

Religiosas “insertas” y organización de mujeres populares en Ecuador, 1970-1990

“Committed” Nuns and Grassroots Women’s Organizations in Ecuador, 1970-1990

Religiosas “inseridas” e a organização de mulheres populares no Equador, 1970-1990

Carmen Pineda González

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

Quito, Ecuador

cpinedagonzalez@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-5042-2066>

<https://doi.org/10.29078/procesos.n57.3722>

Fecha de presentación: 6 de noviembre de 2022

Fecha de aceptación: 13 de enero de 2023

Artículo de investigación



RESUMEN

El artículo analiza la relación entre las religiosas de vida apostólica inserta y las mujeres de los sectores populares en zonas periféricas de las ciudades ecuatorianas. Juntas, estas mujeres emprendieron un gran abanico de actividades, como talleres convencionales de promoción social, formación de comunidades eclesiales de base y acciones de solidaridad. Este proceso desembocó en la formación del movimiento de mujeres de organizaciones populares del Ecuador que tuvo auge en la década de 1980. Se estudian las experiencias de organización en la diócesis de Riobamba y en la vicaría del Sur de Quito.

Palabras clave: historia latinoamericana, historia social, historia de mujeres, historia de la iglesia, comunidades eclesiales de base, organizaciones populares, Quito, siglo XX.

ABSTRACT

This article analyzes the relationship between nuns committed to the apostolic life and women from the grassroots sectors of Ecuadorian cities. Together, these women undertook a wide range of activities such as conventional workshops for social promotion, creation of grassroots ecclesial communities, and solidarity actions. This process led to the establishment of the women's movement of grassroots organizations in Ecuador, which gained importance in the 1980s. The organizational experiences in the Riobamba diocese and the South Quito vicariate are examined.

Keywords: Latin American history, social history, women's history, church history, grassroots ecclesial communities, popular organizations, Quito, twentieth century

RESUMO

O artigo analisa a relação entre as religiosas de vida apostólica inseridas e as mulheres dos setores populares nas zonas periféricas das cidades ecuatorianas. Juntas, tais mulheres, desenvolveram uma ampla gama de atividades, como oficinas convencionais de promoção social, formação de comunidades eclesiais de base e ações de solidariedade. Este processo levou à formação do movimento de mulheres de organizações populares do Equador, que teve seu auge na década de 1980. São estudadas as experiências de organização na diocese de Riobamba e no vicariato do sul de Quito.

Palavras chave: história latino-americana, história social, história das mulheres, história da igreja, comunidades eclesiais de base, organizações populares, Quito, século XX.

INTRODUCCIÓN

Sol Serrano, historiadora chilena, en el artículo “El ocaso de la clausura: mujeres, religión y Estado nacional, el caso chileno” inicia preguntándose si las monjas son mujeres.¹ La autora plantea que las monjas, sin duda, fueron mujeres en la sociedad de Antiguo Régimen, en las monarquías católicas cuyo fundamento de legitimidad política era religioso. Por el contrario, con la fundación de las repúblicas y la secularización del fundamento de legitimidad política que significaba la soberanía popular, se produjo un cambio que llevó a la invisibilidad de los monasterios femeninos. En el tiempo de las repúblicas se levantaba otro modelo, que habrá que llamar con rigor religiosas consagradas de vida apostólica.²

De la relación entre un nuevo régimen social y político (repúblicas) y la religión en el siglo XIX en la Europa católica o en el continente latinoamericano surgieron nuevas congregaciones o institutos religiosos que congregaban a mujeres con un carisma de servicio y prioridad de acción social: fue un cambio sustantivo del nuevo orden político y religioso.

En el Ecuador, al igual que en otros países de América Latina, existe una trayectoria de mujeres religiosas que, desde una acción pastoral realizada en “opción por los pobres” y un trabajo emprendido desde las comunidades de base, generaron los antecedentes más inmediatos de la organización popular de mujeres, como un fenómeno social de creciente importancia en el país. Este nuevo enfoque surge luego del Concilio Vaticano II (1962-1965) y toma impulso con la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) celebrado en Medellín, en 1968. Una experiencia original y creativa en la vida religiosa latinoamericana, que dio un viraje histórico en dirección al mundo de los empobrecidos, trasladándose a vivir en zonas populares, periféricas y marginales, que les llevó a marcar un punto de inflexión con el estilo de vida religiosa convencional.³

1. Sol Serrano, “El ocaso de la clausura: mujeres, religión y Estado nacional. El caso chileno”, *Historia* II, n.º 42 (julio-diciembre 2009): 506-508, <https://www.redalyc.org/pdf/334/33414429006.pdf>.

2. *Ibíd.*

3. Carmen Pineda González, “Mujeres y vida religiosa en Ecuador: una propuesta de inserción social en América Latina, 1962-1985”, *Iberoamericana. América Latina, España, Portugal. Ensayos sobre letras, historia y sociedad* 18, n.º 68 (2018): 37-56. En este artículo abordó el proceso de inserción de la vida religiosa y las condiciones que posibilitaron esa propuesta.

Las condiciones para este estilo de vida religiosa inserta se gestaron a partir de la década de los sesenta, en la convergencia de cambios no solo eclesiales sino también sociales en el Ecuador. La pobreza y exclusión de las grandes mayorías latinoamericanas demandaban una opción por la justicia y liberación de los oprimidos, lo que configuró a esta opción una afinidad con la Teología de la Liberación y una marca de originalidad al contexto latinoamericano. Sin embargo, mientras la Teología de la Liberación ha sido reconocida y divulgada como pensamiento teológico propio de la Iglesia y realidad de la región, no sucede igual con la vida religiosa inserta, que no ha sido conocida en el ámbito social, ni investigada desde la academia. Esta posición tiene un trasfondo impregnado de género, donde los discursos y la esfera pública son asumidos como un ámbito de varones, mientras que la práctica y los “actos” asociados a la vida cotidiana (esfera privada) se asimilan como “naturales” a la mujer.

La vida religiosa inserta tuvo sus inicios, particularmente, aunque no exclusivamente, en la diócesis de Riobamba, junto a monseñor Leonidas Proaño, quien, desde el plan de pastoral emprendido en dicha diócesis, con una opción definida de trabajo por la población marginal y empobrecida, como fue la población indígena, favoreció la experiencia de inserción.⁴ Por lo que no se trata de hablar de las religiosas en forma general, sino de aquellas mujeres que asumieron un compromiso efectivo con la causa de los pobres. Con este propósito, se asume la definición construida por los agentes de la vida religiosa inserta reunidos en el Sur de Quito, en abril de 1998, quienes sistematizan esta experiencia como: “un estar entre los pobres, en su lugar geográfico, con un estilo de relaciones fraternas en cercanía y vecindad con la gente, por vocación y llamado a seguir a Jesús en la construcción del Reino”.⁵

La hipótesis de este ensayo sostiene que el desplazamiento que realizaron las religiosas insertas hacia las periferias sociales y geográficas les facilitó entretejer vínculos estrechos con las mujeres de los sectores populares, con quienes emprendieron un gran abanico de reuniones y encuentros, desde los talleres convencionales de promoción social y las comunidades eclesiales de base, hasta acciones de solidaridad y emprendimientos, pasando luego hacia la concientización y organización política, proceso que desembocó en la formación del movimiento de mujeres de organizaciones populares del Ecuador, el mismo que tuvo un gran auge en la década de 1980. En este mar-

4. Leonidas Proaño Villalba, obispo de la diócesis de Riobamba de 1954 a 1985, uno de los representantes más destacados de la Teología de la Liberación en el Ecuador, con su Plan Pastoral Liberador, que se configuró como una opción de la población indígena, con apoyo y organización para sus demandas de derechos colectivos y ciudadanos.

5. “Espiritualidad de la inserción y discernimiento comunitario”, en “Memoria del Encuentro de Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares (CRIMPO) en Quito Sur”, 13-17 de abril de 1998, 3, Archivo Conferencia Ecuatoriana de Religiosos (CER).

co de análisis, se abordan las experiencias de organización, contextualizadas particularmente en la diócesis de Riobamba y de la vicaría del Sur de Quito.

El marco temporal que abarca esta investigación va de 1970 a 1990, cuando se identifican procesos de auge y declive, así como quiebres y rupturas, con transformaciones y cambios hacia nuevas respuestas y desafíos. Al analizar el desplazamiento, participación y su compromiso de acción popular, emergen los siguientes interrogantes: ¿Cuál fue la incidencia de la pastoral popular emprendida por las religiosas insertas en el desarrollo y organización de los sectores populares? ¿Qué procesos de relación y organización emprendieron junto a las mujeres de los sectores populares y periféricos?

Para fundamentar la hipótesis y responder a estas interrogantes, recurrimos a las fuentes que reposan en los archivos de: la Diócesis de Riobamba “Fondo Documental Monseñor Leonidas Proaño”, la Conferencia Ecuatoriana de Religiosos (CER) en Quito, la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) en Bogotá y el Archivo particular de las Religiosas Dominicanas en el Sur de Quito. Así mismo, ampliamos la información con algunos testimonios orales de religiosas insertas. En los diálogos establecidos, mi identidad de historiadora y religiosa —este es mi lugar de enunciación— facilitó la apertura para entablar una conversación fluida con las entrevistadas, aunque en otras ocasiones también se convirtió en un limitante, particularmente con las mujeres indígenas, con quienes percibí una brecha étnica, cultural y religiosa que nos distanciaba.

