

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Historia

Doctorado en Historia Latinoamericana

Participación de las mujeres en la vida eclesial 1965-2000

De una pastoral “inserta” a una “liberadora”

Carmen Eufracia Pineda González

Tutor: Manuel Enrique Ayala Mora

Quito, 2023

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional

	Reconocimiento de créditos de la obra No comercial Sin obras derivadas	
---	---	---

Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Carmen Eufracia Pineda González, autora de la tesis intitulada “Participación de las mujeres en la vida eclesial 1965-2000: De una pastoral “inserta” a una “liberadora”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Doctora en Historia Latinoamericana en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

18 de diciembre del 2023

Firma: _____

A handwritten signature in blue ink, consisting of several overlapping loops and a vertical stroke, positioned to the right of the signature line.

Resumen

La presente tesis es una investigación histórica sobre la trayectoria de las mujeres de vida religiosa en América Latina durante el período de 1965 al 2000, quienes desde una nueva sensibilidad social dieron un viraje histórico en dirección al mundo de los pobres, trasladándose a vivir en zonas populares, periféricas y marginales; desplazamiento que les llevó a marcar un punto de inflexión con el estilo de vida religiosa convencional. Las condiciones para este nuevo rostro de vida religiosa inserta se gestan en medio de la convergencia de cambios no sólo eclesiales sino también sociales, un gran factor de influencia fue el Concilio Vaticano II, y tomó impulso con la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) celebrado en Medellín en 1968.

Desde el enfoque de historia social en este estudio se aborda las primeras iniciativas de inserción popular, que surgieron al interior de los conventos, pero germinaron y se desarrollaron en lugares que hicieron de “nichos ecológicos pastorales” como fueron los casos de la diócesis de Riobamba liderada por Monseñor Leonidas Proaño o la Vicaría del Sur de Quito, tanto en Riobamba como en Quito Sur, desplegaron junto a las otras mujeres como “compañeras” el trabajo de organización de mujeres populares en la década de los ochenta. Entre las condiciones de posibilidad para este modo de vida inserta, se destacan: un crecimiento de conciencia político social, una población mayoritariamente joven, el dinamismo de la formación profesional y un alto número de religiosos nacionales. Sin duda, un organismo que cumplió una función primordial en estos cambios de la vida religiosa fue la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR).

Analizamos los procesos llevados en torno al proyecto de la Iglesia Indígena y las respuestas de algunas jóvenes que se materializaron en grupos de vida religiosa indígena y grupos de misioneras indígenas. Una novedosa presencia que ejercen desde los páramos de la periferia las mujeres de vida religiosa indígena a quienes se las encuentra zurciendo el tejido comunitario desde el ámbito espiritual y el servicio social, humano que comparten en las comunidades indígenas.

Palabras clave: mujeres, vida religiosa, opción por los pobres, inserción, Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares (CRIMPO), misioneras indígenas

En memoria de mi querido padre.
A mi adorada madre y hermanos, gracias por todo.

Agradecimientos

Realizar un doctorado implica recorrer un camino que se llena de nombres, rostros, gestos, personas a quienes solo se adeuda gratitud. Existe una palabra que no sabemos quién la inventó, sin embargo, realizó el mejor aporte para condensar un sentimiento que desborda al culminar un proyecto y es la gratitud.

Mi memoria agradecida a mi querido padre Juan Pedro Pineda (1933-2019), aunque físicamente no está presente, sus consejos y cariño continúan sosteniendo mi vida. A mi adorada madre Mariana de Jesús González y hermanos: Jaime, Jhonson, Savino, Víctor, Lida, Elisa (1983-1989) y Juan, quienes me han arropado de cariño y apoyo familiar, principal estímulo para dar sentido a la vida. Somos hijos de un padre quien desde los relatos y narraciones supo nutrirnos de los mejores valores, así como de los mejores ejemplos, a él le debo este hermoso gusto y pasión por la historia.

