

La Virgen del Panecillo y la Guerra Fría: la renovación católica frente a las reivindicaciones sexuales y socialistas de los años 60 en Quito*

*The Virgin of Panecillo and the Cold War: Catholic Renewal
in Response to 1960s Sexual and Socialist Demands in Quito*

*A “Virgem del Panecillo” e a Guerra Fria: a renovação católica frente
às reivindicações sexuais e socialistas dos anos 1960 em Quito*

Natasha Sandoval

Universidad Central del Ecuador / Museo de la Ciudad
Quito, Ecuador
oda.natasha94@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8244-4905>

<https://doi.org/10.29078/procesos.n57.3721>

Fecha de presentación: 29 de enero de 2023
Fecha de aceptación: 8 de febrero de 2023

Artículo de investigación



* Este artículo forma parte de mi investigación de maestría: “La Virgen del Panecillo: feminidad sagrada, construcción monumental y disputas simbólicas del nacionalismo católico ecuatoriano (1892-1976)” (tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2018), <http://hdl.handle.net/10644/6453>.

RESUMEN

El artículo reconstruye el escenario político en que se inauguró el monumento a la Virgen de Quito en el Panecillo y devela las contradicciones que implicó para los actores que intervinieron en su origen y posterior legitimación. Se analiza la semántica de la escultura a partir de los valores correspondientes a la normatividad masculina y el ritual anticomunista que fueron el soporte discursivo que promovió su instalación, mediante la voz autorizada de arzobispos, alcaldes y jefes de Estado. Y, por otro lado, se consideran las voces disidentes que, en el contexto de la Guerra Fría, resistieron a ese discurso desde la reivindicación de sus propias identidades.

Palabras clave: historia latinoamericana, historia del Ecuador, Inmaculada Concepción, género, patriotismo católico, anticomunismo, siglo XX.

ABSTRACT

The article reconstructs the political scenario in which the monument to the Virgin of Quito was installed on El Panecillo and unveils the contradictions this involved for the actors who took part in its conception and subsequent legitimization. The sculpture's semantics is analyzed based on the values associated with masculine standards and the anti-communist ritual, two factors of the discursive support by way of the authoritative voices of archbishops, mayors, and heads of State which promoted the placing of such a statue. In addition, a discussion of the dissident voices who resisted this discourse in the context of the Cold War and in defense of their own identities is offered.

Keywords: Latin American history, history of Ecuador, Immaculate Conception, Panecillo, gender, catholic patriotism, anti-communism, 20th century.

RESUMO

O artigo reconstrói o cenário político no qual se inaugurou o monumento da Virgem de Quito "del Panecillo" e revela as contradições que isso implicou para os atores que intervieram em sua origem e posterior legitimação. Analisa-se a semântica da escultura a partir dos valores correspondentes à normatividade masculina e ao ritual anticomunista que foram o suporte discursivo que promoveu sua instalação, mediante a voz autorizada de arcebispos, prefeitos e chefes de Estado. E, por outro lado, são consideradas as vozes dissidentes que, no contexto da Guerra Fria, resistiram a esse discurso desde a reivindicação de suas próprias identidades.

Palavras chave: história latino-americana, história do Equador, Imaculada Conceição, gênero, patriotismo católico, anticomunismo, século XX.

La inauguración de la Virgen de El Panecillo en Quito estuvo inscrita en el combate ideológico que sacudió al mundo bipolar de la segunda mitad del siglo XX. El monumento, ligado a un cuidadoso proyecto de renovación litúrgica de un sector dominante de la Iglesia católica ecuatoriana, se volvió el elemento cardinal en la operación de mitigar los peligros de la militancia femenina y obrera que amenazaron la estabilidad del orden político y religioso en el Quito de los años setenta.¹

Este artículo busca reconstruir el escenario social en que se inscribió la inauguración de la Virgen de Quito y develar las contradicciones que implicó para el conjunto de actores que intervinieron en su gestación y posterior legitimación. Por un lado, se analiza la semántica del monumento a partir de los valores de la normatividad masculina que le dieron soporte discursivo, a través de la voz autorizada de arzobispos, alcaldes y jefes de Estado. Y, por otro, las voces disidentes que —aunque finalmente fueron silenciadas por el relato ganador— lograron generar resistencias sobre la base de sus identidades no hegemónicas. Entre ellas, las demandas de varias mujeres organizadas —sumadas a las de amplios sectores populares— son leídas para matizar la forma predominante de apropiación del mensaje católico y el carácter voluble de una identidad quiteña, aparentemente libre de contradicciones.

En el primer acápite abordo el proceso que siguió la jerarquía católica ecuatoriana para posicionarse frente a las reivindicaciones sexuales y de clase que cobraron fuerza en los años setenta del siglo XX. Para ello, me detengo a analizar la relevancia que adquirió la Virgen María como salvadora de la nación en crisis y la necesidad de perennizar su imagen en

1. El complejo ambiente político de los años 60 —determinado por la Guerra Fría, las experiencias revolucionarias en América Latina y las múltiples resistencias sociales frente a la industrialización capitalista— exigió un esfuerzo sistemático de la Iglesia católica por mitigar los signos que perturbaban el orden establecido. El arzobispo de Quito, haciendo eco de las directrices del papa Paulo VI, invitó a mantener el “mensaje específico” de la Iglesia para combatir cualquier posible desambiguación de su lectura. Sin embargo, aquel carácter “universal” del mensaje papal sufrió paradójicas fisuras al tratar de incorporarse a los marcos nacionales, y, en el proceso de concretar esas adaptaciones, la jerarquía religiosa ecuatoriana se volvió fabricante de instrumentos devocionarios que resultaron, en gran medida, incompatibles con los planteamientos que el Concilio Vaticano II había pregonado en torno al giro social de la Iglesia. Al emitir su respuesta práctica, la jerarquía ecuatoriana reveló entre líneas su vocación anticomunista en la lucha ideológica mundial y, en este marco, elaboró un programa para evocar símbolos de probado alcance nacional. De este modo, las únicas figuras capaces de sostener el temido tambaleo devocional de la Iglesia católica en los años setenta eran, como a fines del siglo XIX, el Sagrado Corazón de Jesús y el Inmaculado Corazón de María, alrededor de los cuales se reinstalaron ritos ceremoniales, imágenes y diversos instrumentos de culto. Sandoval, “La Virgen del Panecillo...”, 60.

el sitio más visible de la capital de la república. En el segundo acápite, en cambio, me intereso por los discursos aleccionadores de la moral que la jerarquía del clero ecuatoriano elaboró para las mujeres que en esos años articulaban demandas de reconocimiento. Esto, en el marco de la modernización capitalista y la presencia de instituciones que instrumentalizaron el vocablo “mujeres”, para disfrazar el nuevo carácter de la división sexual del trabajo a través de la romantización paternalista de la lucha femenina.² En este sentido, contemplo la forma en que varias mujeres católicas de distinta clase social (como destinatarias de un mensaje de adiestramiento moral fundado en el prototipo de María) generaron resistencias y negociaciones para lograr, dentro de los códigos heteronormativos de la institucionalidad católica, mayor reconocimiento y derechos para sí mismas. En el último acápite exploro los antagonismos discursivos que atravesaron la semántica del monumento en El Panecillo entre las voces que apelaban a la lucha de clases o a la reconciliación.

LA INMACULADA CONCEPCIÓN FRENTE UNA OLEADA MARXISTA, FEMINISTA Y ATEA

La década de 1960 vio cómo el advenimiento de la modernización capitalista edificaba las condiciones para el establecimiento de una nueva conciencia sobre el papel del individuo y sus relaciones productivas en el llamado mundo moderno. Amplios sectores de la población adquirían conciencia sobre sus posibilidades de transformación social en medio del conflicto ideológico provocado por la Guerra Fría, el apogeo del imperialismo norteamericano en América Latina, la guerra de Vietnam y el estallido de la Revolución cubana.³ Estos fueron, en definitiva, los grandes ejes que articularon los dis-

2. Entre 1950 y 1960, el paradigma desarrollista se volvió central en las agendas internacionales tras la devastación que provocó la II Guerra Mundial, por lo que el fomento a la educación, la alimentación y la salud fueron evocados por los distintos gobiernos en su búsqueda de legitimación. Así, los “actores ignorados hasta entonces empezaron a ser considerados como elementos indispensables de cambio para contribuir al desarrollo mundial. Este fue el caso de las mujeres, quienes en pocos años, de 1970 a 1975, pasaron de ser prácticamente inexistentes en los proyectos de la ONU a ser una pieza clave para la solución de los problemas globales, particularmente en el freno a la explosión demográfica que dio pie a las campañas de planificación familiar de la década de 1970”. Pamela Fuentes, “Entre reivindicaciones sexuales y reclamos de justicia económica: divisiones políticas e ideológicas durante la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer. México, 1975”, *Secuencia*, n.º 89 (mayo-agosto 2014): 165-167, https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0186-03482014000200007&script=sci_abstract.

3. Raffaele Nocera, “La Guerra Fría en América Latina. Reflexiones acerca de la di-

cursos, el debate público, la producción intelectual, la organización social y el ejercicio político en esos años.