No obstante, debo señalar que en dos casos fue difícil entrevistar a las religiosas, quienes por humildad consideraban que “ya su vida ha sido testimonio y prefieren no hablar”. Situación que nos lleva a constatar que la desmemoria, es decir, el olvido, puede desdoblarse como cierta idea de humildad para las mujeres, quienes consideran que no tienen “nada que decir”, expresión marcada por relaciones de género según las cuales las mujeres solamente “actúan”, pues la palabra pública corresponde a los hombres. Ellas poseen solo sus actos ya que han sido desprovistas de una voz propia y expulsadas de los registros de la escritura, situación que se refleja más aún al interior de las estructuras eclesiales. Por ello, recoger sus testimonios no es solamente recuperar su memoria, sino también romper con el monopolio masculino de la palabra.

La historiadora uruguaya Ana María Bidegain ha adelantado un largo proceso de investigación en torno a la vida religiosa femenina latinoamericana del siglo XX, sus diferentes investigaciones sirven para entrar en diálogo, particularmente el emprendido con la Conferencia Latinoamericana de Religiosos en la década de 1990, presentado bajo el título de *Vida religiosa femenina en América Latina y el Caribe, memoria histórica, 1959-1999*.⁶

6. Confederación Latinoamericana de Religiosas (CLAR), *Vida religiosa femenina en América Latina y el Caribe 1959-1999*, vols. I, II y III (Lima: Centro de Acciones y Publica-

El trabajo comprende cuatro apartados: en primer lugar se abordan las relaciones que crearon las mujeres de vida religiosa inserta con los movimientos populares y sus luchas políticas; en un segundo momento la transición que realizaron de la promoción social a la organización popular; luego se revisan dos estudios concretos relacionados con el movimiento de mujeres en Riobamba y las mujeres organizadas en el Sur de Quito; y, finalmente, se presenta una breve mirada al declive de estos movimientos en la década de los noventa.

SOLIDARIDAD CON LAS LUCHAS POPULARES

El 1 de octubre de 1971, los indígenas de la hacienda Magna-Chirvo, en Alausí, fueron atacados y heridos bárbaramente por un grupo de 15 blancos en estado de embriaguez. [...] Religiosas curan sus heridas y llevan alimentos a los indígenas presos. Los dueños de la hacienda quieren realizar un acto de venganza y buscan intrigar ante el gobierno a fin de lograr la expulsión del sacerdote y las religiosas extranjeras.⁷

Esta cita forma parte de una crónica publicada por Luis Proaño en la revista *Mensajero*, en julio de 1972 y ampliada por Eduardo Morel, en la misma revista, en enero de 1973 con el título: “Alausí: el indio indefenso ante el atropello”.⁸ La crónica explica que monseñor Proaño, junto con los religio-

ciones, 2003). El trabajo fue llevado adelante con el asesoramiento de la historiadora Ana María Bidegain, en la recolección de fuentes históricas participaron unas 15000 religiosas, siendo 120000 las afiliadas en el período de investigación. Ana María Bidegain, “De la vida centrada en la regla y la clausura, a la vida centrada en la misión”, en *Actores y dimensiones religiosas en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992*, coord. por María Alicia Puente Lutteroth (Ciudad de México: Porrúa / Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2006), 95-107; Bidegain, “Una historia silenciada...”, 14-15.

7. Luis Proaño, “Monseñor Proaño, más allá de la imagen”, revista *Mensajero* (julio 1972): 12-16.

8. Eduardo Morel señala: “El día viernes primero de octubre catorce cooperados entre hombres y mujeres, se encontraban recogiendo leña en el cerro llamado Pucará que les había sido expropiado por el hacendatario hace 50 años y les fue devuelto en forma verbal y públicamente a los miembros de la cooperativa Iltus por el Sr. Heriberto Castro, yerno del anterior dueño y hacendatario las mejoras realizadas despertó de nuevo la codicia del patrón y sus empleados [...] Los indígenas fueron asaltados por un grupo de quince blancos a caballo y otros a pie, en estado de embriaguez y armados de machetes, palos y aciales. Despojaron a los indígenas de sus herramientas, ponchos y sombreros. A la joven María Nieves Tamay, amarrada por el pelo de la cola del caballo, la arrastraron hasta dejarla inconsciente y desangrada por la nariz y por la vagina. Tenía en el pecho la señal de una coza de caballo. A Francisco Tamay, padre de María Nieves, le amarraron las manos, le pusieron un bosal en la boca y también le arrastraron. Arremetieron a golpes a Manuel María Tamay, quien acudió

sos cuyos documentos habían sido retenidos, acudieron a Quito para hablar con el Sr. Bertini, director de Inmigración y Extranjería, quien les increpó anunciando que: “el Presidente Velasco ha recibido denuncias que en la diócesis de Riobamba se prepara gente para guerrillas urbanas enseñándoles la confección de bombas”. Al mismo tiempo preguntaba: “¿qué fundamento tienen para defender a los indígenas de Magna-Chirvo y para acusar a los dueños de la hacienda?”.⁹ En esta realidad social y política atravesada por una pervivencia del colonialismo, que se expresa negando la humanidad de los otros, particularmente del indígena, se encuentran mujeres religiosas implicadas en los procesos de lucha de los socialmente marginados.

Los registros de la vida religiosa inserta aluden a su accionar en lugares como la diócesis de Riobamba, desde finales de la década de 1960. En una investigación inicial sobre este tema, consideré que el papel protagónico de monseñor Proaño influyó de manera decisiva en estas mujeres para asumir una opción de inserción popular.¹⁰ Cabe resaltar que la acción más sólida y organizada de las religiosas comprometidas con los sectores marginales, se dio en la diócesis de Riobamba, gracias a la acogida que monseñor Proaño les ofreció en los distintos campos de acción pastoral. No obstante, un marcador en el giro de esta concepción fue la ampliación del marco temporal de investigación y el hallazgo de documentos que revelaron que, desde finales de los sesenta, estas mujeres realizaron acciones propias de cambios y adaptaciones a las demandas de compromiso social con una implicación en la inserción y organización popular en distintos lugares del país.

La Iglesia católica, desde algunas lecturas decoloniales, es considerada como una de las instituciones que ha ejercido de vehículo privilegiado de la colonialidad. Sin embargo, a pesar de sus claras connivencias coloniales, el cris-

en auxilio de su padre y hermana y lo redujeron a prisión. A Manuel Emeterio Chogollo, de 62 años de edad, después de golpearlo brutalmente, le pusieron un freno de caballo en la boca, rompiéndole los labios y removiéndole todos los dientes. A todos los campesinos que salían del anejo, comunidad en la que viven, con ánimo de defender a su gente, los maltrataban salvajemente. El número de heridos atendido en el Hospital de Alausí fue de dieciséis, además de tres que fueron llevados a la cárcel. Varios tenían heridas de gravedad en la cabeza. Después de todo esto los campesinos fueron conducidos a la casa de la hacienda donde fueron nuevamente maltratados y encerrados en un cuarto [...] Después de haber hecho todo lo anterior los autores tuvieron la audacia de acusar a sus víctimas de ser los responsables de una invasión imaginaria, razón por la cual se habían defendido y los habían llevado a la cárcel [...] Desde el poder se envió refuerzo militar para ‘sofocar otro levantamiento que ponga en peligro la vida los blancos’”. Eduardo Morel, “Alausí: El indio indefenso ante el atropello”, *Mensajero* (enero 1972): 26-27.

9. Proaño, “Monseñor Proaño, más...”, 12-16.

10. Carmen Pineda González, “La influencia de Monseñor Proaño en la inserción de la vida religiosa ecuatoriana en las décadas de 1970 y 1980” (monografía del programa de Especialización Superior en Historia, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2009).

tianismo desde el evangelio es portador de un mensaje de libertad en el cual muchas personas y pueblos han encontrado caminos de liberación. Igualmente, la fe como movimiento subjetivo ha sido usada en proyectos de invasión y liberación, de alienación, así como de resistencia y lucha. En 1975 monseñor Helder Cámara, arzobispo de Recife en Brasil, expresaba a los religiosos de América Latina, reunidos con ocasión del V Seminario de la CLAR, celebrado en Lima:

En nuestro Continente [...] contribuimos para que existan grupos privilegiados y millones de conciudadanos en situación infra-humana. En Medellín se denunció esta situación, rotulándola de colonialismo interno. Con las mejores intenciones hemos servido de soporte a este colonialismo y tenemos nuestra parte de responsabilidad en el escándalo anticristiano.¹¹

Esta lectura crítica del sistema religioso, social y político con sus flujos y reflujos en una relación de confabulación con el poder, les llevó a algunos religiosos a hacer una interpretación de Dios y de su fe desde el reverso de la historia, en solidaridad con los marginados. Ivone Gebara, religiosa brasileña y teóloga feminista de la liberación, señala: “los empobrecidos han sido para nosotros no solamente razón y causa para la lucha, sino sobre todo causa de revitalización espiritual, de elaboración teológica y de renovación pastoral”.¹² Por su parte, María José Rosado Nunes, socióloga brasileña, sostiene que el crecimiento de la conciencia político social de las religiosas latinoamericanas en relación con la situación de dependencia y pobreza del continente, les llevó a asumir un compromiso fuerte a un grupo de religiosas con las clases populares en su lucha libertaria.¹³

Al rastrear las décadas de 1970 y 1980, es frecuente encontrar en los escritos de la vida religiosa inserta expresiones como: “identificación con el pueblo”, “organización popular”, “opción por los pobres”, “solidaridad con las luchas populares”, “priorización de la organización popular”, “buscar acortar distancias con el pueblo en la austeridad, sencillez de vida, en el vestir, vivienda, comida, inculturarse apreciando los valores del pueblo”.¹⁴ Las

11. Helder Cámara, “Mensaje fraterno a los Religiosos y Religiosas de América Latina”, Archivo de la Diócesis de Riobamba (ADR), fondo *Documental Monseñor Proaño*, legajo Pastoral de Conjunto, folio de 4 hojas, 1975.