Por supuesto, mi gratitud a mis hermanas de la comunidad de religiosas calasancias, a la que tengo el privilegio de pertenecer, de manera especial mi eterno reconocimiento a las hermanas: Joaquina Paredes (1927-2021), Sacramento Rodríguez Lara (1927-2018) y Pilar Vicente Ruiz (1942 - 2022), mujeres invadidas de dos pasiones: Dios y el amor y servicio a los demás. A Pilar Vicente, gracias por ser mi primera lectora, correctora y crítica de este proyecto, me hubiese encantado que estés presente físicamente en el culmen de esta tesis. A las demás hermanas y hermanos calasancios (religiosas y laicos) saben mi gratitud, por tanto, bien recibido.

A la Universidad Andina Simón Bolívar, representada en los docentes del área de Historia, junto a ustedes se gestó esta idea de investigar sobre las mujeres de vida religiosa inserta. De manera especial muchas gracias al profesor Enrique Ayala Mora por la motivación, apoyo y acompañamiento en esta investigación. A Guillermo Bustos, Galaxis Borja, Pablo Ospina, Joao Paulo Pimenta, Juan Maiguashca, Rosemarie Terán, Ishita Banerjee, Gabriela Osembach, Mauricio Archila, Julio Ramos, Rocío Rueda y a Cristian Büschges por invitarme a formar parte de los proyectos de divulgación.

Finalmente a mis compañeros docentes, estudiantes y personal que labora en el colegio “Calasancio Victoria Valverde” ubicado al Sur de Quito, su alegría, entrega y entusiasmo fue ejemplo de tenaz persistencia para creer obstinadamente en el bien que prodiga la educación.

Tabla de contenidos

Abreviaturas.....	15
Introducción.....	19
Capítulo primero. Vida religiosa inserta en sectores populares	37
1. Cambio eclesial en la Iglesia de América Latina	37
2. Reflexión teológica de la vida religiosa	41
3. Inserción de la vida religiosa en los medios populares	43
4. Primeros pasos en la opción de “inserción”	48
5. Metodología en la inserción	51
6. Conceptualización de la experiencia: resemantización de encarnación a inserción.....	56
7. Origen de la CLAR y de la CER.....	59
7.1 Origen de la CER	62
8. Una aproximación estadística.....	64
9. Misioneras lauritas en Riobamba	75
10. Conflictos internos congregacionales.....	83
Conclusiones.	91
Capítulo segundo. Comunidades religiosas insertas en medios populares-CRIMPO	93
1. Origen de la organización CRIMPO	94
2. CRIMPO en Ecuador	99
2.1. CRIMPO Núcleo Pichincha	106
3. Relación de la CLAR con la CER.....	107
4. Equipo de Teólogos: Equipo de la CLAR.....	116
5. Equipo de Teólogos de la CER	122
6. Puntos de inflexión en la vida religiosa de América Latina.....	124
6.1. La CLAR no es invitada a la III Asamblea del CELAM (1979).....	124
6.2. Proyecto Palabra-vida.....	127
6.3. Intervención de la CLAR	130
7. Represión a los grupos afines con la pastoral de inserción y la Teología de la Liberación.....	135
8. Monseñor Proaño un referente para la vida religiosa inserta	139
9. El hábito y los cambios de atuendo de las religiosas	142
Conclusiones	152
Capítulo tercero. Religiosas insertas y su aporte desde la Iglesia de América Latina ..	155
1. Geografías transitadas y habitadas por mujeres religiosas	155
2. Participación de las mujeres desde los márgenes eclesiales.....	159