Los desafíos que tenía el catolicismo frente a eso implicaban, en parte, definir qué posición debía adoptar la institución religiosa en el conflicto de ideologías y modelos que se disputaban la hegemonía global.⁴ Como agentes de la lucha ideológica, varias facciones católicas hicieron un cuidadoso esfuerzo por mitigar cualquier síntoma de perturbación del orden establecido. Así, en los años setenta, la Iglesia católica como unidad jerárquica intentaba consolidar una vía de acción para articular armónicamente todo su engranaje institucional desde la Santa Sede y construir un discurso universal que diera respuesta a las demandas del mundo contemporáneo.⁵

Una de las mayores preocupaciones de la Iglesia en este período fue “el viraje de la historia” que advertía la génesis de nuevos comportamientos, valores y comprensiones del mundo.⁶ Para el papa Paulo VI, la lectura del contexto implicaba dimensionar las implicaciones sociales que tenía el desarrollo de la información y la educación:

La aspiración a la igualdad se revela particularmente significativa en los países en los que se está en búsqueda de un nuevo estatuto sobre la mujer que haga cesar toda discriminación odiosa y, protegiendo su vocación propia, reconozca su independencia como persona y la igualdad de sus derechos a participar en la vida económica, social, cultural, y política.⁷

En efecto, “la mujer” como sujeto hegemónico de la lucha femenina (en estricto apego a la diferencia sexual como base de su identidad política) irrumpió en un escenario ampliamente politizado para demandar reconocimiento frente al rol instrumental que le imponía la sociedad capitalista. Pese a que no tardaron en aflorar “las mujeres” en su complejidad (y más tarde las asimetrías de género en un espectro más amplio), la categoría “mujer” fue el eje de una convocatoria

mención político-institucional”, en *La guerra fría cultural en América Latina. Desafíos y límites para una nueva mirada de las relaciones interamericanas*, ed. por Benedetta Calandra y Marina Franco (Buenos Aires: Biblos, 2012).

4. *Ibíd.*

5. Uso el concepto “Iglesia católica” para referirme a las facciones hegemónicas del clero que se articulan en torno a la legitimidad institucional del Vaticano y su orden jerárquico, sin ánimo de homogeneizar las distintas posturas que existen dentro del catolicismo.

6. Pablo Muñoz Vega, “El Cardenal Arzobispo de Quito, Mons. Pablo Muñoz Vega comenta la Carta Apostólica de S.S. Paulo VI sobre problemas sociales y políticos”, *Boletín Eclesiástico*, n.º 5 y 6 (mayo-junio 1971): 199-200.

7. *Ibíd.*, 199.

que se sumó a la fuerza movilizadora de grupos que buscaban transformar las relaciones económicas, sociales y políticas bajo el emblema de la justicia.⁸

Como se verá a lo largo de este artículo, la jerarquía eclesiástica en el Ecuador planteó una serie de estrategias para responder a estas demandas colectivas y, mediante la construcción de un discurso universalista, se orientó a digerirlas y encauzarlas en la doctrina cristiana. Esta empresa religiosa encaminada a custodiar los principios del orden político tradicional, finalmente, dejó su impronta en la construcción de la Virgen de El Panecillo. Así, el monumento se volvió medular en el plan de mitigar cualquier posible desviación del carácter católico de la nación y aleccionar a la ciudadanía sobre cuáles debían ser sus valores, prácticas y funciones.

Mientras tanto, desde la Santa Sede se dibujaba un escenario de polarización que volvía complejo el escenario de opciones y compromisos para los creyentes. En términos del papa Paulo VI, la disyuntiva política mundial contemplaba, por un lado, “la ideología marxista con su materialismo ateo y su dialéctica de la violencia”, y, por otro, “la ideología liberal capitalista que cree exaltar la libertad individual sustrayéndola a toda limitación y estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del poder”.⁹ El papa pregona que “frente a estas ideologías la actitud del católico no puede ni debe ser ambigua”, pues ambos lineamientos políticos contradicen puntos sustanciales de la fe religiosa.¹⁰

Sin embargo, las ideas socialistas despertaban mayor sospecha pues varios de sus miembros buscaron orientar sus aspiraciones de justicia a partir de ciertas reinterpretaciones del marxismo.¹¹ En América Latina, particularmente, fue notable la intervención de diversas agrupaciones católicas de laicos y sacerdotes, sobre todo jóvenes, que en un entorno de amplia renovación intelectual,¹² dieron soporte a la llamada Teología de la Liberación,

8. Desde los años 60, la modernización capitalista demandó mayor presencia de mujeres en el mercado laboral, y en paralelo, ellas fueron construyendo cada vez más espacios organizativos para sí mismas. Al respecto véase Tatiana Salazar, “Experiencia y militancia de las mujeres en la izquierda (URME, 1962-1966)” (tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2017), <http://hdl.handle.net/10644/8489>. El eje común de estas manifestaciones se hizo visible en el marco de la Conferencia de Mundial del Año Internacional de la Mujer, en que algunas mujeres de países “subdesarrollados”, como Domitila Barrios, se sumaron a la causa de los obreros, estudiantes y campesinos del mundo. Véase Fuentes, “Entre reivindicaciones sexuales...”, 165-167.

9. Muñoz Vega, “El Cardenal Arzobispo...”, 201-202.

10. *Ibíd.*, 202.

11. *Ibíd.*, 202-203.

12. A partir de los años sesenta, la producción intelectual en torno a las ciencias sociales cobraba relevancia a nivel mundial, pero particularmente en América Latina adquirió un enfoque crítico a raíz de la Revolución cubana, que permitió plantear una lectura descolonizadora y antiimperialista del orden establecido. Para el papa, estos cambios implicaban una “reducción científica” de todos los conocimientos relativos al hombre y llevaban consigo

cuyos antecedentes directos fueron el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia Episcopal de Medellín (1968). Esto abonó el terreno para que algunas facciones católicas se cuestionaran el sentido de la labor pastoral, y para que aquellas ramificaciones progresistas que buscaban adaptar “la Iglesia al mundo” desde inicios de siglo¹³ hallaran el soporte doctrinal necesario para inclinar su misión hacia la opción preferencial por los pobres, como parte de un nuevo sentido de compromiso social.¹⁴

En ese momento decisivo para el mundo, Paulo VI animó a las comunidades cristianas a analizar la situación de su propio país mediante la palabra “inalterable” del Evangelio, para que “la vía católica [...] sea reconocida sin ambigüedad alguna”.¹⁵ Para adherirse a los lineamientos del papa, el máximo representante del catolicismo en Ecuador construyó su propia lectura de la realidad del país, revelando entre líneas su afinidad con el bando anticomunista en la lucha ideológica mundial.

Así, en oposición a la lectura crítica de intelectuales que analizaron la compleja situación económica del país desde los antagonismos de clase, las contradicciones del capitalismo agrario o la penetración imperialista,¹⁶ para el ar-

“una pretensión peligrosa”, pues temía que las ciencias humanas, al crear “con sus propios métodos ciertos modelos sociales querría imponerlos enseguida como tipos de conducta científicamente comprobados”. Véase Rafael Romero, “Modernidad, América Latina y ciencias sociales. La producción del conocimiento de la sociedad en América Latina”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 19, n.º 3 (julio-diciembre 2008): 371-384.

13. El Concilio Vaticano II no es el origen de la movilización crítica al interior de la Iglesia; en realidad vino a ser una de las consecuencias de la fuerza de secularización intraeclesial marcada por un pensamiento modernista, progresista y existencialista que cobró impulso en la primera mitad del siglo XX en Europa, bajo consentimiento de la “teología secular” y la *Nouvelle Théologie*, que buscaron reconciliar el sentido de la “iglesia original” con los valores del mundo contemporáneo. Véase Gustavo Morello, “El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 49, n.º 199 (2013): 89, <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2007.199.42551>.

14. La Teología de la Liberación se inspiró en algunos postulados de la Teoría de la Dependencia y el marxismo. Estas influencias permitieron, en el plano teológico, ver una Iglesia “en el mundo” y “observar pastoralmente la realidad histórica, la situación del pueblo, los mecanismos de dominación y descubrir ahí los ‘llamados de Dios’”. María José Garrido Arce, “Idearios políticos en la revista *Nueva* 1971-1978” (tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2015), 109.

15. Muñoz Vega, “El Cardenal Arzobispo...”, 199.

16. Con el inicio de la dictadura militar nacionalista de Guillermo Rodríguez Lara, el Ecuador inauguraba también una matriz económica de base petrolera que, mientras por un lado estimulaba la proliferación de grupos medios e incrementaba los niveles de consumo en el área urbana, por otro, inducía a una acumulación de capitales en los sectores productivos vinculados a la dinámica económica central, que tornaba más visibles los signos de la desigualdad social, sobre todo a escala rural. Frente a esto, fue significativa

zobispo de Quito el problema derivaba de una matriz cultural que no había estado lo suficientemente ligada a los principios católicos. Por ende, la solución exigía, a su juicio, un cambio interno de mentalidad y una nueva educación.¹⁷

El cardenal Pablo Muñoz Vega inició una campaña frontal contra el socialismo y sus intentos de llevar a cabo una lucha “intestinal” de revolución; y, al mismo tiempo, llamó la atención sobre la “influencia peligrosa” que estaban teniendo estos grupos en la población:

Aprovechando con maestría las circunstancias de desazón y descontento que vive la Nación, estos grupos están promoviendo una intensa campaña de difusión ideológica en todos los niveles, inclusive en los de las asociaciones juveniles y obreras de inspiración cristiana. Por ello no puede menos de preocuparnos el giro que va tomando en nuestra Patria el proceso de transformación socio-política, [que] va impregnándose de los fermentos de una ideología que inevitablemente la volverán materialista y atea.¹⁸