12. Ivone Gebara, “Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano”, en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, ed. por José Comblin, José Ignacio González Faus y John Sobrino (Madrid: Trotta, 1993), 200.

13. María José Rosado Nunes, “As religiosas e o compromisso com os pobres no Brasil”, en *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*, ed. por Maria Luiza Marclio (São Paulo: CEHILA/ Edições Paulinas, 1984), 124-125.

14. “Documento Dos. Comunión e Inserción, conclusiones de la XX Junta Directiva de la CLAR”, Quito, abril de 1985, Archivo CER.

categorías sociológicas y teológicas de “pueblo de Dios” e “iglesia popular” elegidas por el Concilio Vaticano II para expresar la especificidad del sujeto colectivo y comunitario “iglesia”, influyeron en forma dinámica en los discursos de la vida religiosa inserta. A finales de la década de 1990, estos conceptos padecieron un declive, casi hasta llegar a su desaparición total, ante la acusación de fuerzas conservadoras que desde el Vaticano culpaban a los exponentes de la Teología de la Liberación latinoamericana de presentar una comprensión errada y parcial de la categoría “pueblo de Dios”.¹⁵

El acervo documental consultado revela que, desde la década de 1960, las religiosas participaron como animadoras de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).¹⁶ En las primeras actas del Equipo Misionero diocesano realizado en Santa Cruz (Riobamba), del 5 al 8 de octubre de 1970, se señala como participantes a un colectivo de 22 religiosas de cuatro congregaciones, quienes trabajaban con las comunidades de base populares y en las Iglesias Vivas, nombre con el que nominaban a las CEB las poblaciones indígenas.¹⁷ En las actas de 1971 se registra la gran participación de religiosas y mujeres laicas en las organizaciones de base. El Equipo Central de Guano, integrado por “3 presbíteros, 7 religiosas y 4 mujeres seglares del centro parroquial”,¹⁸ se regía por la metodología del Ver, Juzgar y Actuar, que parte del conocimiento de la realidad, contacto personal, familiar, diálogo y siembra de inquietudes, detección y formación de promotores, mentalización, evangelio, búsqueda de soluciones a los problemas, encarnación en la comunidad y realización de compromisos.¹⁹

Pero, ¿cómo fluyeron las relaciones de las mujeres de vida religiosa inserta con las otras integrantes de las CEB y mujeres de los grupos de organizaciones populares? En los discursos y narrativas, tanto de las religiosas como de las mujeres seglares, se percibe que tienen amplios espacios de confluencia desde relaciones que implican la cotidianeidad de la vida, hasta encuentros de matiz más organizacional y estructurado. Se pueden leer entre líneas sentimientos de empatía, solidaridad, superioridad, paternalismo, paridad, sororidad, siendo más difícil percibir estas relaciones con las mujeres indígenas ya

15. Para una mayor profundización en este tema véase Serena Noceti, “Pueblo de Dios: un reconocimiento inacabado de identidad”, *Revista Internacional de Teología Conciliar*, n.º 376 (junio 2018): 11-26.

16. “Memorias de la Semana de Comunidades Eclesiales de Base”, Santa Cruz, Riobamba, del 25 al 29 de agosto de 1969, Archivo de la Diócesis de Riobamba, fondo *Documental Monseñor Leonidas Proaño*, carpeta 1970-1980, archivo VII.

17. Acta del Equipo Misionero Diocesano Itinerante, reunión del 5 al 8 de octubre de 1970, *ibíd.*, carpeta 1957-1987, caja archivo XIV.

18. Acta del Equipo Misionero Diocesano Itinerante, reunión del 11 al 14 de mayo de 1971, *ibíd.*, caja archivo XIV.

19. *Ibid.*, reunión del 5 al 8 de octubre de 1970, caja archivo XIV, 3.

que en los registros no se plasman esos encuentros. En la entrevista realizada a la hermana Marina Hervás, expresa: “ir asumiendo nuestro ser de mujeres y mujeres consagradas, nos ayuda a compartir nuestra experiencia con el resto de las mujeres con las que estamos trabajando”.²⁰ Existe, empero, la necesidad de profundizar en este campo interpelando a las fuentes sobre la trama de relaciones entre esas mujeres; para ello, en el siguiente apartado se abordan los procesos de relación y organización en los que se implican las religiosas de vida inserta con organizaciones populares, y grupos populares de mujeres.

DE LA PROMOCIÓN SOCIAL A LA ORGANIZACIÓN POPULAR

El pueblo nos ha recibido con simpatía y cariño. El día de nuestra llegada nos ofrecen un almuerzo y arreglaron con mucho gusto la casa. Numerosas personas acudieron a nuestra puerta para obsequiarnos frutas, legumbres, huevos, etc. La gente dice que la Iglesia ha traído la vida a la población y que las Hermanas han venido para hacerla prosperar y progresar. [...] Hemos encontrado ya algunas dificultades, pero estas no nos desalientan, Dios está con nosotras. El primer obstáculo es el subdesarrollo, las personas viven en una situación ¡infrahumana! Vamos a emprender con valor la marcha, solicitando la ayuda de los diversos estamentos para la promoción humana.²¹

El diario de la religiosa Irany Bastos revela que el primer obstáculo con el que se encontraron en los lugares de inserción era la realidad de pobreza y subdesarrollo de las periferias sociales donde se asentaban; esto les llevó a emprender en su acción pastoral dos objetivos: la evangelización que impulsaba a las comunidades cristianas de base y la organización popular.

Desde finales de la década del 1960 algunas religiosas se sentían desafiadas a incidir en acciones de desarrollo y promoción. El concepto “promoción de la mujer” fue un eje articulador en la formación y toma de conciencia de la identidad de las religiosas insertas en una primera etapa. Este concepto influía también en su relación con los pobres, pues implicaba insertarse junto a ellos como agentes externos, promotores, con posibilidades de liderar procesos. En una segunda etapa, el término que emplearon fue el de empoderamiento (dar poder a otros). María Eugenia Santana, al estudiar las mujeres

20. Hna. Marina Hervás, religiosa del Santo Ángel, integrante de CRIMPO, Archivo CER, sin autor ni fecha.

21. Hna. Irany Bastos, trozos de cartas con el sabor de la espontaneidad que escribía esta hermana en medio de los trabajos y robando algunos minutos a la noche avanzada. Véase José Marins, *Las religiosas en acción* (Buenos Aires: Bonun, 1971), 25-28.

vinculadas con la pastoral liberadora en Chiapas, expresa que “el empoderamiento es una estrategia popular muy esperanzadora usada por mujeres a quienes no le son reconocidas ni satisfechas sus necesidades”.²²

En febrero de 1969, la Unión Internacional de Superiores Generales (UISG) organizó en Roma un seminario sobre: “La promoción de la mujer en las zonas urbana y rural”. La ponencia central estuvo a cargo de tres religiosas latinoamericanas: Imelda Tijerina (México), Dolores Peralta (Perú) y Cecilia Rojas (Colombia).²³ Este seminario tuvo la finalidad de dar a conocer los nuevos programas sociales de promoción de la mujer que se estaban realizando por la amplia geografía latinoamericana, como un “esfuerzo renovador de la Vida Religiosa en la acción misionera del desarrollo”. Por su parte, sor Cecilia Rojas, en su ponencia expresaba que “el proceso de desarrollo en América Latina nos crea a las religiosas una responsabilidad [...] como cristianas y religiosas, somos ante todo mujeres, y tomar conciencia de todo el problema de la promoción de la mujer, es una exigencia evangélica para la religiosa de hoy”.²⁴

En este transitar por la segunda mitad del siglo XX, un siglo no solo asociado a las guerras mundiales, a la época de las grandes revoluciones, particularmente está marcado como el siglo de la mujer, con su aparición como nuevo sujeto de la historia en la amplia gama de las actividades humanas. La Organización de las Naciones Unidas ante la multiplicidad de voces que emergían desde las mujeres decretó el Año Internacional de la Mujer en 1975, y, como una respuesta mayor, se amplió a la década de 1975 a 1985 como la Década de la Mujer, realizándose en México la Primera Conferencia Mundial de la ONU sobre la Mujer (1975), en medio del miedo y la represión de las dictaduras que gobernaban en los diferentes países de Latinoamérica, pues muchos líderes tuvieron una postura crítica hacia los postulados de ciertos organismos internacionales, quienes defendieron férreamente el estatus femenino en la familia y los valores tradicionales que los gobiernos compartían con ciertos postulados de un modelo tradicional de la Iglesia. Además, la influencia de pensamientos cuestionadores y desafiantes como la teoría de la dependencia, la pedagogía del oprimido, la emergencia de los movimientos sociales y de izquierda, la incidencia del movimiento feminista y la Teología de la Liberación dinamizaron la emergencia de un nuevo sujeto con rostro de mujer en la arena pública.

