La matria”, en *Memoria del IV Encuentro...*, 47.

⁸⁵ Bárbara Ehrenreich y Deirdre English, *Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras. Dolencias y trastornos. Política sexual de la enfermedad* (Barcelona: La Sal, 1981), 8.

Vilipendiadas y perseguidas en la Edad Media europea, estas curanderas ahora eran celebradas como un auténtico linaje de cultura espiritual femenina. Al vincularse a la cultura popular de los sectores empobrecidos, las practicantes contemporáneas también creían tender un puente político entre las feministas y los movimientos de mujeres de colonias populares. La figura de la curandera tradicional se convirtió en un símbolo idealizado, no sólo de rebeldía frente al patriarcado, sino también de la cultura femenina antigua y de las demandas de justicia social de las mujeres empobrecidas de la región, cuyos testimonios han hallado obstáculos más persistentes para su preservación.

Reflexiones finales

En septiembre de 1988, Virginia cedió por completo el local de Cuarto Creciente. Para entonces, la asociación ya había perdido las características que la habían identificado como un colectivo esotérico, lesbiano y feminista.⁸⁶ Si bien el espacio siguió funcionando durante siete meses más, lo hizo bajo la dirección de un grupo de mujeres pobladoras que invadieron el local sin pagar la renta. En abril de 1989, ese grupo finalmente fue desalojado por una orden judicial, expedida por el dueño del predio; así terminó la historia del colectivo.⁸⁷

El caso de Cuarto Creciente permite acercarnos a un episodio poco estudiado en la historiografía de los movimientos feministas de América Latina. En la negociación de demandas de justicia social por medio de la espiritualidad y la cultura de las mujeres se forjó un lenguaje común, constituido por los diálogos entre un movimiento feminista que cuestionaba los discursos prevalecientes sobre el rol de las mujeres en la historia y los movimientos de mujeres que luchaban contra la carestía de la vida en los barrios pobres. Este lenguaje compartido giró alrededor de tres ideas centrales: la primera, que el simbolismo y la práctica de la espiritualidad femenina debían servir a los intereses del movimiento de liberación de las mujeres modernas; la segunda, que este movimiento no podía desvincularse de las luchas por

⁸⁶ “Cuarto Creciente. Cuarto aniversario...”.

⁸⁷ CAMENA, *Fondo I*, expediente K1S24, caja 15, vol. 1, “Participación del grupo Zaynya en un taller de artes plásticas con la Regional de mujeres de la CONAMUP”, nota publicada por la Coordinadora Nacional de Lesbianas Feministas en su *Boletín Trimestral*, núm. 1 (1989): 5.

la justicia socioeconómica de la región; y la tercera, que trabajaba desde el marco de los movimientos lesbofeministas.

Rosario Ramírez Morales se pregunta en su estudio etnográfico si es posible hablar del surgimiento de un feminismo de tipo espiritual. Para contestar afirmativamente, señala que “el feminismo místico le da un lugar privilegiado al cuerpo, sus límites y sus procesos, apuntando a una *esencialización* estratégica del ser mujer en función de sus cualidades anatómicas y los elementos simbólicos que las revisten”.⁸⁸

El presente análisis busca ofrecer una dimensión histórica a esa respuesta. Si bien Cuarto Creciente compartió una visión idealizada sobre el carácter sagrado del cuerpo sexuado femenino, su discurso puso en el centro la relectura de un pasado matriarcal antiguo. De esta forma, enfatizaban el carácter colectivo y social del *ser* mujer. La aparente relación inconexa entre la espiritualidad feminista y el trabajo de base popular podía resolverse de esa manera. El proyecto de *renacer* un pasado matriarcal estaba necesariamente vinculado a una noción *esencializada*, pero política, del liderazgo y la cultura femenina. La diosa, como símbolo, representaba el anhelo emancipatorio frente al patriarcado que invisibilizó la agencia de las mujeres en la civilización, así como la aspiración a una sociedad donde la justicia social fuera una utopía posible. Las prácticas de la idealización ritual de Cuarto Creciente, no obstante, deben distinguirse de lo que Sylvia Marcos llama la “descolonización” de las creencias religiosas de las mujeres mesoamericanas. Las segundas emergen de “mundos rituales, litúrgicos y colectivos del culto” de las comunidades indígenas vivas, cuya cosmovisión se construye alrededor de una noción dualista y complementaria de los sexos y la naturaleza. Su análisis contemporáneo, además, está inmerso en una perspectiva política que busca deconstruir las narrativas de la dominación colonial-europea.⁸⁹ Cuarto Creciente, por su parte, elaboró una cosmovisión centrada exclusivamente en la Diosa y opuesta a la dominación masculina. Los elementos indígenas de su concepción no estaban ligados al tejido social de comunidades étnicas vivas, sino que dialogaban con una espiritualidad ecléctica y cosmopolita, interesada en las creencias esotéricas de pueblos disímiles.