Pero su rechazo al socialismo, recayó también sobre los movimientos cristianos por la liberación:

Advirtiendo en estos avances un peligro cada vez más insidioso, nos sentimos movidos por el deber de expresar que la Iglesia en el Ecuador en modo alguno puede admitir la posibilidad de una *opción cristiana por una transformación revolucionaria* que significaría el predominio del poder ideológico y político de un totalitarismo que ya ha dado demasiadas pruebas de su naturaleza tiránica.¹⁹

En este marco, el Ecuador inició la operación de rescatar símbolos de probado alcance nacional, como el Sagrado Corazón de Jesús y el Inmaculado Corazón de María, cuya capacidad para sostener la espiritualidad patriótica de la nación en crisis había dado muestras de legitimidad en momentos anteriores. De este modo, los clérigos ecuatorianos emprendieron una relectura del potencial transformador que habían tenido estas imágenes en la historia del país, y, en esa línea, se llevaron a cabo campañas de entronización en los hogares, romerías, procesiones y monumentos en su honor, con la finalidad

la participación política de sectores populares, sindicatos, grupos estudiantiles, obreros y organizaciones campesinas, que de cara a los desequilibrios del modelo protagonizaron amplias movilizaciones por demandas revolucionarias de cambio. Sobre los pronunciamientos de intelectuales y dirigentes del Partido Comunista, como Ricardo Paredes y Pedro Saad, cuyas lecturas se difundían a través de medios impresos como la revista *Nueva* véase Garrido Arce, “Idearios políticos en la revista...”, 34.

17. Muñoz Vega, “La Iglesia ante el reto entre capitalismo y socialismo”, *Boletín Eclesiástico*, n.º 7 y 8 (julio-agosto 1971): 246.

18. *Ibíd.*, 249.

19. *Ibíd.* Énfasis añadido.

de contrarrestar el temido tambaleo devocional de la Iglesia católica en los años setenta.²⁰

ENTRE LA ONU Y LOS DISCURSOS DEL CLERO: SENTIDOS DEL AÑO DE LA MUJER PARA LAS CATÓLICAS

Mientras la Santa Sede buscaba repotenciar el culto a María tras la mengua que sufrió su imaginería desde el Concilio Vaticano II,²¹ el arzobispo de Quito anunciaba el plan de celebrar un Congreso Nacional Mariano en la ciudad en noviembre de 1975. El propósito era conmemorar el vigésimo quinto aniversario del dogma de la Asunción de María e inaugurar el monumento a la Virgen de El Panecillo.²²

El arzobispo buscaba abordar esos acontecimientos inspirándose en la exhortación apostólica de Paulo VI sobre la “recta ordenación y desarrollo del culto a la Virgen María”.²³ A la par, la Iglesia ecuatoriana anunciaba un programa para conmemorar, también en ese año, el centenario de la muerte de Gabriel García Moreno y las bodas de plata de la canonización de la Santa Mariana de Jesús, efectuada por Pío XII en 1950. La finalidad era que la santa quiteña diera una “lección de amor”, tan necesaria para los cristianos en momentos de crisis. A propósito de rememorarla, el arzobispo de Quito hizo un llamado a la mujer ecuatoriana, y lo alineó a la conmemoración del Año Internacional

20. Ambas figuras devocionales formaron parte de los proyectos cívico-religiosos que se llevaron a cabo un siglo antes: la consagración del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús (en 1874, bajo la presidencia de Gabriel García Moreno) y al Inmaculado Corazón de María (en 1892, por obra del padre Julio Matovelle). Sobre el programa diseñado por la Iglesia ecuatoriana para conmemorar el centenario de la Consagración de la República al Sagrado Corazón de Jesús en 1973 véase Sandoval, “La Virgen del Panecillo...”, 52.

21. Uno de los aspectos más controversiales del Concilio fue su proyecto de renovación litúrgica y la visión ecuménica con que fue repensado el papel de la Virgen María en el culto religioso. En una alocución que reiterativamente señala la posición central y trascendente de Cristo como “único mediador”, se interpela la anterior misión de María como “mediadora entre Dios y los hombres”, para darle el nuevo título de “esclava del Señor en la obra de redención y santificación”. A partir de las distintas lecturas sobre aquella reformulación mariológica, todo lo anterior derivó en un distanciamiento de la liturgia mariana, percibida en amplios sectores de la Iglesia. Véase Pericles Felici, “La santísima Virgen María, madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia”, en *Lumen Gentium* (Roma: s. r., 1964), https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html; Sandoval, “La Virgen del Panecillo...”, 64.

22. Sin embargo, por asuntos logísticos, el Congreso se aplazó finalmente para marzo de 1976.

23. Pablo Muñoz Vega, “Exhortación Apostólica de S. S. el papa Paulo VI sobre ‘La recta ordenación y desarrollo del culto a la santísima Virgen María’”, *Boletín Eclesiástico*, n.º 3 y 4 (marzo-abril 1975): 102.

de la Mujer que declaró la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1975:

Pienso que la mujer ecuatoriana no tiene necesidad de buscar en otra parte el paradigma de mujer más estupendo que podía desear: lo tiene en Mariana de Jesús: en sus extraordinarios valores humanos, en su pureza y dignidad femeninas, en su ascensión a las más altas cumbres del espíritu, en su capacidad formidable de amor.²⁴

El religioso ecuatoriano se adhería a la convocatoria que hizo la ONU para que los representantes de sus 133 Estados miembros asistieran a la Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer, a celebrarse en ciudad de México, del 19 de junio al 2 de julio de 1975, en el marco del denominado Año Internacional de la Mujer.

La Conferencia fue planificada como una exhortación oficial para el “desarrollo” de sus países, e impulsar la “igualdad” en términos sociales, económicos y jurídicos, así como aplicar medidas para erradicar la discriminación contra la mujer, emprendiendo un programa destinado, entre otras cosas, a su “plena integración social”.²⁵ Esto dio lugar a que el mundo evocara genéricamente a “la mujer” para referirse al segmento de la población que, independientemente de su etnia o condición social, se encasillaba en aquella categoría. A raíz de este hecho, se suscitaron varias tensiones alrededor del evento —que incluyó una reunión intergubernamental y un foro abierto a lideresas de distinta procedencia— entre mujeres que defendían versiones contrarias de la lucha femenina a partir de las múltiples lecturas que emanaron de contextos sociales disímiles:

Las construcciones ideológicas acerca de lo que significaba “ser mujer” desempeñaron un papel central en las confrontaciones diarias entre mujeres de los países de los llamados Primer y Tercer Mundos. Las mujeres de las naciones económicamente desarrolladas fueron percibidas por la prensa y por algunas delegadas latinoamericanas como interesadas únicamente en asuntos sexuales, como el lesbianismo, el aborto y la prostitución. Por el contrario, el ideal de mujer del Tercer Mundo estaba relacionado con la justicia social y la igualdad económica.²⁶

Mientras las mujeres empezaban a ser consideradas por la ONU como “elementos indispensables de cambio para contribuir al desarrollo mundial”,²⁷ al interior del evento, varias participantes declaraban su dispo-

24. “Importantes conmemoraciones de este año en curso”, *ibíd.*, n.º 7 y 8 (junio-agosto 1975): 240.

25. ONU Mujeres, “Conferencias mundiales sobre la mujer”, <https://www.unwomen.org/es/how-we-work/intergovernmental-support/world-conferences-on-women>.

26. Fuentes, “Entre reivindicaciones sexuales...”.

27. *Ibíd.*

sición a enfrentar la explotación y la injusticia estructural a la que estaban sometidos sus países por la división internacional del trabajo.

Podemos identificar cuatro niveles en que se desarrollaron las representaciones y discursos sobre la mujer a propósito de la conferencia. Por un lado, intervinieron mujeres de países industrializados que veían en el feminismo una reivindicación en términos sexuales y reproductivos, frente a mujeres de países periféricos que promulgaban demandas de clase y denunciaban la injusticia social imperante en el mundo capitalista. Ellas interpelaron, a su vez, la naturaleza de una conferencia que pretendía encasillarlas dentro de una categoría estrictamente sexual.²⁸ Por otro lado, se manifestaron agentes externos como la prensa y figuras políticas que, en gran medida, ridiculizaron o romanizaron las voces femeninas a partir de comentarios sexistas.²⁹ En otro polo de la opinión pública se situaron varias organizaciones feministas que decidieron no participar en la conferencia porque consideraban que el Año Internacional de la Mujer era un acontecimiento “de carácter sexista, que perpetuaba la discriminación de las mujeres, pues no era más que una concesión por parte de las agencias gubernamentales que las concebían como ‘seres inferiores’ necesitadas de ‘amparo y protección’”.³⁰ Y, finalmente, tomaron posicionamiento otros agentes institucionales de jerarquía masculina que trataron de acaparar los discursos sobre “la mujer” para sus propios fines, como la Iglesia católica, que creó desde la Santa Sede un comité para el Año Internacional de la Mujer y cuya voz en Ecuador se manifestó en la figura del arzobispo de Quito.