22. María Eugenia Santana Echeagaray, Edith F. Kauffer Michel y Emma Zapata Martelo, “El empoderamiento de las mujeres desde una lectura feminista de la Biblia: el caso de la CODIMUJ en Chiapas”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 13, n.º 40 (enero-abril 2006): 72, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10504003>.

23. CLAR, “Secretariado General de la CLAR”, *Boletín* VII, n.º 4 (1969): 9.

24. *Ibid.*, 9, 22-26.

Del mismo modo, en una época de políticas reformistas y desarrollistas en el Ecuador y en América Latina, el término promoción social empezó a hacerse frecuente a partir del empeño de algunos gobiernos por combatir la pobreza. Durante las décadas de los 80 y 90, las políticas neoliberales, implantadas por los gobiernos, a través de medidas de ajustes económicos y estructurales, afectaron de manera especial a los sectores más desfavorecidos. Las acciones que emprendieron las mujeres, en ese entonces, giraron en torno a los problemas que enfrentaban la mayoría de las mujeres pobres, marcando una presencia significativa de la mujer en la lucha popular. Decenas de organizaciones surgieron en este período en el Ecuador, en barrios, comunas, centrales sindicales, instituciones públicas y sectores de la Iglesia.

Un ejemplo de ello fueron las mujeres de las comunidades cristianas de Sucumbíos, quienes se convirtieron en agentes de la organización de la región para responder a necesidades básicas de sobrevivencia. Una integrante de la iglesia de Sucumbíos expresó: “especialmente en el terremoto del 1987 donde no teníamos qué comer, vimos que necesitábamos unirnos, porque el gobierno solo se interesaba por el petróleo y ahí es cuando se unen las comunidades y surge la organización de las mujeres”.²⁵ Estos esfuerzos de solidaridad y colaboración desembocaron en la creación de la Federación de Mujeres de Sucumbíos.

La acción pastoral que desplegaron las religiosas insertas se abrió como un abanico a diferentes campos, desde el liderazgo de los equipos pastorales al acompañamiento de comunidades indígenas, campesinas, formación de las comunidades de base, talleres artesanales, grupos de reflexión y concientización, entre otros. Olaf Kaltmeier, en el estudio que realiza sobre la organización indígena de segundo grado formada en Latacunga con el nombre *Jatarishum* (Levántate), expresa: “lo que resulta de este proceso organizativo de la *Jatarishum* es el estrecho acompañamiento de la orden de las religiosas Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús”.²⁶

Con el fin de observar el proceso de relación y organización que construyeron las integrantes de vida religiosa inserta en relación con las mujeres de sectores populares, se han seleccionado dos espacios geográficos de análisis. En primer lugar, se abordará el accionar de la diócesis de Riobamba, espacio en el que el trabajo de la promoción de la mujer se visibilizó desde la dinámica de una concientización política y de incidencia en el ámbito social,

25. Rosa López, citada en Federación de Mujeres de Sucumbíos, *La historia de Sucumbíos desde las voces de las mujeres* (Quito: Abya-Yala, 2009), 126.

26. Olaf Kaltmeier, *Jatarishum. Testimonios de la lucha indígena de Saquisilí (1930-2006)* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2008), 131.

político y público. Otro lugar de estudio fue la parroquia de Quito Sur, lugar en el que se desplegó un accionar pastoral que marcó su inicio con talleres de capacitación manual y organización de grupos de mujeres procedentes de los distintos barrios de las periferias.

MOVIMIENTO DE MUJERES EN RIOBAMBA

En la diócesis de Riobamba la organización de mujeres tuvo una presencia muy dinámica en la década de los 80. Esta experiencia las favoreció y catapultó para la creación y participación de un movimiento amplio de raigambre popular con rostros femeninos, que se asomaban con pasos firmes y seguros a los ámbitos públicos. Un ejemplo de ello fue la creación de la Organización de Mujeres del Chimborazo (OMCH) en 1980, como un espacio donde las militantes de diversas comunidades de base se congregaban en torno a un proyecto político de organización y solidaridad social. Isabel Guananga, integrante de la OMCH, recuerda al respecto: “era una época muy interesante, de formación permanente, de relación con grupos que tenían que ver con la solidaridad, el Frente de Solidaridad nos permitió vincularnos con organizaciones de fuera del país, era el primer grupo de mujeres que se organizaba”.²⁷

Monseñor Proaño, en 1979, expresaba que “el Centro de Formación Política Popular es un proyecto que parte de la necesidad de que el pueblo tenga la oportunidad de ir adquiriendo una conciencia política. El Frente de Solidaridad se encargará de promover esta formación”.²⁸ Nelly Arrobo, religiosa inserta, al hacer memoria de esta organización, manifiesta:

La OMCH surgió para apoyar al Frente de Solidaridad del Chimborazo, queríamos recuperar el puesto de la mujer en la sociedad para empujar un trabajo colectivo, estaba integrado por un grupo muy heterogéneo de mujeres mayormente profesionales, pero con un compromiso popular, integraban también algunas indígenas, muy pocas, porque las reuniones se llevaban en la zona urbana, se pretendía despertar la conciencia de la mujer no en un plano feminista rei-

27. Isabel Guananga, en conversación con la autora, en la Curia Diocesana de Riobamba, 29 de diciembre de 2010. Guananga fue una de las activas participantes del grupo de mujeres en Riobamba, trabajó muy vinculada a la pastoral con monseñor Proaño desde la década de 1970. Actualmente vive en Riobamba, disfruta de su familia, particularmente de sus nietos y sigue colaborando en ciertas actividades de pastoral.

28. Monseñor Leonidas Proaño, “Comunicación al grupo Amistad”, Riobamba, 3 de noviembre de 1979, Teología de la Liberación Latinoamericana 1970-1987, caja archivo VI, folio de 6 hojas.

vindicativo, sino con un sesgo de compromiso popular. Editábamos un boletín titulado *Ya Estamos de Pie*.²⁹

La confluencia y relación de las mujeres de distintos estratos sociales en torno a un compromiso popular les llevó a configurar un sentido de identidad de género y de conciencia política. En mayo de 1983 se realizó el I Encuentro Nacional de Mujeres Populares en Riobamba, en Santa Cruz, que es rememorado con grandeza. Isabel Guananga expresa: “recuerdo que llegamos a hacer un encuentro en el que estábamos 1500 mujeres representantes de diferentes organizaciones del país”.³⁰ Nelly Arrobo, religiosa inserta, en su intervención en el encuentro, en representación de la OMCH, formula:

¿Por qué hablo desde la experiencia de la Iglesia de Riobamba? En primer lugar, porque esta Iglesia viene haciendo esfuerzos por llevar a la práctica las disposiciones emanadas del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín, y en segundo lugar, porque es la Iglesia en la que me hallo inserta que ha alimentado mi compromiso como religiosa [...] Las CEB ayudan a la mujer a descubrir su papel en la organización social, en el compromiso sindical, barrial y en los talleres comunitarios.³¹

Un fructífero trabajo llevado a cabo en la diócesis de Riobamba con las comunidades de base, donde la mayoría de militantes eran mujeres, se materializó en la década de los 80 con una multiplicidad de encuentros, que marcaron un desplazamiento mayoritario del activismo local a un entretendido de relaciones con otros grupos. En el Primer Encuentro de Mujeres Populares del Ecuador (1983) decidieron iniciar con la publicación de la revista *Ya Estamos de Pie*, publicación que es evocada en los testimonios orales de las militantes de la OMCH como muy demandada. En las pesquisas de archivos se ha podido encontrar los números 4 y 5.³² Publicaciones como estas permiten analizar: ¿qué publican?, ¿qué leen?, ¿cómo leen?, ¿cómo se leen entre ellas?, ¿cómo circulan las ideas que construyen?, ¿qué amplitud de circularidad tiene la revista? Cuestiones que no son abordadas en este artículo.

La revista *Ya Estamos de Pie* es un folleto mimeografiado de 27 a 30 hojas de una cuartilla, contiene una editorial con un enfoque alusivo a la realidad de la mujer. Hay espacios para compartir experiencias de otros grupos de

29. Nelly Arrobo, en conversación telefónica con la autora, 4 de febrero de 2012.

30. Guananga, en conversación con la autora.

31. “Encuentro de mujeres organizadas por la paz” [Encuentro Nacional de Mujeres, Riobamba, 1983], ADR, folio de 13 hojas.

32. Los ejemplares reposan en el Centro de Solidaridad Andina (CEDESA), en Riobamba, dirigido por el padre Estuardo Gallegos y Homero García.

mujeres organizadas, un apartado para noticias nacionales e internacionales, en sintonía con la Iglesia popular, así como la sección de remedios caseros y un rincón para los niños.