⁸⁸ Ramírez Morales, *Mujeres en círculo...*, 293.

⁸⁹ Sylvia Marcos, “La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas. Descolonizando las creencias religiosas”, en *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, ed. de Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (Popayán: Universidad del Cauca, 2014), 144 y ss.

Si bien ambos proyectos apelaron simultáneamente al anhelo de justicia social y de emancipación de las mujeres, la revalorización decolonial de la espiritualidad indígena echa raíces en los movimientos étnicos que se opusieron a las políticas de privatización territorial en las posmetrías de la Guerra Fría. La espiritualidad feminista de Cuarto Creciente, por su parte, estaba anclada a la emergencia del feminismo radical en la década de 1970. Sus sujetas políticas, en respuesta al contexto de la crisis del comunismo, fueron las mujeres trabajadoras y de los sectores populares, no las matriarcas precolombinas idealizadas en la figura de Coyolxauhqui. La intersección entre género y clase desplazó la dimensión étnica, y anunciaba el final de un mundo polarizado en el que las feministas buscaron equiparar las luchas de liberación de las mujeres con las del proletariado.

FUENTES CONSULTADAS

Fuentes de archivo

Centro Académico de la Memoria de Nuestra América (CAMENA), Ciudad de México, México.

Fondo I

Biblioteca Francisco Xavier Clavigero (BFXC), Ciudad de México, México.

Archivo de Ana Victoria Jiménez

Hemerografía

Excélsior. Ciudad de México, México.

Fem. Ciudad de México, México.

La Guillotina. Ciudad de México, México.

La Jornada. Ciudad de México, México.

Referencias

Barranco Lagunas, Isabel. "Análisis pragmático-discursivo de las revistas lésbico-feministas *Las amantes de la luna* (1993-2003), *LeVOZ* (1996-2004) y *Nota'n*

- Queer* (2002-2004) por el reconocimiento de sus derechos sexuales en la ciudad de México”. Tesis doctoral. Universidad Autónoma Metropolitana, 2008.
- Cano, Gabriela, y Saúl Espino Armendáriz. “Olas y etapas en la historia de los feminismos en México”. En *Mirar el mundo con lentes de género*. Colección Miradas Múltiples. Edición de Cristina Herrera, Karine Tinat y Silvia Giourguli, 53-94. México: El Colegio de México, 2023.
- Christ, Carol P. “Por qué las mujeres necesitan a la Diosa. Reflexiones fenomenológicas, psicológicas y políticas”. En *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*. Edición de Mary Judith Ress, Ute Seibert y Lene Sjørup, 159-174. Santiago: Sello Azul, 1997.
- Coordinadora Nacional de Lesbianas Feministas. “Participación del grupo Zaynya en un taller de artes plásticas con la Regional de mujeres de la CONAMUP”. *Boletín Trimestral*, núm. 1 (1989): 5.
- “Cuarto Creciente. Cuarto aniversario en medio de amenazas de desalojo”. *ILGA Boletín Informativo para América Latina*, núm. 2 (1988): 17-18.
- “Desde el balcón”. En *Memoria del IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe*, 7-8. Taxco: edición de las autoras, 1987.
- Ehrenreich, Barbara, y Deirdre English. *Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras. Dolencias y trastornos. Política sexual de la enfermedad*. Barcelona: La Sal, 1981.
- “Entrevista a Yan María Castro por Marinella Miano Borruso, 11 de agosto del 2000”. En *Archivo Histórico del Movimiento Homosexual en México, 1978-1982*. México: Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías/Escuela Nacional de Antropología e Historia/Centro de Información y Documentación de las Homosexualidades en México, 2004, CD-ROM.
- Espinosa Damián, Gisela. *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, 2009.
- Felitti, Karina. “Unidas en un gran conjuro. Espiritualidad y feminismos en la Argentina contemporánea”. En *Religión, género y sexualidad. Entre movimientos e instituciones*. Coordinación de Karina Bárcenas Carajas y Cecilia Delgado-Molina, 141-171. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.
- Felitti, Karina, y Leila Abdala. “Salud sexual y reproductiva en círculos de espiritualidad femenina (Argentina, 2014-2021)”. *Revista Cultura y Religión* 16, núm. 2 (2022): 56-82. <https://doi.org/10.4067/S0718-47272022000200056>.
- Fernández, Justino. “Una aproximación a Coyolxauhqui”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 4 (1963): 37-53.