A propósito de una audiencia que concedió Paulo VI a la secretaria general del Año Internacional de la Mujer,³¹ el arzobispo de Quito insistía en que el tema de “la igualdad, el desarrollo y la paz” programado para celebrar

28. “A pesar de la diversidad de opiniones que existió [...] la prensa y la mayoría de los asistentes concibieron las discusiones de la Tribuna como una lucha entre mujeres de los países industrializados —encarnados en la figura de la feminista estadounidense Betty Friedan— y las del Tercer Mundo, quienes tuvieron dos portavoces: la ecuatoriana Marisa de los Andes —cuyas huellas antes y después de la Conferencia ha sido difícil rastrear— y, principalmente, la boliviana Domitila Barrios de Chungara, líder de los mineros de su país”. *Ibíd.*

29. *Ibíd.*

30. “Para las feministas del MLM, los problemas de las mujeres no iban a ser atacados desde la raíz en la Conferencia, pues el verdadero objetivo de esta era utilizar todo el potencial femenino para fortificar y mantener la continuidad del capitalismo. [...] Ponían énfasis en las cuestiones que ellas asumían como prioritarias dentro de sus demandas: el trabajo doméstico y la reproducción. Consideraban que ambas estaban siendo analizadas desde la perspectiva masculina con la única finalidad de favorecer al mismo sistema que las mantenía relegadas de la verdadera toma de decisión”. *Ibíd.*

31. Paulo VI, “Carta del Santo Padre Pablo VI a la Conferencia Mundial del Año Internacional de la mujer”, *L'Osservatore Romano, edición en lengua española* XIII, n.º 26, 16 de junio de 1975: 85, https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/letters/1975/documents/hf_p-vi_let_19750616_conferenza-mondiale-anno-donna.pdf.

dicho acontecimiento, no resultaba ajeno al interés de la Iglesia; y añadía: “[a] cuantos colaboran en la preparación del Año Internacional de la Mujer, con el fin dignísimo de potenciar cada vez más la dignidad y la misión de la mujer, señalamos como punto sólido de referencia la figura de la Virgen Santísima”.³²

Aquella “misión de la mujer” a la que aludió el pontífice fue adquiriendo distintos matices en los discursos religiosos de la época que intentaban definir la identidad femenina en función del prototipo maternal de María y apelaban a la fórmula heteronormativa de las “distinciones establecidas por el Creador” para competir discursivamente con aquellas otras voces femeninas que buscaban emancipación y justicia desde la movilización y la denuncia política.³³

Sin embargo, aquellos discursos religiosos tampoco cabrían en una misma taxonomía, pues dentro de la propia Iglesia convivieron múltiples voces, con planteamientos que lograban confrontar directamente aquella visión masculina dominante en la dinámica eclesial. Entre todos ellos, resultan notorias aquellas presencias religiosas femeninas que interpelaron la naturaleza jerárquica de la institución, adoptando roles que les habían sido negados por su condición de mujeres.³⁴

Por su parte, el cardenal Pablo Muñoz Vega asumió la tarea de emitir mensajes, sermones y prédicas hacia la población femenina, con elaboraciones que incluían metáforas, comparaciones, elogios y glorificaciones para exaltar a “la mujer” desde lo que se entendía como “su misión específica” y “el misterio” de su feminidad.³⁵ El documento principal del arzobispo, titulado “Mensaje a la mujer ecuatoriana con ocasión del Año Internacional de la Mujer” intentaba instruir a las lectoras sobre la vía que debían seguir para “hacer valer sus derechos” y su misión en la sociedad, a partir de la Biblia como única fuente de inspiración.³⁶

Con una retórica plagada de metáforas que las describen como “el encanto y la dulzura de la humanidad” o “el lazo de amor y unidad en el seno de la familia humana”, el religioso ecuatoriano delineó para ellas una misión pacificadora, celestial y dulcificadora según el marco discursivo de la heteronormatividad patriarcal. Para él, “la mujer, a su escala humana, puede ser llamada ‘la gloria del hombre’, porque ella lo completa y lo conduce a su perfección”.³⁷

32. Muñoz Vega, “Exhortación Apostólica de S. S...”, 151-156.

33. Paulo VI, “Carta del Santo Padre...”, 2.

34. Véase Carmen Pineda, “Mujeres y teología de la liberación en Riobamba y Quito: los decenios de 1970 y 1980” (tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2013).

35. Muñoz Vega, “Exhortación Apostólica de S. S...”, 151-156.

36. Pablo Muñoz Vega, “Mensaje a la mujer ecuatoriana con ocasión del Año Internacional de la Mujer, 1975”, *Boletín Eclesiástico*, n.º 3 y 4 (marzo-abril 1975): 152.

37. *Ibid.*, 153.

Desde su voz masculina autorizada, intentó orientar el comportamiento femenino hacia una “vía justa para su liberación”. Su estrategia consistió en descalificar entre líneas las demandas feministas que, desde su lectura, pretendían instaurar un modelo de mujer equiparable al prototipo masculino, desechando las particularidades físicas, mentales y espirituales que definían para ellas una misión específica en la sociedad:

¿Debemos pensar que el valor de la persona humana en ella aumentará tanto más cuanto más se aproxime al tipo masculino, ya sea en la forma de su inteligencia, ya sea en la forma de vida? ¿O no debemos más bien pensar, que la mujer, aun siendo igual al hombre en cuanto al valor de su persona, está polarizada de distinta forma que él, y hay que salvar, por lo mismo, lo que hay de eterno en su feminidad?³⁸

Desde el arquetipo de padre, el sacerdote se sentía autorizado a demandar cierto tipo de comportamiento en sus “hijas”. Su apología de la norma se volvió un ejercicio colonizador de la identidad femenina, que asumía el rol de filtro discursivo entre la movilización feminista y lo que él consideraba un “verdadero rescate de la feminidad”. Así, mientras silenciaba las voces contestatarias de mujeres militantes, imponía sus propios códigos de conducta femenina fundados en la polaridad binaria de lo masculino:³⁹

La mujer dejaría inutilizados sus mejores y más necesarios dones si abrazase el programa de ocupar el puesto del hombre, cambiando su misión y su destino. La mujer en cuanto persona, goza de una dignidad igual a la del hombre; pero Dios y la naturaleza le han confiado tareas diferentes, que perfeccionan y completan la misión asignada al hombre.⁴⁰

Apelaba a la maternidad como obra femenina por excelencia, a partir de la cual, la mujer desarrollaba una vocación natural “hacia todo lo que es obra de amor, de donación, de acogida; hacia todo lo que es espíritu de entrega a los demás, servicio desinteresado al prójimo”.⁴¹ Aquella vocación materna evocada por el religioso, obligaba a la mujer a asumir una función protectora que, al mismo tiempo, la convertía en depositaria de la seguridad y el orden de la nación. Sin embargo, como han develado varias teóricas del género, el mandato moral de la madre y la esposa encarna en realidad el correlato de unas relaciones materiales específicas, pues la familia deviene en una institución que exige tareas de reproducción de la vida para mantener el balance de la economía capitalista. Para sostener este rol instrumental asignado a las mujeres,

38. Muñoz Vega, “Mensaje a la mujer...”, 154-155.

39. *Ibíd.*

40. *Ibíd.*

41. *Ibíd.*

se han elaborado unos repertorios discursivos para la defensa moral del hogar que lo han convertido en un “refugio frente a las incertidumbres y embates de lo público, la ley y las instituciones. En este marco, las posibles rupturas a la domesticación de la mujer son intuidas como amenazas al orden deseado”.⁴²

El discurso religioso, más allá de plantearse como una simple apología espiritual, se vuelve una construcción política sobre la moral pública que traza una línea de acción desde la legalidad del orden eclesial, para disponer funciones, roles, responsabilidades y vías de acción que perpetúen el *establishment* patriarcal y no transgredan los mandatos de la política institucional del Estado. Las mujeres como “objetos de políticas nacionales”, en este caso colonizadas por el poder eclesial, remiten a “las suspicacias y potenciales amenazas que ellas representan sobre la nación”,⁴³ pues más allá de instituir un simple intento de personificarlas como responsables de la estabilidad, se intenta tomar control sobre sus cuerpos, su sexualidad, sus prácticas e identidades. En otras palabras, cualquier transgresión femenina del espacio privado de la familia y el hogar, es vista como un posible atentado a la reproducción estable de la nación, y por tanto, “en estas múltiples estrategias las mujeres han sido elegidas como soportes de la tradición y transmisoras de la cultura nacional, con especial referencia a sus identidades maternas”.⁴⁴

Para dar sentido a su alocución en el marco del programa desarrollado por la ONU, el cardenal Pablo Muñoz Vega aludió a la importancia de la mujer para el progreso de la humanidad, “especialmente en aquellos campos que requieren tacto, delicadeza, intuición maternal”, pues de este modo ella podía servir a los “intereses de la vida pública”. Así manifestaba que “el equilibrio del orden social [...] tan expuesto al desmoronamiento, depende en gran parte, de la inteligencia con la que la mujer de hoy, asuma y realice su tarea”.⁴⁵

El hombre tenía necesidad de aprender de qué cosas es capaz la mujer en el campo de la técnica, de la sociología, de la política, para llegar de este modo al respeto a una mayor estimación de la obra femenina. Pero ¿no sufrirá la humanidad una catástrofe si en este avance, los valores específicamente femeninos, tendioses [sic] a desvirtuarse y a desaparecer? Queda ahora a la mujer, el probar al hombre que teniendo la posibilidad de demostrarle que no le es inferior en la tarea común de la construcción de la sociedad elige ella ser plenamente mujer para cooperar más profunda y eficazmente al plan divino; para ser en el mundo, ante todo una obrera de paz, de dulzura, de misericordia y de amor, con la ayuda del Espíritu, artífice de todas las cosas.⁴⁶

42. Gioconda Herrera y Mercedes Prieto, “Género y nación en América Latina. Presentación”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 28 (2007): 31-34.