3. Mujeres religiosas en la Iglesia de América Latina	162
4. Movimiento de las Religiosas en el Ecuador	166
5. Conflictos ante los temas de la “liberación de la mujer”	170
6. Condiciones de posibilidad	172
6.1. Crecimiento de una conciencia político social	173
6.2. Población mayoritariamente joven	176
6.3. Impulso de la formación profesional	180_
6.4. Crecido número de religiosos nacionales	186
7. Solidaridad con las luchas populares	187
8. De la promoción social a la organización popular	191
8.1. Movimiento de mujeres en Riobamba	194
8.2. Mujeres organizadas del Sur de Quito	201
9. Década de 1990: cambios y desplazamientos	205
Conclusiones	209
Capítulo cuarto. Vida religiosa indígena	211
1. Un caminar con desencuentros y encuentros	211
2. Proyecto de formación de la Vida Religiosa Indígena	214
2.1. Acompañamiento realizado por Monseñor Leonidas Proaño	215
2.2. Formación sin la presencia de Monseñor Proaño	226
2.3. Formación de las vocaciones religiosas indígenas	227
3. Vida religiosa indígena y misioneras indígenas	230
3.1. Ayllu Guadalupepac Misioneracuna, o “Comunidad de Misioneras Guadalupanas”	230
3.2. Las Misioneras de Jesuswan Pachapakari o Misioneras de Jesús en la tierra	233
4. Teología India del Warmi Pascua	236
5. Religiosas Indígenas en las comunidades de vida apostólica	239
Consideraciones finales	245
Lista de referencias	249
Anexos	267
Anexo 1: Entrevista oral a la hermana María Isabel Anrango Cepeda, de la comunidad de Misioneras Guadalupanas Congregación Ayllu Guadalupepac Misioneracuna	267
Anexo 2: Directivas de la Conferencia Ecuatoriana de Religiosos (CER)	274
Anexo 3: Directivas de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) ...	285
Anexo 4: Asambleas Generales de la CLAR	289
Anexo 5: Encuentros Nacionales CRIMPO Ecuador	291

Figuras

Figura 1. Diagrama de Barras. Estadísticas tomadas del primer suplemento al boletín CLAR, Marzo, 1964.	66
Figura 2. Diagrama en barras. Estudio sociográfico de los religiosos y las religiosas en América Latina. Secretariado General de la CLAR, 1971.	67
Figura 3. Diagrama en barras. Nacionalidades de religiosas extranjeras presentes en países de América Latina. <i>Estudio sociográfico de los religiosos y religiosas en América Latina</i> . Imagen tomada de Confederación Latinoamérica de religiosos-CLA: Secretariado general de la CLAR, 1971. Bogotá- Colombia. Colección: Perspectivas N°2. Pág. 46	70
Figura 4. Diagrama de barras: Población de la vida religiosa en provincias de Ecuador, 1990. CER.	73
Figura 5. Fotografía de festival en la comunidad de Nitiluisa-Riobamba, en alusión al trabajo de la Misión Andina y las Misioneras Lauritas. Imagen tomada del Diario <i>El Comercio</i> . Publicado, 12 de enero de 1965.	78
Figura 6. Fotografía de la Hna. Isabel Fonseca Religiosa Laurita (izq.) y Hna. Ligia Valdivieso Religiosa Dominica (drcha.). Fotografía tomada por la autora de la tesis, el 1 de mayo de 2015. Parroquia de Sicalpa. Cantón Colta- Riobamba.....	81
Figura 7. Representación de Religiosas Lauritas y jóvenes del barrio Santa Faz. Imagen tomada de la Revista <i>Vistazo</i> - Guayaquil- Ecuador. N°176. Edición Nacional. Publicado enero, 1972. Pag.58	87
Figura 8. Fotografía en la Mitad del Mundo. Quito- Ecuador. Junta Directiva de la CLAR, noviembre,1972. Fotografía que reposa en el archivo de la CLA- Bogotá.	115
Figura 9. Imagen publicada en la Revista <i>Vistazo</i> , 1978.	144
Figura 10. Fotografía de Religiosas ecuatorianas viajan a Lima. Imagen tomada de Diario <i>El Comercio</i> , 12 de noviembre de 1965. Sección Sociales.	145
Figura 11. Fotografía de la representación del traslado de una Misionera Laurita a una de las comunidades. Imagen tomada de la Revista <i>Vistazo</i> - Guayaquil- Ecuador. N°207. Edición Nacional. Publicado agosto,1974.....	158
Figura 12. Fotografía Hna. María Agudelo religiosa de la Compañía de María (ODN), reunión con religiosas en el Seminario Mayor San José, Quito, octubre de 1971. Archivos que reposan en el archivo CLAR- Bogotá.168	