En el número 4 de *Ya Estamos de Pie* (marzo de 1984) se hace alusión al aniversario del encuentro de las Organizaciones Populares de Mujeres del Ecuador. En este se destaca: “una de las resoluciones fue el establecimiento de la Secretaría Nacional de Información y Comunicación cuya tarea central es la elaboración de un boletín con el afán de vincular a las diversas Organizaciones Populares de mujeres del país”.³³

Ana María Huacho, lideresa indígena, elegida como integrante de la Secretaría Nacional de Comunicación, aclara que en ese primer encuentro se dilucidó formar una organización articulada, con el fin de incidir en el ámbito político; sin embargo, este proyecto no llegó a concretarse debido a que ciertas organizaciones asistentes llevaban procesos muy recientes: “no se encontró un nombre pequeño que pudiera expresar la instancia de vinculación (una sigla) y no se vio oportuna una organización nacional porque las organizaciones no tienen muchos años de trabajo, se ven débiles y prefieren desarrollarse con autonomía antes de entrar en una dirección política”.³⁴ En el universo de ausencias de relatos sobre la presencia y liderazgo de las mujeres indígenas, no es común encontrar narraciones, historias o biografías que se publiquen como noticias sobre ellas. El diario *El Comercio*, con fecha 15 de julio de 1983, destaca la participación de Ana María Huacho como portavoz de las mujeres indígenas en el Seminario Internacional sobre “El papel de la mujer en la defensa de la democracia en América Latina”, celebrado en Quito.³⁵

Así, en esta línea de relación organizacional se realizó el encuentro del Sector Nororiental durante el 7 y 8 de enero de 1984, en Lago Agrio. Participaron integrantes de la OMCH, mujeres de las CEB de la Iglesia de Sucumbíos e integrantes de la Organización Lorenza Avemañay fundada en 1980 por Valeria Anahuarqui y otras lideresas y promotoras populares indígenas.³⁶ El objetivo del encuentro fue: “analizar el papel de la mujer frente a la realidad del pueblo en la Zona de Lago Agrio y del país”. Se recalcó que entre las limitaciones de las mujeres de la zona estaba la dificultad para ex-

33. Organización de Mujeres Populares, “Hacia el Segundo Encuentro Nacional”, *Ya Estamos de Pie*, n.º 4 (marzo 1984): 2.

34. Ana María Huacho, “Hablan glorias de la mujer indígena”, *Cuadernos de Nueva Mujer* 1 (1984): 123-125.

35. “El papel de la mujer en la defensa de la democracia de América Latina”, *El Comercio*, 15 de julio de 1983: 4.

36. Valeria Anahuarqui, en conversación con la autora, en el Hospital Andino de Riobamba, 30 de agosto de 2009.

presarse y hablar en público.³⁷ Una de las tentaciones que nos puede acompañar al visitar el pasado es asumir una mirada de superioridad, despojándoles a los sujetos que nos acogen de sus narrativas, sus raíces, sus íntimos rituales familiares que ejercen una función nutritiva en la memoria personal y colectiva. Existe todo un bagaje en los discursos y memorias de las mujeres indígenas que rememoran y se reapropian de sus luchas y sublevaciones, las mismas que han estado acompañadas y lideradas por mujeres a lo largo de la historia demostrando su capacidad de subversión.³⁸ Personas como Lorenza Avemañay y Jacinta Juárez fueron lideresas en la sublevación de Guamote y Columbe en 1803, condenadas por ello a la pena capital de la horca, acto que se llevó a cabo, como escarmiento para los demás, en la plaza central de Riobamba. Sus legados y biografías como preñadas de futuro siguen haciéndose presentes, evocadas por la memoria de sus descendientes, quienes se congregan en torno a su nombre Lorenza Avemañay y editan una revista con su nominación.³⁹

Un rasgo constante en la organización popular es la capacidad de solidaridad de las mujeres pobres para ayudar a otras mujeres del pueblo y juntas construir un entramado de relaciones que rozan entre la vecindad, la familiaridad y la organización. Isabel Guananga recuerda que los primeros vínculos con la organización de mujeres indígenas y de zonas rurales fue en torno al Congreso de las Mujeres de la ECUARUNARI, en 1979. “En ese entonces se reunieron unas 500 personas, nosotras asumimos las tareas de la cocina para que nuestras compañeras mujeres del campo puedan participar directamente en ese proceso”.⁴⁰ Así mismo, existen hojas volantes de convocatorias a los encuentros por el Día Internacional de la Mujer, de la Organización de Mujeres de las Comunidades de Base en Muisne (Esmeraldas); Organización de las Comunidades de Base en Portoviejo y el Grupo de las Comunidades Cristianas de Base de Machala.

¿Cómo fue la interrelación entre los diferentes grupos de mujeres populares? A más de algunas actas de los diferentes encuentros regionales o nacionales, no se han encontrado fuentes que permitan conocer la organización y marcha cotidiana de los grupos, así como las identidades de las integrantes. Por el testimonio oral de una militante, sabemos que se reunían semanalmente, en forma sistemática, para hablar sobre temas de la realidad

37. Organización de Mujeres Populares, “Hacia el Segundo Encuentro...”, 3.

38. Segundo Moreno presenta en su investigación las distintas sublevaciones en Chimborazo durante la Colonia. Véase Segundo Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito, desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*, 4.^a ed. (Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1995).

39. No fue posible encontrar un ejemplar de la revista *Lorenza Avemañay*.

40. Guananga, en conversación con la autora.

social, “manteníamos un contacto muy cercano de comunicación con otros grupos de mujeres como las de la Iglesia Popular de El Salvador, las mujeres de Nicaragua, periódicamente nos reuníamos con los diversos grupos en Santa Cruz, allí tratábamos temas sociales, políticos, de la Biblia, y también hablábamos sobre el feminismo”.⁴¹ Estos encuentros que construyeron las mujeres de sectores populares revelan su poder y capacidad de organización como posibilidad de aportar en la transformación social, desde otros matices, con un fuerte sentido de solidaridad y compromiso social.

Si uno de los objetivos para mantenerse en contacto como grupos de mujeres populares fue la creación del boletín *Ya Estamos de Pie*, un año después de circular el primer número, expresaban las dificultades encontradas para sostener la publicación: “a nivel orgánico no pudimos cumplir a cabalidad con la distribución, a nivel económico nos fue muy difícil recaudar el costo de publicación y lo más importante recabar información de las organizaciones fue una tarea muy dura a veces imposible”.⁴² Se anunció que este seguiría circulando “hasta la resolución del próximo Encuentro Nacional que debe darse en la Provincia del Guayas”.⁴³

En 1983 se realizaron el I Encuentro Nacional de las CEB indígenas y en 1985 el XI Encuentro Nacional de las CEB. En estos se reflejó la valoración de las mujeres militantes de estas comunidades: “participan como miembros de las directivas, realizan talleres de formación y capacitación, trabajan en la catequesis, se organizan a través de las artesanías, dan ejemplo de trabajo, luchan por la comunidad y la provincia, participan en la organización y decisión de las tiendas comunitarias”.⁴⁴

En sintonía con este surgir de la mujer pobre, en octubre de 1983 se reunió en San Antonio (Texas) el XI Simposio Internacional de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), cuyo tema fue “La mujer pobre en la historia de la Iglesia de América Latina”, temática que fue propuesta por Ana María Bidegain en la asamblea previa de CEHILA, en 1981, celebrada en Trinidad y Tobago. Hubo tanta discrepancia sobre el asunto que algunos miembros no participaron en el encuentro de Texas, entre ellos Enrique Dussel.⁴⁵ María Luisa Marcílio, secretaria general del CE-

41. *Ibíd.*

42. Organización de Mujeres Populares, “Hacia el Segundo Encuentro...”, 3.

43. *Ibíd.*

44. “Memoria del Encuentro de las CEBs, XI Encuentro Nacional 1985”, ADR, fondo *Documental Monseñor Leonidas Proaño*, carpeta n.º 7-8, 1970-1986.

45. Josep Ignasi Saranyana, “Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina”, en *Teología en América Latina: el siglo de las teologías latinoamericanas, 1899-2001*, dir. por Josep Ignasi Saranyana y coord. por Carmen-José Alejos Grau, vol. III (Fráncfort del Meno / Madrid: Vervuert / Iberoamericana, 2002), 522.

HILA Brasil, profesora de la Universidad de São Paulo, junto con la historiadora Bidegain, coordinadora, fueron las organizadoras del simposio.⁴⁶

En 1984, año en el que llegó León Febres Cordero a gobernar como presidente, marcó un fuerte período de represión a los grupos afines al compromiso social y a la pastoral liberadora; se realizó el I Encuentro Latinoamericano de las CEB en Cuenca. Allí participaron las CEB urbanas, indígenas y campesinas del país y de América Latina. La reunión contó con 220 asistentes de 15 países. En septiembre de ese año, en Santa Cruz de Riobamba se realizó el Primer Encuentro Nacional de Mujeres Cristianas del Ecuador. Allí expresaron: “en el hogar de Santa Cruz de la Iglesia de Riobamba nos hemos reunido 86 mujeres cristianas provenientes de diversas organizaciones de base procedentes de doce provincias del país”.⁴⁷ El objetivo del encuentro fue reflexionar sobre la tarea como mujeres en la Iglesia y sociedad, así como testimoniar el agradecimiento a Monseñor Proaño por haber cumplido 30 años de compromiso en favor de los pobres del país. Se presentan como: “representantes de las comunidades de base, lugar donde hemos recuperado la palabra, donde hemos tomado conciencia de nuestras necesidades, donde hemos recibido la luz que da la Palabra de Dios y donde hemos aprendido a buscar acciones transformadoras”.⁴⁸

Participaron en este encuentro: OMCH, Organización de Mujeres de Imbabura (OMI), Comisión Ecuménica de Derechos Humanos, Pichincha; Comunidades Cristianas de Conocoto, CEB de Santa Rosa, El Oro; Agrupación de Mujeres Cristianas y Promoción Familiar de Quito Sur; Agrupación de Mujeres Cristianas de La Colmena, Quito; Unión de Mujeres Trabajadoras; Organización de Mujeres en Marcha, barrio Santa Rita; Organización Pacayacu, Promoción y Capacitación de la Mujer (MECIT), Ambato; Organización Hermandad Cristiana San Jacinto Guano; catequistas de Guano; y Escuela de Líderes de la Diócesis de Ambato.⁴⁹

Por su parte, en el I Seminario Internacional Mujer, Política y Sociedad, realizado en marzo de 1990 en Quito, las representantes de Mujeres por la Democracia, hicieron alusión a los “fecundos vínculos de apoyo mutuo con el Movimiento Social de Mujeres, del que formamos parte, el Movimiento Indígena, el Movimiento Obrero, el Movimiento de la Iglesia Popular, el Movimiento de

46. *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*, ed. por Maria Luiza Marcílio (São Paulo: CEHILA/ Edições Paulinas, 1984).