43. *Ibíd.*, 32.

44. *Ibíd.*

45. Muñoz Vega, “Mensaje a la mujer...”, 152.

46. *Ibíd.*

La Iglesia trazó una vía irremplazable para la obra femenina que se revelaba, según el plan de Dios y, para evitar cualquier posible ambigüedad interpretativa, el cardenal afirmó finalmente que es “en María de Nazaret en quien vemos realizada con admirable preeminencia la promoción de la mujer en la obra de la salvación, en quien vemos presentado como en perfecto prototipo, el papel específico de la mujer en la Iglesia”.⁴⁷

Pero, además, [añadía el cardenal Pablo Muñoz Vega] nos encontramos en el año internacional de la mujer. ¿Podría en la hora actual recibir la mujer ecuatoriana un mensaje más luminoso y más elevador que el que puede serle dirigido a la luz de las prerrogativas de Aquella que fue proclamada “la llena de gracia”?⁴⁸

A tono con los discursos paternalistas que construían un concepto idealizado sobre lo que significaba “ser mujer” en la sociedad, el líder del clero ecuatoriano manifestaba:

En un tiempo en el que la mujer escucha tantos llamamientos para la promoción de su persona y de su misión, nada puede serle más benéfico que el volver los ojos a la belleza incontaminada de María, el modelo acabadísimo de la mujer. Por ello anhelamos concentrar la atención de nuestro pueblo en este tema: LA VIRGEN MARIA EN EL AÑO INTERNACIONAL DE LA MUJER.⁴⁹

La Conferencia Episcopal Ecuatoriana preparaba una campaña de evangelización en el marco de una orientación moderna de la piedad mariana que lograra transmitirse al pueblo a través de la liturgia.⁵⁰ De ese modo, Quito sería la sede de un Congreso Nacional Mariano y la cima de El Panecillo el lugar de la “cita sagrada” para el homenaje final.⁵¹ Pero el programa del clero ecuatoriano

47. *Ibíd.*

48. “Pregón al pueblo ecuatoriano sobre el Congreso Mariano Nacional y el Día de la Fe Católica”, *Boletín Eclesiástico*, n.º 9 y 10 (septiembre-octubre 1975): 342-343.

49. *Ibíd.* Énfasis en el original.

50. El Capítulo VIII del Concilio se propuso esclarecer la función de la Virgen a partir de su lugar respecto a Cristo y a la Iglesia. En 1974, el arzobispo de Quito, haciendo una lectura de la situación en el país, afirmó: “Debemos reconocer que el culto y devoción a la Madre de Dios han sufrido mengua, como consecuencia de una desenfocada interpretación o aplicación de las normas del Concilio Vaticano II, [pues] efectivamente se ha insistido en que la piedad del pueblo de Dios debe ser cristocéntrica, bíblica y eclesial. Paulo VI abogó por una renovación de la piedad mariana que permitiera tomar en cuenta las orientaciones bíblica, litúrgica, ecuménica y antropológica del culto, y en estos planteamientos, la Iglesia ecuatoriana hallaría el soporte doctrinal necesario para planificar una serie de acciones que adaptaran a las exigencias modernas, el culto a la “patrona de la República”.

51. Firman el comunicado cinco figuras de la jerarquía eclesial ecuatoriana: Pablo Muñoz Vega, presidente de la Conferencia Episcopal; Bernardino Echeverría Ruiz, vicepresidente; Juan Larrea Holguín, presidente de la Comisión de la Promoción Humana;

riano contempló, además, la realización de varios simposios arquidiocesanos sobre “la mujer”, para abordar la construcción católica de su rol, procurando incluir en el programa a mujeres que elaboraran discursos y posicionamientos sobre el tema. Sin embargo, es preciso anotar que la participación de esas mujeres estuvo atravesada siempre por un tutelaje de sacerdotes que les “autorizaban” a hablar, interviniendo en sus elaboraciones y validando sus discursos.

En su manifiesto introductorio, las delegadas hablan a nombre de las mujeres ecuatorianas católicas elaborando varias tesis para defender su dignidad en un momento en que Dios exigía una “conversión de la mente y las costumbres de todos”, con un particular llamamiento a la mujer, para que, desde su misión característica, fuese “creadora y propulsora de todo lo creado”.⁵² El simposio titulado “La posición de la mujer católica en el Año Internacional de la mujer” fue organizado por Laura Jiménez, María de Romo, Sor Fanny Cerda, Piedad Vivar Cueva y Diana Santamaría, que participaron bajo la “asesoría” de los sacerdotes Antonio González, Luis H. Solís, Luis Alberto Luna y Luis E. Orellana. El simposio estuvo conformado por varias mesas en las que participaron mujeres provenientes de los sectores medio y alto, y religiosas de comunidades eclesiales de base pertenecientes a distintas congregaciones religiosas. Las mesas temáticas fueron: “El misterio de la feminidad”, “Vigencia de los derechos humanos en la mujer”, “La mujer y el amor”, “La mujer y la sociedad”, “La mujer y el apostolado en la Iglesia”.⁵³

Para construir sus identidades femeninas partieron por asumirse como poseedoras de un “signo singular que implica destino y expresa creatividad”, al que denominaron el “misterio de la feminidad”, asumiendo como propia la definición que hizo el papa Paulo VI sobre la mujer:⁵⁴

Para NOS, mujer es reflejo de una belleza que la trasciende, es señal de una bondad que nos aparece ilimitada, es espejo del hombre ideal, como Dios lo concibió, su

José María Ruiz Navas, presidente de la Comisión de Ministerios; y Raúl Vela Chiriboga, secretario general de la Conferencia Episcopal.

52. “Pregón al pueblo ecuatoriano...”: 342-343.

53. A continuación las mesas de trabajo con sus respectivas participantes: “El misterio de la feminidad”: Lucinda de Rosero, Diana Santamaría, Sor Fanny Cerda, asesor: Luis Humberto Solís, S. D. B.; “Vigencia de los derechos humanos en la mujer”: Yolanda Alfaro, Noemí de Argüello, Piedad Gálvez Cortés, asesor: Mons. Juan Larrea Holguín; “La mujer y el amor”: Lola Alarcón de Vargas, María Virginia de Romo Dávila, Cecilia Freire de Sáenz, Sor Irene de la Providencia, asesor: R. P. Luis Orellana, S. J.; “La mujer y la sociedad”: Piedad Albornoz de Pinto, Clara de Pasquel, Piedad Gálvez Cortés, asesor: P. Luis Alberto Luna Tobar, O. C. D.; “La mujer y el apostolado en la Iglesia”: Raquel de Acosta Velasco, Gemma de Mena, Lucila de Carrera, Laura Jiménez, Piedad Vivar Cueva, Octavio Carrera, asesor: Mons. Antonio J. González Z. “Posición de la mujer católica ecuatoriana en el Año Internacional de la Mujer, 1975”, *Boletín Eclesiástico*, n.º 11 y 12 (noviembre-diciembre 1975): 441.

54. *Ibid.*

imagen y su semejanza. Para NOS, mujer es la visión de pureza virginal, que restaura los sentimientos afectivos y morales más elevados del corazón humano; para NOS, es la aparición, en la soledad del hombre, de su compañía, que conoce las entregas supremas del amor, los recursos de la colaboración y de la asistencia, la fortaleza de la fidelidad y de la laboriosidad [...]; para NOS, es la madre [...] la humanidad que lleva en sí la mejor disposición para la atracción religiosa [...] y que, por ello, cantando, orando, deseando, llorando, parece naturalmente converger hacia una figura única y suma, inmaculada y dolorosa, que una mujer privilegiada, bendita entre todas, fue destinada a realizar, la Virgen Madre de Cristo, María.⁵⁵

Su lectura de las palabras del papa les permitió adherirse a la imagen de María como modelo de mujer y, al mismo tiempo, asumir su capacidad para dar vida como un don que comparten con Dios. La maternidad era para ellas “la primera gracia específica de la feminidad” que dio a la mujer un sentido de “disposición para el amor”. Por ende, añadieron: “la religiosidad cobra en la mujer una categoría especial, porque procede de ese singular contacto entre Creador y creatura creadora”.⁵⁶

“Las mujeres ecuatorianas somos en toda la historia signo de crisis o de positiva reacción”, añadieron. Por ello asumieron como tarea urgente imponerse “desde adentro, desde lo íntimo, en la vida nacional”. Para lograrlo, sus acciones contemplaban, por un lado, una toma de conciencia de su identidad creadora, una educación que supere “sentimentalismos sensualistas”, y una “aceptación personal y social permanente”.⁵⁷

A partir de esas estrategias buscaban reconocimiento de su papel en la construcción nacional, y se sentían respaldadas por la legislación ecuatoriana en los temas referentes al matrimonio, la sociedad conyugal, derecho al voto, acceso a la nacionalidad, separación de bienes, divorcio, igualdad de derechos entre cónyuges, el derecho a elegir y ser elegidas y el reconocimiento de la “plena capacidad jurídica de la mujer casada”.⁵⁸ Sin embargo, anotaron que la mujer no podría beneficiarse de lo que “en derecho le corresponde”, mientras no conociera a fondo “la trascendencia de su misión específica” y el valor de sus “características exclusivas de feminidad”.⁵⁹

¿En qué medida su voz deja de ser subalterna cuando empiezan a hablar desde un lugar religioso de poder patriarcal? ¿Ejercen poder frente a otras voces femeninas que son silenciadas? ¿Intentan imponerse frente a la movi-
lización feminista, en una dinámica de complicidad con el discurso religioso

55. Paulo VI, “Discurso a la Sociedad de Obstetricia y Ginecología de Italia”, 29 de octubre de 1966, *ibíd.*

56. *Ibíd.*, 450.