- Figura 13. Diagrama de barras. Rangos de edad de religiosas/as, Datos tomados de: *Estudio sociográfico de los religiosos y religiosas en América Latina.*, CLAR: Secretariado general de la CLAR, 1971. Bogotá- Colombia. Colección: Perspectivas N°2. p. 56..... 177
- Figura 14. Gráfica circular. Dinámica poblacional femenina. Datos tomados de: *Estudio sociográfico de los religiosos y religiosas en América Latina.* CLAR, Secretariado general de la CLAR, 1971. Bogotá- Colombia. Colección: Perspectivas N°2. p. 58... 179
- Figura 15. Gráfica circular. Dinámica poblacional masculina. Datos tomados de: *Estudio sociográfico de los religiosos y religiosas en América Latina.* CLAR: Secretariado general de la CLAR, 1971. Bogotá- Colombia. Colección: Perspectivas N°2., p. 58.. 180
- Figura 16. Diagrama de barras. Niveles de formación en la vida religiosa. Datos tomados de: *Estudio sociográfico de los religiosos y religiosas en América Latina.* CLAR: Secretariado general de la CLAR, 1971. Bogotá- Colombia. Colección: Perspectivas N°2, p. 64.....183
- Figura 17. Fotografía de integrantes de CRIMPO, reunidos en la casa de retiros Ñucanchi Huasi. Sur de Quito, 1993. Fotografía que reposa en los archivos de la CER- Quito.. 207
- Figura 18. Fotografía de Monseñor Proaño, con el grupo de jóvenes indígenas que aspiran a la vida religiosa indígena. Foto, publicada en el Boletín de la Diócesis de Riobamba, 1986.....217
- Figura 19. Fotografía de la Hna. María Isabel Anrango Cepeda, religiosa Guadalupana. Fotografía tomada por la autora de la tesis durante la entrevista del 28 de marzo, 2019. Parroquia Santa Rosa – Ambato.....
- Figura 20. Fotografía de las Misioneras *Jesuswan Pachapakari*, en su comunidad de Hospital Gatazo, en Sicalpa. Fotografía tomada por la autora en una visita a la comunidad, febrero del 2019..... 234

Abreviaturas

ACNUR:	Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados.
ADVENIAT:	Organización de ayuda de los católicos en Alemania al servicio de las personas en América Latina y el Caribe.
CBR:	Conferencia de Religiosos de Bolivia.
CEBs:	Comunidades Eclesiales de Base.
CEDHU:	Comisión Ecuménica de Derechos Humanos.
CEDIME:	Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador.
CEHILA:	Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe.
CELAM:	Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.
CEPLAES:	Centro de Planificación y Estudios Sociales.
CER:	Conferencia Ecuatoriana de Religiosos.
CLAR:	Confederación Latinoamericana de Religiosos.
CODIMUJ:	Coordinadora de Mujeres Católicas en Chiapas.
CMSM:	Conferencia de Religiosos de Norteamérica
CONAIE:	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.
CONAMU:	Consejo Nacional de la Mujer.
CONFER Perú:	Conferencia de Religiosos Perú.
COSMARAS:	Consejo de Superiores Mayores de Religiosas Argentinas.
CRB:	Conferencia de Religiosos de Brasil.
CRC:	Conferencia de Religiosos de Canadá.
CRIMPO:	Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares.
CRIS:	Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica.
ECUARUNARI:	Confederación de pueblos de nacionalidad Kichua del Ecuador
FAO:	Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura.
FEPAR:	Federación Panameña de Religiosos y Religiosas.