47. “Memoria del I Encuentro Nacional de Mujeres Cristianas en Riobamba”, 23 de septiembre de 1884, ADR, documento mimeografiado de 8 hojas, legajo XI.

48. *Ibíd.*, 1-3.

49. *Ibíd.*, 7-8.

Derechos Humanos, el Movimiento Ecologista.⁵⁰ A través de esta amplia gama de interrelación que construyeron las mujeres desde los diferentes espacios de organización popular denominados como: “Mujeres de organizaciones populares”, “Movimiento de la Iglesia popular”, “Mujeres Cristianas”, “Mujeres de las Comunidades de Base”, “Mujeres en marcha”. Estas plataformas propiciaron nuevas dinámicas de encuentros y escenarios de concientización para las mujeres de los estratos populares, al posibilitarles formar parte de un tejido social más amplio, el mismo que les permitió autonomía y empoderamiento en el ámbito social. Sin embargo, queda aún pendiente averiguar las vías y medios de formación, así como la organización a nivel interno de los grupos.

Uno de los encuentros emblemáticos del colectivo de mujeres en el país, donde convergieron el pensamiento feminista, el debate de ideas políticas y la demanda de derechos, fue el encuentro realizado en Ballenita en 1985, el mismo que marcó un ritmo de continuidad con la participación de un amplio colorido de integrantes procedentes de las distintas regiones y estratos sociales.⁵¹ En los archivos se hace referencia a los encuentros de Ballenita en 1987 y el de Jambelí en 1998. Este es un portal abierto pendiente a investigar y rastrear en las fuentes y archivos el flujo, la relación y participación de las mujeres de las organizaciones populares en los encuentros forjados en torno a ese gran movimiento con intencionalidad política de concientización y formación feminista.

MUJERES ORGANIZADAS DEL SUR DE QUITO

Raquel Rodas, en el artículo “Muchas voces, demasiados silencios”, al hablar de las mujeres de sectores populares expresa que “entre 1989 y 1990 se formó la coordinadora popular, a nivel de comités barriales y de organizaciones de jóvenes que apoyaron la huelga general contra Bucaram, en tal ocasión rebasó los barrios del Sur de Quito —donde nació— y avanzó la coordinación hacia barrios del centro y norte de la capital”.⁵² Existiendo un error cronológico en esta aseveración, ya que el presidente Bucaram estuvo en el poder ejecutivo desde 1996 a 1997. Margarita Carranco, quien se desempeñó como concejala y vicealcaldesa del Distrito Metropolitano de Quito,

50. Ileana Almeida, Nancy Ochoa y Berenice Pólit, “La participación de la mujer en los movimientos sociales”, en *Política y Democracia. I Seminario Internacional Mujer, Política y Sociedad* (Quito: CEDIME, 1990), 136.

51. “Teoría Feminista. ¿Qué es el feminismo?”, *La Mujer*, n.º 12 (octubre 1986): 6-12.

52. Raquel Rodas, “Muchas voces, demasiados silencios”, en *Las propias y los ajenos: miradas críticas sobre los discursos del movimiento de mujeres del Ecuador*, ed. por Raquel Rodas (Quito: Fondo para la Igualdad de Género / Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional / Consejo Nacional de las Mujeres / Abya-Yala, 2007), 49-50.

integrante en la década de los 80 de los grupos de jóvenes y mujeres del Sur de Quito, recuerda que el período de León Febres Cordero (1984-1988) “fue una época de una represión altísima, bajamos un montón de jóvenes que lideramos la marcha de las cacerolas desde la Mena Dos, con una amplia participación de las mujeres del Sur de Quito”.⁵³

En la parroquia Cristo Resucitado cuyo párroco fue el padre José Carroll, las actas evidencian el trabajo con mujeres desde 1977, emprendido por iniciativa de un grupo de religiosas que promovieron cursos de corte y confección, belleza y salud. En 1981 asumió la coordinación de los distintos grupos la religiosa dominica Isabel (no se especifica su apellido), de la parroquia Quito Sur; mientras que, en 1982, a la luz de las Opciones Pastorales se propusieron en el Sector Sur, la “formación de grupos de mujeres, con el fin de fomentar los talleres comunitarios y la formación en la conciencia de la dignidad como mujer, creando un espacio de asesoría jurídica”.⁵⁴

Las memorias que se conservan en la parroquia Quito Sur revelan que las religiosas que se insertaron en los barrios populares desde finales de la década de 1970 promovieron la organización de CEB, grupos de mujeres, grupos de jóvenes y catequistas. En un encuentro de asesoras de comunidades de base se informaba de la existencia de estos grupos en los distintos barrios donde participan las religiosas de vida inserta: religiosas Estigmatinas en Santa Rita, religiosas de la Anunciación en la Mena Dos, religiosas de Fátima en la Santiago, religiosas Dominicanas en la Quito Sur, religiosas Esclavas del Sagrado Corazón en Marcopamba y religiosas de La Presentación en Chillogallo. El número aproximado de participantes en los diferentes lugares varió de acuerdo al lugar y la oferta de talleres. Estos fueron: en Santa Rita 30 mujeres realizaron 23 talleres, tienen una tienda comunitaria y un centro infantil; en Marcopamba participaron 89 integrantes y han realizado talleres de salud, economía, organización, tienen una guardería; en la Santiago participaron 70 madres de familia y catequistas; en los otros lugares no se especifica el número de participantes.⁵⁵

Los grupos estaban organizados y apoyados por religiosas que trabajaban en los diferentes sectores de la Vicaría del Sur de Quito, más dos sociólogas de la Comisión Ecuaménica de Derechos Humanos. En todos los lugares pastorales, la organización de mujeres ofrecía diferentes cursos de corte y confección, tejidos, primeros auxilios, pastillaje, juguetería, belleza y ma-

53. Margarita Carranco, en conversación con la autora, en la Dirección del hospital “Un canto a la vida”, 7 de septiembre de 2011.

54. “Trabajo con mujeres en la Parroquia Cristo Resucitado”, Quito Sur, Archivo particular de las Religiosas Dominicanas, dos hojas escritas a máquina.

55. “Memoria del Encuentro de Reflexión con asesoras de mujeres”, Taller metodología de trabajo con mujeres, 16 y 17 de noviembre de 1989, *ibíd.*

nualidades en general. La mayoría de las participantes se retiraba una vez finalizados los cursos, mientras que otras se incorporaban a la organización, es decir, a los grupos permanentes que se iban conformando en los distintos lugares.⁵⁶ Elina Guarderas, religiosa esclava del Sagrado Corazón, comenta: “en Marcopamba nosotras llegamos a formar un movimiento de mujeres que se llamaba MORPAC, que significaba, Mujeres Organizadas Para La Ayuda Comunitaria”.⁵⁷ Margarita Carranco, al hacer memoria de sus primeros pasos en la acción política a través de la organización barrial, recuerda:

Nos reuníamos en Marcopamba donde las religiosas, quienes eran pioneras en la Teología de la Liberación y estuvieron detrás de este proceso, hacíamos varios encuentros en el Sur, había integrantes de Chilibulo, Marcopamba, Mena Dos, Quito Sur, nuestros encuentros eran para hacer procesos de reflexión sobre cuál es nuestro papel en el barrio, en la sociedad, organizábamos planes de acción y de trabajo para todo el año.⁵⁸

Para acompañar a los grupos permanentes se formó el equipo de asesoras del grupo de mujeres integrada por religiosas y laicas. Los temas que abordaban en los encuentros iban desde motivaciones personales, grupales, pastorales, análisis de la realidad social, hasta temas de concientización política y organización.⁵⁹ Esta interrelación barrial de las asesoras y coordinadoras tendían a darle un cuerpo organizativo amplio a la organización de Mujeres del Sur de Quito.