57. *Ibíd.*, 446.

58. *Ibíd.*, 448.

59. *Ibíd.*

dominante? ¿O su acto de hablar representa la agencia de mujeres colonizadas expresándose desde los espacios que tienen permitidos?⁶⁰ Aunque los discursos heteronormativos y la mediación de los varones religiosos atravesaron sus voces, ellas no se sometieron pasivamente a los códigos discursivos del paternalismo católico; en cambio, decidieron adoptar ciertos elementos y desechar conscientemente otros. Por ejemplo, admitieron la base doctrinal cristiana desde su lugar de enunciación para proyectarse como poseedoras de características femeninas particulares, pero desecharon la imposición de un rol específico en la sociedad, para autorrepresentarse como agentes de una nueva construcción discursiva, en la que cabía incluso la interpelación, la denuncia y la exigencia de nuevos derechos para ellas.

La negociación de reconocimiento, a cambio de cumplir una presencia complementaria a la función masculina en el marco de los estatutos católicos, estableció para ellas un diámetro de incidencia dentro de la misma institución eclesiástica que, aunque dominada por una jerarquía masculina, les sirvió para proponer una cuota de reivindicaciones, derechos y roles que consideraban propios como ciudadanas de la nación. Para mitigar la desventaja de su lugar social, decidieron nominarse como parte de la civilización humana, dentro de la que no cabían desventajas jurídicas basadas en la diferencia sexual, pero en la que sí les resultaba necesario hablar de “diferencias espirituales universales” como la “feminidad” en la naturaleza intrínseca de la mujer:

Nosotras insistimos en la falta de sentido que tiene el proponer la existencia de exclusivos derechos masculinos o femeninos y más aún la desproporción y ausencia de *syndéresis* habida en quienes masculinizan el derecho de tal modo, que se cree que solo el hombre tiene capacidad o *personería* natural.⁶¹

Señalaron que la iglesia jamás habló específicamente de derechos exclusivos con relación al sexo, “aunque concediera ciertos privilegios a uno de ellos” y excluyera “por razones pragmáticas” al otro. En general, no atribuyeron la responsabilidad de estas injusticias al aparato religioso, sino a la institucionalidad familiar y estatal, a quienes consideraban deudoras de la educación de la mujer, pues “pretendieron defender la ignorancia femenina como defensa de la ingenuidad y fortalecimiento de su moral”.⁶²

60. Estas preguntas se inspiran en las conclusiones del ensayo de Ishita Banerjee, “Mundos convergentes: género, subalternidad, poscolonialismo”, *La Ventana*, n.º 39 (2014): 7-38, https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-94362014000100003.

61. “Posición de la mujer...”, 449.

62. *Ibid.*

Denunciaron, al mismo tiempo, que no había interés gubernamental por promover una formación política de la mujer debido a que el Ecuador no contaba con verdaderos ideólogos políticos, por “mucho que se cacaree en contrario, los partidos políticos y sus dirigentes carecieron con frecuencia de la convicción mental, y los idearios fueron siempre programas de aspiración inmediata, improvisados y llenos de confusas mezclas doctrinales”.⁶³ Como población femenina, se consideraban parte de los fracasos del poder, pues su incidencia electoral en términos numéricos las volvió un instrumento de complicidad con el orden político al haber “engrosado las urnas, eligiendo al menos malo, al más simpático o al que más ofrece”. Derivaron aquel acto de afinidad populista a la falta de formación política que les fue impuesta, y cuyas secuelas se expresaron en la fórmula electoral del “mal menor como calificativo de un candidato o la simpatía [...] como norma de actitudes cívicas”.⁶⁴ Pero su crítica, además, se asentó en una demanda:

No hace falta llorar más nuestro analfabetismo filosófico-político. No es exclusivamente femenino. Partamos con el hombre político ecuatoriano desde cero, colocados en la línea civil de la entrega a un ideal bien conocido. Dejemos de colaborar con nuestro voto en el imperio de lo desconocido, que es anárquico.⁶⁵

Su demanda de formación política estuvo encaminada a exigir espacios de participación para la toma de decisiones, más allá de las instancias en que las mujeres han podido figurar “a nivel de sindicato, de colegio o universidad, de temporada electiva”, en cuyos casos primó el “analfabetismo ideológico”.⁶⁶ Ellas pidieron a los movimientos políticos de orientación cristiana la promoción de una campaña ideológica de la que “afloran mujeres-líderes, capaces de dar toda su iniciativa creadora y propulsora a la causa social”.⁶⁷

Estas demandas increparon la postura de varios religiosos de jerarquía masculina, como el arzobispo de Quito, que insistieron en la existencia de un campo laboral y participativo estrictamente femenino que armonizaba con la misión “caritativa” asignada a las mujeres. Para interpelar esta visión, afirmaron que los cargos y funciones de la administración pública “no son patrimonio del hombre” y decidieron ir más allá, al exigir la creación de funciones ejecutivas exclusivamente femeninas, como una Dirección Nacional de Defensa de la Mujer Profesional y una Subsecretaría de Bienestar Social

63. *Ibíd.*

64. *Ibíd.*, 468.

65. *Ibíd.*

66. *Ibíd.*, 469.

67. *Ibíd.*

Femenino.⁶⁸ Sus demandas se encaminaban a buscar la inserción laboral de las mujeres más allá de las misiones consideradas “universalmente femeninas” como la pedagogía y el servicio social asistencial, con miras a participar en todos los órdenes de la administración pública.

Finalmente, decidieron cerrar su manifiesto con una crítica a la estructura segregativa de la institución eclesiástica, formulando que “la mujer ecuatoriana se ha sentido dentro de la sociedad religiosa, en una situación pasiva, que implicó siempre la aceptación de su secundaridad en el ser y el actuar”.⁶⁹

DISONANCIAS POLÍTICAS DEL MONUMENTO EN EL PANECILLO: CONSTRUCCIÓN SEMÁNTICA DE LA RECONCILIACIÓN FRENTE A LA LUCHA DE CLASES

Por otro lado, el Año de la Mujer terminó sin haberse ultimado los trabajos en la cima de El Panecillo, por lo que, apenas iniciado el año de 1976, el arzobispo de Quito emitió una circular dirigida a todos los sacerdotes del clero nacional para anunciarles que la celebración del Congreso Nacional Mariano estaba prevista para la semana del 21 al 28 de marzo del año en curso.⁷⁰

Iniciada la segunda década de renovación católica promovida por el Concilio Vaticano II, la jerarquía nacional hablaba del reto que implicó trazar una única trayectoria doctrinal frente los “extremismos” surgidos dentro de la Iglesia en el período posconciliar. En esas circunstancias, buscar el patrocinio de la Inmaculada se volvía necesario para reafirmar la fiel vocación de la nación “consagrada al Corazón de su divino Hijo”.⁷¹

Los objetivos del Congreso y de la campaña de evangelización eran encaminar a los creyentes ecuatorianos a adherirse a la palabra de Paulo VI en su exhortación apostólica *Marialis cultus*: “la recta ordenación y desarrollo del culto a la Sma. Virgen María”. El cardenal Pablo Muñoz Vega elaboró un texto introductorio al congreso en que animaba a que la “fe salvadora” de la patria se mantuviera siempre encendida, aun “en medio de los peligros, impugnaciones y odios de los que es objeto”. Para ello, decía, es necesario acudir a la Virgen María, cuya presencia nunca “faltó en las horas difíciles de nuestra historia”.⁷²

68. *Ibíd.*

69. *Ibíd.*

70. *Ibíd.*, 41.

71. *Ibíd.*, 42.

72. “El Congreso Nacional Mariano. Presentación”, *Boletín Eclesiástico*, n.º 5, 6, 7 y 8 (mayo-agosto 1976): 164.

Su alocución tejía discursivamente el carácter de un patriotismo católico que, superando el orden retórico, conformara una teología política, un modo espiritual de gobierno, un proyecto cívico-religioso que pudiera nutrirse de las evocaciones patrióticas de la Virgen como elemento constituyente del sistema político que el Ecuador necesitaba. Este proyecto ideológico se fundaba en el anhelo de trascender el nivel doctrinal para competir políticamente con otros modos de acción transformadora de la moral. El empeño se dirigía a una reevangelización de la sociedad inspirada en la vida de María, para poner ante los ecuatorianos, “en lugar del *proyecto de hombre nuevo forjado por el ateísmo marxista* [...] el proyecto de Dios para la liberación del hombre y la plenitud de su perfección en Jesucristo”.⁷³

El “hombre nuevo”, como proyecto transformador de la moral revolucionaria para el marxismo, y evocado por el Che Guevara en el marco de la Revolución cubana, se volvió para la Iglesia católica un rival directo por las repercusiones espirituales que evocaban sus principios. Pues, más allá de la justicia económica, el humanismo marxista buscaba diseñar una moral consciente, solidaria y revolucionaria para la transformación espiritual de las masas. Este principio fue ganando amplia aceptación entre los movimientos cristianos por la liberación.⁷⁴ En términos del líder de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, los propósitos de la celebración mariana nacional eran:

Mantener sólidamente intacta y vigorosamente fecunda la fe católica en medio de la crisis actual de la cultura y la religión, volver más honda y universal la impronta bíblica en la religión católica ecuatoriana [...] lograr la sustitución del proyecto ateo-materialista del hombre nuevo por el proyecto de Dios en Cristo para la construcción de un nuevo Ecuador, convertir nuestra fe católica en compromiso de vida para la gran causa de la justicia social que se inspire en la justicia del Reino de Dios, laborar infatigablemente con Pablo VI por la causa de la paz en el mundo y en nuestra Patria.⁷⁵

El discurso transversal a todo el Congreso Mariano apelaba a la patria como fundamento cívico del culto religioso, develando una conexión directa entre la función de la imagen católica y la construcción de una identidad nacional desde los propios códigos eclesiales. Se trataba de un patriotismo católico resistente a la revolución, contrario a cualquier signo de anarquía o degeneración del orden “natural”; anticomunista, reaccionario y patriarcal. Bajo estos pilares, el homenaje nacional a la “Virgen María, madre de

73. *Ibíd.*, 165. Énfasis añadido.