FERES:	Federación Internacional de los Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas.
FFLCH:	Facultad de Filosofía Letras y Ciencias Humanas (Universidad Sao Paulo)
FLACSO:	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
FMS:	Federación de Mujeres de Sucumbíos.
ILDIS:	Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales en Ecuador.
INEC:	Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.
INEPE:	Instituto de Investigación, Educación y Promoción Popular del Ecuador.
IPREC:	Instituto Pastoral para religiosas de formación inicial y permanente del Ecuador.
JOC:	Juventud Obrera Católica.
LCWR:	Conferencia de Religiosas de Norteamérica.
MCCH:	Comercializando como hermanos (<i>Maquita Cusunthic</i>)
MORPAC:	Mujeres Organizadas Para la Ayuda Comunitaria
NADOC:	Noticias Aliadas-Servicio Latinoamérica de Documentación para el Desarrollo.
OCSHA:	Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana.
OIT:	Organización Internacional del Trabajo.
OMCH:	Organización de Mujeres del Chimborazo.
OMI:	Organización de Mujeres de Imbabura.
OMS:	Organización Mundial de la Salud.
ONIS:	Oficina Nacional de Información Sacerdotal.
ONGs:	Organizaciones No Gubernamentales.
PUCE:	Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
SCRIS:	Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos Seculares.
SICNIE:	Servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador
SIDEAT:	Servicio de Información Documentación Estadística y Asesoría Técnica.
TdL:	Teología de la Liberación

UACM:	Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
UASB:	Universidad Andina Simón Bolívar.
UISG:	Unión Internacional de Superiores Generales.
UMT:	Unión de Mujeres Trabajadoras.
UNESCO:	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
UNICEF:	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia.
UNIFEM:	Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer.
VRI:	Vida Religiosa Inserta.

Siglas de órdenes y congregaciones religiosas:

ACI:	Esclava del Sagrado Corazón.
CASH:	Clérigos apostólicos de San Gerónimo.
CCV:	Carmelitas de la Caridad de Vedruna.
CDM:	Compañía del Divino Maestro
CJM:	Congregación de Jesús María (Eudistas)
FSC:	Hermanos de las Escuelas Cristianas.
HC:	Hermanas de la Caridad.
HJ:	Hijas de Jesús.
ML:	Misioneras Lauritas.
OCD:	Orden Carmelitas Descalzos.
OFM:	Orden de Frailes Menores, franciscanos.
OSA:	Orden de San Agustín.
RBP:	Religiosas del Buen Pastor
RJM:	Religiosas de Jesús María.
RM:	Religiosas Marianitas.
SDB:	Salesianos de Don Bosco.
SM:	Sociedad Marianista, marianistas.
SJ:	Compañía de Jesús (Societas Iesu).
STJ:	Sociedad de Santa Teresa de Jesús.

Introducción

Las doce de la noche del año 1999.
 Diciembre 31 en el único convento de monjas quiteño.
 Se apaga la luz y nace un nuevo siglo.
 ¿Le traerá a la monja ecuatoriana un certificado de defunción,
 o una verde ramita de esperanza?
 Las chicas de aquí y de hoy,
 las monjas y su clarividencia tienen la respuesta.¹

Así iniciaba Simón Espinosa, un artículo publicado en mayo de 1968 en la revista *Mensajero*,² con el título: “La Monja ecuatoriana: ¿lastre o esperanza?” Artículo que resalta el abismo abierto entre las jóvenes de hoy y la religiosa del país. Proponía que, para responder al reto de modernización, la vida religiosa femenina tenía que abordar cuatro causas que afloran como prioritarias en este proceso: la estructura de la vida religiosa, la formación recibida, la falta de relaciones públicas, y la ignorancia acerca de la realidad ecuatoriana.