Este trabajo congregó a diferentes grupos de base y exigió crear una organización más amplia que finalmente confluyó en la conformación del grupo de Mujeres Organizadas del Sur, quienes en vinculación con otros agentes crearon una red de trabajo y solidaridad llamada Maquita Cushunchic (MCCH), en quichua, Comercializando como Hermanos, en español, que nació como una organización social privada, sin fines de lucro, el 24 de marzo de 1985, producto de la unión de los Grupos de Mujeres Organizadas y las CEB.⁶⁰ Así, las mujeres de estratos populares crearon lazos de

56. “CEPLAES, proyecto de investigación, educación y acción con mujeres de sectores populares, grupos de mujeres del sur”, febrero de 1986, *ibíd.*, informe de 34 páginas.

57. Elina Guarderas, religiosa esclava del Sagrado Corazón, en conversación con la autora, en el colegio La Dolorosa de Quito, 15 de agosto de 2011.

58. Carranco, en conversación con la autora.

59. “Acta del Encuentro de Reflexión con asesoras de mujeres”, 16 y 17 de noviembre de 1989, Archivo particular de las Religiosas Dominicanas, folio de 18 hojas.

60. Verónica Legarda, “Modelo de desarrollo emergente: caso Ecuador. Fundación Maquita Cushunchic, comercializando como hermanos”, <https://docplayer.es/57869883-Modelo-de-desarrollo-emergente-caso-ecuador-fundacion-maquita-cushunchic-comercializando-como-hermanos.html>.

relación y organización en torno a proyectos productivos y de autonomía que les permitió entrar en un nuevo campo de acción social, productiva y política.

Existen registros de actas desde 1989, donde se visibiliza la coordinación de Mujeres MCCH. El 23 de septiembre de 1989, en Santa Rita, se realizó la primera asamblea de coordinación de las integrantes de MCCH, que se expandió por varias provincias con otros grupos de base que impulsaban el comercio justo.⁶¹

Este proceso de organización emprendido desde la acción pastoral de la Iglesia de Quito Sur permite visualizar el desplazamiento que realizaban desde los talleres de costura y manualidades hacia una formación organizada, con incidencia en el ámbito social, a través de procesos de concientización: “los talleres se tornaron en un espacio de lucha política, de solidaridad con otras mujeres y de conciencia e intencionalidad política”.⁶² Estrategia que les permitió formar una identidad propia, permitiéndoles confluir desde su cotidianidad como mujeres y entrar a desarrollar y aportar con un pensamiento y acción propia en la producción y transformación social.

DÉCADA DE 1990: CAMBIOS Y DESPLAZAMIENTOS

Para inicios de la década de los 90 se vivía el fin de la Guerra Fría con la caída del Muro de Berlín. El historiador Eric Hobsbawm sostiene que los cortes de los períodos en la historia no los marcan los años, sino los procesos sociales y económicos; argumenta que el “corto siglo XX” empezó cuando terminó la Primera Guerra Mundial, en 1917, y terminó con la caída del Muro de Berlín, en 1989.⁶³ Aquí empieza un nuevo capítulo en la historia que hizo patente que el derrumbamiento de una parte del mundo revelaba el malestar existente en el resto. En el Ecuador, en 1988 falleció monseñor Leonidas Proaño, un obispo que trabajó desde la pastoral liberadora en la diócesis de Riobamba y dio cobijo y acogida a una gran población de vida religiosa. Bajo la presidencia de Rodrigo Borja Cevallos (1988-1992) se vivió una ebullición de los movimientos sociales y un gran auge del movimiento

61. “Acta de la Coordinación de Mujeres MCCH”, 14 de diciembre de 1989, Archivo particular de las Religiosas Dominicanas.

62. “Evaluación del trabajo con los grupos de mujeres” [35 participantes], Quito Sur, junio de 1989, *ibíd.*, 10-19 de un folio de 21 hojas.

63. Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX* (Buenos Aires: Crítica / Grijalbo Mondadori, 1998), 13-25.

indígena congregado en torno a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Entre mayo y junio de 1990 se dio el primer levantamiento dirigido por la CONAIE, que empezó con la toma pacífica de la Iglesia de Santo Domingo, en Quito.

A nivel eclesial, desde la jerarquía primaba un movimiento conservador-carismático que congregaba multitudes. En una reunión del equipo de Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares (CRIMPO), realizada en enero de 1997, revelan que un tema que preocupa a la vida religiosa inserta es “la postura de involución que está adoptando la Iglesia católica, se vislumbra particularmente en el nombramiento de ciertos responsables de la Iglesia, como: obispos, rectores de seminarios y universidades”.⁶⁴ A los pastoralistas, teólogos y grupos afines a la Teología de la Liberación, como militantes de la vida religiosa inserta, les invadía un tiempo de silenciamiento, acompañado de ciertas deslegitimaciones y represiones, acciones que debilitaron la continuidad del compromiso pastoral vinculado con la organización popular. En este quiebre que vivió la vida religiosa inserta, Nelly Arrobo expone:

Es como si hubiera terminado el tiempo de primavera de la Iglesia y nos aproximamos a un invierno cruel, teólogos de la liberación son condenados a años de silencio, se abandona el trabajo de Comunidades Eclesiales de Base [...] Se ha montado una red de espionaje sobre escritos y actividades de teólogos, obispos y religiosos que son considerados ser una amenaza.⁶⁵

Este aire de transición de época también es leído como un cambio de paradigma, se acaban los grandes relatos, el neoliberalismo acampa con fuerza en los distintos espacios sociales, económicos y políticos. El padre Gregorio Iriarte (1927-2012), religioso oblato y teólogo, expresa al respecto que, en la década del 1990, con el escenario del neoliberalismo globalizador, surge la propuesta de la posmodernidad con planteamientos totalmente innovadores que impulsan a vivir y a disfrutar el presente, y a rechazar las utopías (tanto de derecha como de izquierda), cuestiona los grandes relatos, las consignas e ideales de la modernidad como el progreso, la revolución, el cambio de estructuras y el compromiso político. A ello se añade el boom del esoterismo, de lo misterioso, del retorno de lo sagrado, de la “religión a la carta” sin incidencia en la responsabilidad social. Este cúmulo de transiciones afectó profundamente a la vida religiosa en general.⁶⁶

64. “Actas de CRIMPO nacional”, Quito, 13 de junio de 1997, Archivo CER, acta n.º 6, 4.

65. Nelly Arrobo, “La liberación desde la fe”, en *Política y Democracia. I Seminario Internacional Mujer, Política y Sociedad* (Quito: CEDIME, 1990), 162.

66. Gregorio Iriarte, *Vida religiosa frente al cambio de época* (Lima: Ediciones Paulinas, 2006), 14.

En la reunión de CRIMPO, llevada a cabo en Pichincha, en 1991, ante la pregunta ¿cómo debemos vivir la opción por los pobres teniendo en cuenta la coyuntura actual?, expresan: “estamos llamados a ser humildes, sencillos para acompañar al pueblo, reconociendo que no somos los que hacemos todo, sino que caminamos junto a los pobres”.⁶⁷ Si en las décadas del 70 y 80 la situación social les permitió “liderar”, ser promotoras junto a las comunidades de base e incidir en acciones de organización popular, durante la década del 90 esta postura tomó un giro que se expresa en su trabajo con el “acompañar” y “caminar junto a” los empobrecidos. Las religiosas insertas se sienten abocadas a realizar replanteamientos ante una nueva realidad que configura también nuevas pobreza; ellas expresan: “ahora la exclusión es solapada y es feroz, los pobres no son rentables, ya no se habla de marginados sino de desechables”. Por eso se desafían a estar atentas a “descubrir ¿dónde está el pobre hoy?”⁶⁸

Las reuniones a nivel regional mediadas por la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) son casi nulas. Esa institución, con la intervención realizada en 1991 por parte de Roma, queda muy disminuida, fracturada y limitada en su acción. La situación social, política y hegemónica es diferente a la de décadas anteriores. La pobreza se incrementa y existe un resurgir de nuevos movimientos sociales. En las reuniones de CRIMPO surge con fuerza la voz de las mujeres. En el año de 1994 realizan dos talleres en la ciudad de Baños, uno en abril y el otro en noviembre en torno a “La mujer en la sociedad, en la Iglesia y en la vida consagrada” y “Espiritualidad de la inserción desde la perspectiva de la mujer”,⁶⁹ espiritualidad que demanda “escuchar a las mujeres, darles voz, compartir con ellas el trabajo, ideales, luchas y esperanzas”.⁷⁰ Lecturas arraigadas desde otra perspectiva, esa mirada “con ojos de mujer” en la que incurrieron algunas religiosas, cuestionando la hermenéutica de la Teología de la Liberación, al demandar que los pobres tienen rostros concretos, y estos son de mujeres que atravesadas por categorías de clase, etnia y género padecen la escasez y discriminación con mucha más fuerza. Se habla de la feminización de la pobreza.

En el encuentro de noviembre de 1997 hacen una lectura de la nueva pobreza que no está enmarcada en un lugar geográfico. Se interrogan por la manera “de saber estar” junto a los empobrecidos, que no tiene similitud

67. “Acta de la Reunión de CRIMPO. Núcleo del Pichincha”, 4 de marzo de 1991, Archivo CER.

68. “Acta n.º 2 de CRIMPO nacional”, Quito, 3 de enero de 1997. *Ibíd.*

69. “Espiritualidad de la inserción desde la mujer”, en “Memoria del seminario-taller CRIMPO” y en “Memoria del VIII Encuentro y IV Asamblea Nacional”, Baños, 14 al 18 de noviembre de 1994, Archivo CER y Archivo particular Hna. Blandine.