74. Ernesto Guevara, “El comunismo debe ser también una moral revolucionaria”, en *El socialismo y el hombre nuevo*, ed. por José Aricó (Ciudad de México: Siglo XXI, 1979), 243.

75. Pablo Muñoz Vega, “Homenaje nacional a la Virgen María madre de la Iglesia Ecuatoriana”, *Boletín Eclesiástico*, n.º 5, 6, 7 y 8 (mayo-agosto 1976): 195.

la iglesia ecuatoriana” fue programado en Quito, y fueron las instalaciones del Colegio femenino Spellman la sede del Congreso Nacional Mariano, al que siguió una multitudinaria concentración en la cima de El Panecillo con ocasión de bendecir la estatua de la Virgen quiteña.⁷⁶

Entre todas las ponencias religiosas del Congreso hubo una que irrumpió para interpelar la naturaleza de la celebración y el concepto que revistió a la estatua de El Panecillo. Fue Monseñor Leonidas Proaño, el obispo de Riobamba adscrito a la Teología de la Liberación, quien en su presentación titulada “las proyecciones sociales del culto y devoción a la Santísima Virgen María” denunció “las principales injusticias que se cometen con ocasión del culto a la Virgen”.⁷⁷ En diálogo con las reflexiones que hicieron los fieles de su diócesis, el obispo decidió construir un posicionamiento que contemplara aspectos económicos, sociales y políticos para cuestionar la actitud romántica que revistió el culto a la Virgen en todo el congreso. Así, a través de Proaño, los fieles de Riobamba denunciaron que:

Por querer honrar a la Virgen, se construyen grandes y lujosos santuarios que contradicen a la humildad de María y a la imitación que Ella quiere de nosotros. La construcción de monumentos enormes y costosos, situados junto a personas que viven en condiciones infrahumanas que claman al cielo. El obsequio de mantos costosos y de diademas a imágenes de la Virgen, cuando los pobres no tienen qué comer, teniendo en cuenta que a veces esos mantos son donativos de los explotadores.⁷⁸

La diócesis de Riobamba, constituida en gran parte por las comunidades indígenas del área rural de Chimborazo, registraba hacia 1976 un índice de analfabetismo superior al 52%, que dejaba a más de 20000 indígenas en una situación de vulnerabilidad.⁷⁹ Esta diócesis, liderada por monseñor Proaño, se propuso construir una imagen de María como la “mujer pobre” que se rebelaba frente al poder de un mundo que “tiende al dominio de los otros”. Estos fieles buscaron la bendición de Dios desde su condición de pobreza, convencidos de que él les concedió “los mismos derechos que a los demás hombres” bajo la premisa de que “todos son iguales”.⁸⁰ El cántico a María —dijo Proaño a nombre de los fieles riobambeños— “traduce el pensamiento y la voluntad de Dios para todos los tiempos: levantar a los humildes y bajar a los poderosos” para lograr un mundo de igualdad.

76. Sobre los detalles del Congreso Nacional Mariano véase Sandoval, “La Virgen del Panecillo...”, 79.

77. Leonidas Proaño, “Proyecciones sociales del culto y devoción a la Santísima Virgen María”, *Boletín Eclesiástico*, n.º 5, 6, 7 y 8 (mayo-agosto 1976): 322.

78. *Ibíd.*

79. “Obispo Proaño dictó charla en Esmeraldas”, *El Tiempo*, 26 de marzo de 1976: 12.

80. Proaño, “Proyecciones sociales del culto...”, 323.

El mundo está convulsionado: a medida que avanzamos en nuevos descubrimientos, se descubren nuevos sistemas de explotación y de opresión. Los países capitalistas y los de detrás de la cortina de hierro nos imponen sus caprichos. [...] Hoy se quiere acabar con la esclavitud y se va a la liberación del hombre. El campesino, mediante la evangelización, mira con claridad un nuevo amanecer. Cristo es el Salvador de los pobres y humildes.⁸¹

Los feligreses riobambeños dicen finalmente que “los hambrientos son los preferidos de Dios [pues] los colma a través del esfuerzo comunitario”. Y sugieren que se debe desmitificar a la Virgen para honrarla en el campo de la justicia, “pues el Evangelio la muestra al lado de los hombres, actuando por ellos, colaborando con Cristo”.⁸² Sostienen que la “Madre de Dios” no necesita que le cubran de joyas, dinero o ropajes de lujo; y que el católico debe ser como ella: “humilde, sin pretensiones, trabajadora, estudiosa de la Palabra de Dios, promotora de la justicia”. Vindicando la figura de María como una mujer luchadora, celebraron que ella “pudo derribar a los poderosos de sus tronos y elevar a los humildes”, llenando de bienes a los hambrientos y “despidiendo a los ricos con las manos vacías”.⁸³

Monseñor Proaño, como vocero de los pobres, reflexionaba sobre los puntos de convergencia entre los discursos elaborados por el papa, el arzobispo de Quito y las comunidades cristianas, señalando que la diferencia entre todos ellos fue “la descripción realista de las injusticias y de las opresiones que presenta[ron] las comunidades cristianas”.⁸⁴ Para finalizar su intervención analizó el “Cántico de la Virgen”, invitando a mirar que “María se encuentra en una actividad de auténtica pobreza”, y desde su posición subalterna “interpela[ba] la riqueza de los soberbios de corazón”, a los “dentadores del poder político” y al “poder del dinero”:

Desde esta apertura de pobreza nos interpela a todos. Nos interpela cuando nos resistimos a optar por la pobreza y por los pobres. Nos interpela cuando preferimos optar más bien por los ricos y poderosos. Nos interpela cuando tenemos miedo de perder un falso prestigio y nos callamos frente a clamorosas injusticias y depresiones de los pobres. Pregunto: ¿No está interpelándonos María, cuando, a través de la voz del pueblo nos señala como una injusticia el hecho de levantar grandes y lujosos santuarios y monumentos que contradicen su humildad, cuando hay tantas personas que viven en condiciones infrahumanas?⁸⁵

81. *Ibíd.*, 324.

82. *Ibíd.*, 326.

83. *Ibíd.*

84. *Ibíd.*, 329.

85. *Ibíd.*

Su inclinación a la pobreza se expresó como una crítica frontal al evento cumbre del Congreso Mariano en la cima de El Panecillo, es decir, la inauguración de la Virgen quiteña; no solo porque su lugar de emplazamiento adolecía de graves problemas sociales, sino porque consideraba que la miseria, en sí misma, era expresión de la injusticia estructural que recaía sobre las mayorías del país. Su intervención resistió la exaltación romántica del monumento, aunque, paradójicamente, romantizaba la pobreza de María.

Pese a ello, su discurso confrontó a las autoridades religiosas del país en el núcleo de su propio programa. El religioso invitó a conocer la realidad social del país, aprendiendo a descubrir “cuales son las causas de la situación de injusticia, de opresión [y] de disminución humana, en que inmensas multitudes de hombres se debaten desesperadamente”, para que a partir de ahí se puedan elaborar las proyecciones sociales del culto a la Virgen María optando “por la pobreza y por los pobres”, combatiendo “la soberbia del corazón, la ambición del poder político manipulador de las conciencias y la riqueza del poder del dinero”, pues “la devoción a María [...] tiene que ser purificada de muchos resultados alienantes y a su vez purificadora de abusos”.⁸⁶

En las antípodas de esta postura se celebró la clausura del Congreso Mariano, en la cual, el cardenal Pablo Muñoz Vega eligió hablar sobre “La Inmaculada Virgen María y la Nación Ecuatoriana”, definiéndolas como “dos amores de la misma prodigiosa comunión”.⁸⁷ Entonces definió a María como “Reina de la reconciliación nacional”,⁸⁸ para interpelar los principios marxistas que buscaban “justicia social” desde la rivalidad entre clases sociales:

Pudiera parecer [...] que la Iglesia y la revolución esta vez puedan coincidir en una idéntica causa, ya que la palabra que sirve de lema (justicia social) parece ser la misma. Sin embargo, aunque idéntica en las sílabas, esa palabra es cifra y pregon de causas no solo distintas, sino contrapuestas. Edificar un mundo más justo y más humano es tarea que anuncia también el Evangelio; pero mientras para los protagonistas de la revolución mediante la lucha de clases se trata de conducir el conflicto violento entre opresores y oprimidos hasta el desenlace absoluto de la victoria que suprima la clase enemiga, para la Iglesia todo esfuerzo y todo sacrificio son abrazados con la mira puesta en una única meta: la reconciliación.⁸⁹

Aquella construcción semántica de la reconciliación depositaba en el “orden” un sinónimo de justicia, y entendía que esta última solo podía alcanzarse “mediante la concordia de las voluntades de todos los ecuatorianos, [...] sobre todo, en los grupos y asociaciones, en los partidos políticos, en las

86. *Ibíd.*, 333.