Este artículo creó un debate en los lectores de la Revista *Mensajero*, los mismos que replicaron en la sección: “diálogo con nuestros lectores”, con opiniones a favor y en contra de la visión presentada por el autor sobre las monjas. En la siguiente revista *Mensajero* del mes de julio, se publican dos artículos desde la voz de las mujeres religiosas, a través de los cuales se nos revela ese rehusarse y resistirse a reconocerse en un discurso que las reduce y las niega. La primera respuesta es la reacción de Sor Cecilia, religiosa Marianita de Quito,³ quien a través de un perspicaz alegato manifiesta que la vida religiosa femenina ecuatoriana ya vive un cambio en torno a las distintas reflexiones que ha motivado el Concilio Vaticano II, y de las cuales ella misma ha sido partícipe de distintas propuestas que se han manifestado en los últimos años a través de reuniones y

¹ Simón Espinosa SJ, “La Monja ecuatoriana: ¿lastre o esperanza?”, Revista *Mensajero* (Quito: Compañía de Jesús, mayo de 1968), 6-12.

² Simón Espinosa Cordero, fue sacerdote jesuita, Orden que sufrió el abandono de más de una veintena de religiosos en la década de 1970 en el Ecuador, se desempeñó como jefe de redacción de la Revista *Mensajero* entre 1968 y 1972.

³ Sor Cecilia, religiosa marianita, “La Monja ecuatoriana: ¿lastre o esperanza?”, en la Sección diálogo con los lectores, Revista *Mensajero*, (Quito: Compañía de Jesús, julio 1968), 4-5.

encuentros, que hace memoria han sido mantenidos en distintos lugares con la activa participación de las religiosas. Luego de una declaración en defensa de la acción educativa desplegada en bien de la sociedad ecuatoriana, termina aclarándole el interrogante al autor quien expresó: “¿Habrá un suficiente número de monjas con valentía y clarividencia, para jugarse si fuera necesario el hábito y la vocación, como pioneras de un cambio?” Sor Cecilia le refuta: “Santa Teresa no se jugó ni su hábito ni su vocación, para reformar el Carmelo”.

Igualmente las religiosas de los Sagrados Corazones,⁴ entran al debate con un lúcido artículo, inician cuestionando la visión reduccionista del autor para ubicarlas en “un único convento de Quito”, continúan refutándole su visión clasista, que sostiene que las chicas del campo se adaptan mejor a la vida religiosa, expresan que esta postura se deconstruye ya que “por una rápida observación del personal actual podemos afirmar que somos muy numerosas las religiosas de ciudad”, pero tampoco añaden algún aporte positivo sobre las vocaciones del campo. Sí, expresan que la situación de la mujer ha cambiado en todas partes, y éste cambio también afecta a la monja ecuatoriana que puede ahora tomar contacto con el mundo (simbolizado en espacios profanos), “asiste a los bancos de la universidad, va al cine si es necesario, y cuando la urgencia de ser eficiente le reclama un descanso, no rehúye la playa” (p.5).

Este debate que transcurre unos meses antes de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) realizada en Medellín en 1968, nos revela a un colectivo de mujeres religiosas, que responden con apertura y dinamismo a las demandas de modernización que hacía la Iglesia y la sociedad. De allí, nuestro interés por investigar los procesos de cambio de este colectivo de mujeres de vida religiosa, que, en su triple relación con la iglesia, la sociedad y el estado se articulan en una acción social.

Al igual que en otros países de América Latina, en el Ecuador existe una trayectoria de las mujeres religiosas,⁵ quienes 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

⁴ Religiosas de Los Sagrados Corazones, “La Monja Ecuatoriana: ¿lastre o esperanza?”, en: Revista *Mensajero* (Quito; Compañía de Jesús, julio de 1968), 6-9.