70. *Ibíd.*

con las ONG que son actualmente “políticas de acallamiento”.⁷¹ Es hora de abrirse a otras maneras de ejercer la pastoral, junto a quienes aparentemente no son “rentables” ni gratificantes: enfermos, jóvenes, niños de la calle, migrantes y drogadictos.⁷² Las nuevas pobrezas se contextualizan en distintos lugares periféricos, ubicadas especialmente en la zona urbana, que marca fronteras para los nuevos excluidos. En las experiencias de pastoral que comparten se visibilizan otros ámbitos de inserción como acompañamiento a refugiados en colaboración con ACNUR, participación en el Parlamento de los Pueblos, grupos de reflexión en torno al Plan Colombia y la condonación de la deuda externa, experiencias de trabajo con mujeres de casas de tolerancia (prostitutas) y el Grito de los Excluidos, coordinado por la Hna. Elsie Monge de la CEDHU.⁷³

CONSIDERACIONES FINALES

En el Ecuador, al igual que en otros países de América Latina, existe una trayectoria de mujeres religiosas que, desde una nueva sensibilidad social, realizaron un viraje histórico en dirección al mundo de los pobres, desplazamiento que les llevó a marcar un punto de inflexión con el estilo de vida religiosa convencional; en sintonía con la Teología de la Liberación y desde los sectores periféricos configuraron un fuerte tejido social con otras mujeres de sectores populares. Las condiciones para este nuevo rostro de vida religiosa inserta se gestaron en medio de la convergencia de cambios no solo eclesiales sino también sociales; un gran factor de influencia fue el Concilio Vaticano II.

A lo largo de este trabajo, adentrándonos en el enfoque de la historia social e historia de las mujeres, se aborda la convergencia de las religiosas insertas con las mujeres de sectores populares. Juntas agenciaron un bagaje organizativo que las congregó en torno a distintas nominaciones como Organizaciones Populares de Mujeres del Ecuador, Mujeres de Sectores Populares del Ecuador, Mujeres Cristianas del Ecuador, quienes marcaron una activa participación en el ámbito público y político en la década de 1980.

Quedan abiertos muchos interrogantes por investigar, a fin de conocer sus trayectorias de relación con otras organizaciones de mujeres que emergían en el país, así como averiguar qué sucedió con los grupos de mujeres

71. *Ibíd.*

72. “Espiritualidad de la inserción y discernimiento comunitario”, Encuentro nacional CRIMPO, Quito Sur, del 13 al 17 de abril de 1998, Archivo particular Hna. Blandine.

73. “La inculturación”, *ibíd.*, del 26 de noviembre al 1 de diciembre de 2000, Archivo CER.

de sectores populares organizadas en los distintos barrios durante la década de los 90. Por diálogos informales se conoce que algunas integrantes se vincularon a ciertos movimientos de organización social, otras incidieron en el ámbito político y las religiosas con el cambio de política pastoral se fueron desplazando a otros campos de acompañamiento en las nuevas formas de pobreza que iban surgiendo con el neoliberalismo.



FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Archivos

Archivo de la Diócesis de Riobamba (ADR). Riobamba, Ecuador.

Fondo *Documental Diocesano*.

Fondo *Documental Monseñor Proaño*.

Archivo de la Conferencia Ecuatoriana de Religiosos (CER). Quito, Ecuador.

Archivo de la Confederación Latinoamericana de Religiosas (CLAR). Bogotá, Colombia.

Centro de Solidaridad Andina (CEDESA). Riobamba, Ecuador.

Archivo particular Religiosas Dominicanas. Sur de Quito, Ecuador.

Archivo particular Hna. Blandine.

Entrevistas

Anahuarqui, Valeria. En conversación con la autora, en el Hospital Andino de Riobamba, 30 de agosto del 2009.

Arrobo Nelly. En conversación telefónica con la autora, 4 de febrero de 2012.

Carranco, Margarita. En conversación con la autora, en la Dirección del hospital "Un canto a la vida", 7 de septiembre de 2011.

Guananga, Isabel. En conversación con la autora, en la Curia Diocesana de Riobamba, 29 de diciembre de 2010.

Guarderas, Elina, religiosa esclava del Sagrado Corazón. En conversación con la autora, en el colegio La Dolorosa de Quito, 15 de agosto de 2011.

Prensa

La Mujer. 1986.

Organización de Mujeres Populares. *Ya Estamos de Pie*. 1984.

Revista *Mensajero*. 1972.

FUENTES SECUNDARIAS

- Almeida, Ileana, Nancy Ochoa y Berenice Pólit. "La participación de la mujer en los movimientos sociales". En *Política y Democracia. I Seminario Internacional Mujer, Política y Sociedad*, 47-53. Quito: CEDIME, 1990.
- Arrobo, Nelly. "La liberación desde la fe". En *Política y Democracia. I Seminario Internacional Mujer, Política y Sociedad*, 68-72. Quito: CEDIME, 1990.
- Bidegain, Ana María. "De la vida centrada en la regla y la clausura, a la vida centrada en la misión". En *Actores y dimensiones religiosas en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992*, coordinado por María Alicia Puente Lutteroth, 95-107. Ciudad de México: Porrúa / Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2006.
- . "Una historia silenciada, no reconocida, ignorada, ocultada, invisibilizada: la vida religiosa femenina en la historia brasileña e hispanoamericana". *REVER. Revista de Estudos da Religião*, n.º 2 (julio-diciembre 2014): 13-73. revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/download/21743/16017.
- Confederación Latinoamericana de Religiosas (CLAR). *Vida religiosa femenina en América Latina y el Caribe 1959-1999*. Vol. I, II y III. Lima: Centro de Acciones y Publicaciones, 2003.
- El Comercio*. "El papel de la mujer en la defensa de la democracia de América Latina". 15 de julio de 1983: 4.
- Federación de Mujeres de Sucumbíos. *La historia de Sucumbíos desde las voces de las mujeres*. Quito: Abya-Yala, 2009.
- Gebara, Ivone. "Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano". En *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, editado por José Comblin, José Ignacio González Faus y John Sobrino, 506-516. Madrid: Trotta, 1993.
- Huacho, Ana María. "Hablan glorias de la mujer indígena". *Cuadernos de Nueva Mujer* 1 (1984): 123-125.
- Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica / Grijalbo Mondadori, 1998.
- Iriarte, Gregorio. *Vida religiosa frente al cambio de época*. Lima: Ediciones Paulinas, 2006.
- Kaltmeier, Olaf. *Jatarishun. Testimonios de la lucha indígena de Saquisilí (1930-2006)*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2008.
- Legarda, Verónica. "Modelo de desarrollo emergente: caso Ecuador. Fundación Maquita Cushunchic, comercializando como hermanos". <https://docplayer.es/57869883-Modelo-de-desarrollo-emergente-caso-ecuador-fundacion-maquita-cushunchic-comercializando-como-hermanos.html>.
- Marcílio, Maria Luiza, editora. *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*. São Paulo: CEHILA / Edições Paulinas, 1984.
- Marins, José. *Las religiosas en acción*. Buenos Aires: Bonun, 1971.
- Moreno Yáñez, Segundo. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito, desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*, 4.^a ed. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1995.

- Noceti, Serena. "Pueblo de Dios: un reconocimiento inacabado de identidad". *Revista Internacional de Teología Concilium*, n.º 376 (junio 2018): 11-26.
- Pineda González, Carmen. "La influencia de Monseñor Proaño en la inserción de la vida religiosa ecuatoriana en las décadas de 1970 y 1980". Monografía del programa de Especialización Superior en Historia, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. 2009.
- . "Mujeres y vida religiosa en Ecuador: una propuesta de inserción social en América Latina, 1962-1985". *Iberoamericana. América Latina, España, Portugal. Ensayos sobre letras, historia y sociedad* 18, n.º 68 (2018): 37-56.
- Rodas, Raquel. "Muchas voces, demasiados silencios". En *Las propias y los ajenos: miradas críticas sobre los discursos del movimiento de mujeres del Ecuador*, editado por Raquel Rodas, 37-108. Quito: Fondo para la Igualdad de Género / Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional / Consejo Nacional de las Mujeres / Abya-Yala, 2007.
- Rosado Nunes, María José. "As religiosas e o compromisso com os pobres no Brasil". En *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*, editado por Maria Luiza Marcílio, 124-137. São Paulo: CEHILA / Edições Paulinas, 1984.
- Santana Echeagaray, María Eugenia, Edith F. Kauffer Michel y Emma Zapata Martelo. "El empoderamiento de las mujeres desde una lectura feminista de la Biblia: el caso de la CODIMUJ en Chiapas". *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 13, n.º 40 (enero-abril 2006): 69-106. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10504003>.
- Saranyana, Josep Ignasi. "Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina". En *Teología en América Latina: el siglo de las teologías latinoamericanas, 1899-2001*, dirigido por Josep Ignasi Saranyana y coordinado por Carmen-José Alejos Grau. Vol. III, 505-568. Fráncfort del Meno / Madrid: Vervuert / Iberoamericana, 2002.
- Serrano, Sol. "El ocaso de la clausura: mujeres, religión y Estado nacional. El caso chileno". *Historia* II, n.º 42 (julio-diciembre 2009): 505-535. <https://www.redalyc.org/pdf/334/33414429006.pdf>.