87. Muñoz Vega, “Homenaje nacional a la Virgen...”, 193-195.

88. *Ibíd.*

89. *Ibíd.*

clases sociales".⁹⁰ Finalmente, en el acto litúrgico de bendecir el monumento a la Virgen,⁹¹ se pusieron de manifiesto los contrapuntos ideológicos de la institución religiosa nacional, cuyo proceso evangelizador fue depositario de la visión hegemónica de una jerarquía católica reacia a los cambios revolucionarios, al empoderamiento de las masas subalternas y, con el suficiente poder de vindicar la tradición frente a cualquier influjo crítico de resistencia. El acto fue, en definitiva, la legitimación de un proyecto católico de orden visiblemente anticomunista que adhirió a su ideario, el apoyo de un contingente ciudadano católico y nacionalista, orgulloso de su vasallaje a María.

Al concluir la misa, se impartió la bendición a los asistentes, se les distribuyó la comunión y se declaró bendita a la imagen religiosa. Finalmente, los más altos prelados de la Iglesia católica ecuatoriana entonaron, junto a los fieles, el himno nacional del Ecuador.⁹² Por su parte, el papa Paulo VI impartió desde el Vaticano la bendición apostólica al pueblo ecuatoriano, con motivo de la celebración del Congreso Mariano y la inauguración del monumento a la Virgen María.⁹³

A MODO DE CONCLUSIONES

La función política del monumento a la Virgen de El Panecillo acumuló significados que se opusieron explícitamente a los peligros del feminismo y el socialismo militante, que hallaron su apogeo en los años setenta del siglo XX. En este marco, la Virgen de El Panecillo fue construida para cumplir una doble función semántica: por un lado, se orientó a aleccionar moralmente a las mujeres que irrumpieron en un escenario político de movilizaciones por derechos (al que se sumaron organismos como la ONU que, en un gesto paternalista, decretó en 1975 el Año Internacional de la Mujer); y, por otro, al ser un objeto patriótico y devocionario, se volvió una figura de "reconciliación nacional", llamada a restaurar el orden y a legitimar los valores católicos de la nación contra las manifestaciones comunistas, feministas y ateas que en esos años "vulneraron" la estabilidad nacional.

La categoría de género atraviesa este análisis por la incidencia que tiene la evocación de la figura religiosa femenina en los proyectos nacionalistas

90. "Reconciliación es meta de la justicia, dijo el Cardenal", *El Tiempo*, 28 de marzo de 1976.

91. Sobre los detalles de la misa campal de inauguración y bendición de la Virgen quiteña véase Sandoval, "La Virgen del Panecillo...", 86.

92. "Papa bendice a ecuatorianos. María, Virgen Reina de la Reconciliación", *El Universo*, 29 de marzo de 1976.

93. *Ibíd.*

que buscaban restaurar la paz y el orden. Se depositó en la imagen de María el influjo doctrinal necesario para convocar a las masas a su pacificación, inculcando valores y aniquilando cualquier tentativa revolucionaria. Es así que, en definitiva, la Virgen se erigió como análoga del orden y antagonista de la revolución social.

Al verse interpelada por la irrupción de las mujeres como agentes políticamente movilizadas desde la organización colectiva, la jerarquía eclesiástica intentó competir simbólicamente con sus posicionamientos, absorbiendo sus demandas, apropiándose de la causa por la emancipación femenina y convirtiendo su lucha por el reconocimiento en un manual masculino para legitimar un orden, unos roles y un modelo de mujer que buscaba en María su soporte moral. Por su parte, las mujeres católicas se manifestaron en simposios arquidiocesanos a propósito del Año de la Mujer, construyendo sus propias identidades femeninas que, aunque atravesadas por la heteronormatividad y la mediación de un poder masculino que intentó colonizar sus discursos, se constituyeron como auténticas estrategias de posicionamiento femenino subalterno.

Aunque la Iglesia católica pregonaba, por un lado, la llamada “reconciliación”, por otro, lanzaba toda su maquinaria anticomunista desde los espacios de opinión e injerencia que tuvo a su mando. El marxismo, las ideas revolucionarias y la búsqueda de justicia social pusieron en jaque a la jerarquía eclesiástica por la capacidad de incidencia que lograron despertar entre los miembros del mismo clero, y que pusieron en riesgo su cohesión institucional. La religiosidad militante de monseñor Leonidas Proaño generó tensiones dentro de la misma institución católica a la que representaba. La divinidad, para él, quedó supeditada a las necesidades de los pobres y, aunque su postura crítica logró incomodar a la jerarquía católica, la incidencia de su discurso terminó siendo opacada por la pomposidad del ritual religioso que se vivió en la inauguración del monumento.

Como queda expuesto, la Iglesia ecuatoriana no era monolítica, se expresaron en su seno varias líneas de pensamiento y movilización. En ese marco, la misma imagen de la Virgen quedó sujeta a distintas lecturas. Quienes impulsaron la construcción del monumento promovieron la figura de María como una mujer abnegada, piadosa, caritativa e incontaminada; sumisa ante el padre y con una vida sacrificada en función del hijo, como parte de un modelo de comportamiento femenino que debía alcanzar esos dones para lograr un perfeccionamiento moral. En cambio, los sectores que se manifestaron críticos al monumento y a la acción tradicional de la Iglesia, intentaron “desmitificar” la figura de María asumiéndola como una mujer pobre, que combatía a los poderosos y lucha desde su subalternidad contra las injusticias del mundo.

La cima de El Panecillo resultó ser un espacio de auténticas disputas por la representación de un relato nacional, en que los competidores buscaron dejar la impronta cultural del poder que detentaban para legitimar un tipo de identidad; y el monumento, desde su emplazamiento material y su soporte ideológico, reflejó finalmente, los alcances e incidencia social del poder religioso en su facultad para evocar un respaldo político, jurídico, civil y militar, que dieran el soporte necesario a su movimiento de masas católico y nacionalista.



FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Archivos consultados

Secretaría del Concejo Municipal.

Impresos

Boletín Eclesiástico. Quito. 1971-1976.

El Tiempo. Quito. 1976.

El Universo. Guayaquil. 1976.

Lumen Gentium. Roma: s. r., 1964. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html.

Paulo VI. "Carta del Santo Padre Pablo VI a la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer". *L'Osservatore Romano, edición en lengua española* XIII, n.º 26, 16 de junio de 1975. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/letters/1975/documents/hf_p-vi_let_19750616_conferenza-mondiale-anno-donna.pdf.

FUENTES SECUNDARIAS

Banerjee, Ishita. "Mundos convergentes: género, subalternidad, poscolonialismo". *La Ventana*, n.º 39 (2014): 7-38. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-94362014000100003.

Fuentes, Pamela. "Entre reivindicaciones sexuales y reclamos de justicia económica: divisiones políticas e ideológicas durante la Conferencia Mun-

- dial del Año Internacional de la Mujer. México, 1975". *Secuencia*, n.º 89 (mayo-agosto 2014). https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0186-03482014000200007&script=sci_abstract.
- Garrido Arce, María José. "Idearios políticos en la revista *Nueva* 1971-1978". Tesis de maestría. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. 2015. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/5005>.
- Guevara, Ernesto. "El comunismo debe ser también una moral revolucionaria". En *El socialismo y el hombre nuevo*, editado por José Aricó. Ciudad de México: Siglo XXI, 1979.
- Herrera, Gioconda, y Mercedes Prieto. "Género y nación en América Latina. Presentación". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 28 (2007): 31-34.
- Morello, Gustavo. "El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 49, n.º 199 (2013): 81-104. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2007.199.42551>.
- Nocera, Raffaele. "La Guerra Fría en América Latina. Reflexiones acerca de la dimensión político-institucional". En *La guerra fría cultural en América Latina. Desafíos y límites para una nueva mirada de las relaciones interamericanas*, editado por Benedetta Calandra y Marina Franco. Buenos Aires: Biblos, 2012.
- ONU Mujeres. "Conferencias mundiales sobre la mujer". <https://www.unwomen.org/es/how-we-work/intergovernmental-support/world-conferences-on-women>.
- Pineda, Carmen. "Mujeres y teología de la liberación en Riobamba y Quito: los decenios de 1970 y 1980". Tesis de maestría. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. 2013.
- Romero, Rafael. "Modernidad, América Latina y ciencias sociales. La producción del conocimiento de la sociedad en América Latina". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 19, n.º 3 (julio-diciembre 2008): 271-284.
- Salazar, Tatiana. "Experiencia y militancia de las mujeres en la izquierda (URME, 1962-1966)". Tesis de maestría. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. 2017. <http://hdl.handle.net/10644/8489>.
- Sandoval, Natasha. "La Virgen del Panecillo: feminidad sagrada, construcción monumental y disputas simbólicas del nacionalismo católico ecuatoriano (1892-1976)". Tesis de maestría. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. 2018. <http://hdl.handle.net/10644/6453>.