⁵ Para una mejor comprensión del sujeto “mujeres religiosas” partimos de la conceptualización del teólogo José Cristo Rey García Paredes, sobre la vida religiosa como “una denominación canónica jurídica que se refiere a colectividades de la Iglesia católica que hacen profesión pública de los consejos evangélicos”. Por lo tanto, entendemos como mujeres religiosas a quienes integran los Institutos de Vida Religiosa que han profesado los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia por medio de los votos perpetuos. Cfr: José Cristo Rey García Paredes, *Liminalidad, en: 10 Palabras clave sobre Vida Consagrada* (Pamplona: Editorial Verbo Divino, 1997), 308.

un fenómeno social de creciente importancia en el país. Este nuevo enfoque de trabajo pastoral surge luego del Concilio Vaticano II (1962-1965),⁶ y toma impulso con la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) realizada en Medellín en 1968.⁷

Problema de la investigación

Esta investigación está centrada en las religiosas de vida apostólica, es decir, desde la definición que nos da la historiadora uruguaya Ana María Bidegain (2014, 15) “aquellas que han orientado su trabajo apostólico desde un carisma particular, a la realización de una obra social para atender las necesidades de un grupo determinado”, y la respuesta original e inédita que asumieron como *vida religiosa inserta*, que se imbrica en el amplio movimiento de pensamiento y práctica teológica, pastoral y social liberadora frente a los desafíos y procesos sociales que surgieron en América Latina a mediados del siglo XX.

Las condiciones para este estilo de vida religiosa “inserta”, se gestan en medio de la convergencia de cambios no sólo eclesiales sino también sociales que se vivieron en toda América Latina durante las décadas de 1960 y 1970. Una época de grandes desafíos sociales y de agitación política. En un clima influenciado por la Guerra Fría, la Revolución Cubana (1959) produjo cimbronazos en el escenario político regional e instaló a la revolución como una posibilidad cierta. En este contexto las luchas por una reforma agraria se avivaron y ante las grandes contradicciones del sistema socioeconómico, múltiples actores sociales y movimientos de izquierda se pronunciaron ante las desigualdades, exclusiones e injusticias imperantes en la sociedad. La implantación de regímenes autoritarios como las dictaduras en varios países, cambió el panorama político y social del continente, instaurando la arbitrariedad y la represión. En el Ecuador en este período estalló la crisis bananera y se ingresa al auge petrolero, se dieron dos reformas agrarias, y pese a la modernización y las transformaciones por el avance del capitalismo la pobreza y exclusión continuaron siendo el rasgo dominante.⁸

⁶ El Concilio Vaticano II fue convocado por el Papa Juan XXIII en enero de 1959, se realizó en Roma desde el 11 de octubre de 1962 hasta el 8 de diciembre de 1965, fue presidido por Juan XXIII (1881-1963) y Pablo VI.

⁷ La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se realizó en Medellín-Colombia, del 26 de agosto al 7 de septiembre de 1968.

⁸ Mauricio Archila Neira, “VII. Los movimientos sociales en la América Andina, 1930-2008”, en *Historia de América Andina, Democracia, Desarrollo e integración: vicisitudes y perspectivas (1930-1990)*, vol. 7, editado por Mauricio Archila Neira, 287-313 (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Libresa, 2013).

En este contexto social las primeras en iniciar la experiencia de *inserción* fueron religiosas que luego de insistir en sus congregaciones, consiguieron el apoyo para trasladarse a los lugares periféricos, junto a los más empobrecidos. Estos grupos de religiosas dejaron los grandes conventos y se ubicaron en casas sencillas, viviendo al estilo de los pobres, para compartir con ellos sus inquietudes y esperanzas. Esta nueva comprensión de mujeres religiosas insertas se construye a partir de nuevas prácticas que ellas emprenden, con un movimiento de salida que provoca cambios, rupturas, innovaciones y resistencias en la estructura misma de la vida religiosa.