- Fischer, Amalia E. “De encuentros, desencuentros y reencuentros”. En *Memoria del IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe*, 22. Taxco: edición de las autoras, 1987.
- Fuentes Ponce, Adriana. *Decidir sobre el propio cuerpo. Una historia reciente del movimiento lésbico en México*. México: La Cifra/Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, 2015.
- García Medina, Jesús, y Cristina Gutiérrez Zúñiga, “La indianización de la Nueva Era en Guadalajara”. *Cuicuilco*, núm. 55 (2012): 219-244. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/400> (consulta: 6 de noviembre de 2025).
- Lau Jaiven, Ana. “Lo personal es también político y el feminismo, ¿llegó para quedarse?”. En *Mujeres y constitución. De Hermila Galindo a Griselda Álvarez*, 231-262. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México/Secretaría de Cultura/Gobierno del Estado de México, 2017.
- Lerner, Gerda. *La creación del patriarcado*. Pamplona: Katakarak, 2022.
- Marcos, Sylvia. “La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas. Descolonizando las creencias religiosas”. En *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Edición de Yuderlys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 143-159. Popayán: Universidad del Cauca, 2014.
- Marván Laborde, Ignacio. “De la ciudad del presidente al gobierno propio, 1970-2000”. En *Historia política de la ciudad de México (Desde su fundación hasta el año 2000)*. Coordinación de Ariel Rodríguez Kuri, 483-563. México: El Colegio de México, 2013.
- “La matria”. En *Memoria del IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe*, 47. Taxco: edición de las autoras, 1987.
- Mogrovejo, Norma. *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*. México: Centro de Documentación y Archivo Histórico Lésbico/Plaza y Valdés, 2000.
- Mogrovejo, Norma. “Feminismo popular en México. Análisis del surgimiento, desarrollo y conflictos en la relación entre la tendencia feminista y la Regional de Mujeres de la CONAMUP”. Tesis de maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1990.
- Peña, Francisco de la. “Identidad cultural, imaginario indio y sobremodernidad. El movimiento de la mexicanidad”. *Boletín de Antropología Americana*, núm. 32 (1998): 57-70. <https://www.jstor.org/stable/40978115>.

- Radio UNAM. "Audio: 172. Entrevista a Virginia Sánchez Navarro", *Foro de la Mujer*, <https://www.radiopodcast.unam.mx/podcast/audio/18365> (consulta: 19 de marzo de 2025).
- Radio UNAM. "Audio: 208. Entrevista a Virginia Sánchez Navarro", *Foro de la Mujer*, <https://www.radiopodcast.unam.mx/podcast/audio/18505>, (consulta: 19 de marzo de 2025).
- Radio UNAM. "Audio: 243. Entrevista a Virginia Sánchez Navarro", *Foro de la Mujer*, <https://www.radiopodcast.unam.mx/podcast/audio/19311> (consulta: 19 de marzo de 2025).
- Ramírez Morales, María del Rosario. *Mujeres en círculo. Espiritualidad y corporalidad femenina*. México: Bonilla Artigas/Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, 2020.
- Reed, Evelyn. *Sexo contra sexo o clase contra clase*. México: Fontamara, 1984.
- Rodríguez Everaert, Ana Sofía. "Entre México y la IV Internacional. El PRT y la liberación de las mujeres". *Korpus 21* 2, núm. 4 (2022): 147-162. <https://doi.org/10.22136/korpus21202265>.
- Sánchez Navarro, Virginia. "Cuarto Creciente. Una experiencia militante". *La Guitlota*, núm. 12 (octubre 1986): 11-14.
- Sternbach, Nancy Saporta, Marysa Navarro-Aranguren, Patricia Chuchryk y Sonia Álvarez. "Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bernardo". *Signs* 17, núm. 2 (1992): 393-434. <https://doi.org/10.1086/494735>.
- Toledo Garibaldi, Sandra Emma. "La sexualidad disidente. El movimiento lésbico en México". En *Cartografías del feminismo mexicano, 1970-2000*. Coordinación de Nora Nínive García, Mónica Millán y Cynthia Pech, 161-191. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2007.
- Tovar Ramírez, Aurora. *Mil quinientas mujeres en nuestra conciencia colectiva. Catálogo biográfico de mujeres de México*. México: Documentación y Estudios de las Mujeres, 1996.
- Valdés Padilla, Gisela. "Mujeres en círculos ecofeministas en Guadalajara. Cuerpo, experiencia y sanación". Tesis doctoral. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2017.

SOBRE EL AUTOR

Fausto E. Gómez García es maestro en Estudios de Género por El Colegio de México. Actualmente cursa el doctorado en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es docente de la asignatura "Teorías de Género" en la Universidad Na-

cional Rosario Castellanos. Sus líneas de investigación son la historia del lesbianismo y el feminismo lésbico en los siglos xx y xxi, la historia del deporte femenino, los feminismos en México y la historia de las mujeres en general. Entre sus publicaciones académicas más recientes, destacan los artículos: “La recepción del lesbianismo político en la ciudad de México entre las décadas de los setenta y ochenta del siglo xx” (*Historia Mexicana*, 2026); y “Sobre la escritura de la historia lesbiana” (*GénEroos*, 2025).