Las preguntas centrales que han guiado esta investigación están enfocadas en averiguar ¿Cómo afectaron a las mujeres religiosas las demandas de cambio y modernidad que vivía la sociedad latinoamericana de mediados del siglo XX? ¿Qué acciones y desplazamientos realizaron las mujeres de vida religiosa en un contexto histórico latinoamericano de demandas por “opción por los pobres” y justicia social? ¿Qué población de vida religiosa existía en este período? ¿Cuáles eran sus identidades y procedencias? ¿Se produjo algún tipo de acción propia por parte de las mujeres religiosas? Las narrativas sobre este colectivo de mujeres han estado ausentes y no han sido relatadas en los aportes historiográficos, ni conocidas en la memoria de la colectividad social, porque las fuentes no han sido interpeladas en su búsqueda. Estas mujeres religiosas no fueron ajenas a su contexto social, su respuesta fue creativa y comprometida en la práctica de un trabajo pastoral desplegado desde los sectores marginales, que dio sustento a la Teología de la Liberación. Por el contrario, mientras la Teología de la Liberación ha sido reconocida y divulgada como pensamiento teológico propio de la Iglesia y realidad latinoamericana; no sucede igual con la vida religiosa inserta, práctica que ha quedado borrosa en las narrativas del aporte pastoral de la Iglesia Latinoamericana.

Ana María Bidegain, historiadora uruguaya, expresa que, a pesar de su presencia y cercanía, la historia de la vida religiosa femenina y su importancia en la historia latinoamericana se ha mantenido oculta, no reconocida, por los propios historiadores del catolicismo, e invisibilizada por las feministas y los historiadores en general. Hace alusión a gruesos volúmenes sobre la historia de mujeres, pero a pesar de que las religiosas han sido las educadoras y enfermeras de tantas guerras y dolores no se las menciona.⁹ Este

⁹ Ana María Bidegain, “Una Historia silenciada, no reconocida, invisibilizada: La vida religiosa femenina en la Historia de América Latina”, en *Religiosas en América Latina: Memorias y contextos*, editado por Ana Lourdes Suárez, Brenda Carranza, Mariana Facciola y Lorena Fernández Fastuca (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Facultad de Ciencias Sociales / Univerisidad Católica Argentina / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), 2020).

tema ha sido escasamente considerado en los estudios históricos, donde la literatura sobre mujeres de vida religiosa es escasa, así como aquellos que tratan la cuestión subjetiva de mujeres indígenas religiosas que desde su experiencia de fe se organizan y se legitiman en su servicio a la comunidad.

En esta tesis abordamos el tema de la vida religiosa inserta, que comprende a una facción de las religiosas de vida apostólica pertenecientes a las distintas congregaciones religiosas, quienes fueron creativas en sus respuestas a la invitación de “opción por los pobres” impulsada desde Medellín, respuesta que se esparció por la variada geografía de América Latina desde la década del 1960, asumiendo un viraje histórico en dirección al mundo de los pobres.

En la Iglesia del Ecuador, uno de los artífices de la praxis de la Teología de la Liberación fue Monseñor Leonidas Proaño Villalba (1910-1988),¹⁰ quien como obispo de la Diócesis de Riobamba (1954-1985), se dedicó a trabajar con los indígenas, un sector al cual la perspectiva social dominante no le atribuía ninguna potencialidad histórica, pues había sido recludo a una situación de marginalidad y pobreza; Monseñor Proaño, quien participó del Concilio Vaticano II y fue uno de los firmantes del Pacto de las Catacumbas,¹¹ desde la acción pastoral marcó el inicio de una etapa dentro de la Iglesia ecuatoriana de opción por los pobres, los pueblos indígenas y las organizaciones populares. Es en la diócesis de Riobamba donde se las encuentra a las religiosas con sus primeras experiencias de inserción. El Plan de Pastoral de 1969 que transforma las parroquias en diaconías,¹² posibilitó la confluencia de experiencias en el marco de nuevas búsquedas, con una clara tendencia liberadora. La afinidad de la pastoral con los postulados de la Teología de la Liberación, la acogida a varias comunidades religiosas con iniciativas de inserción y el surgimiento de las primeras comunidades eclesiales de base, catapultó a esta diócesis y su proyección de acción pastoral a ser conocida fuera de la región.

Los pasos que nos han llevado a esta investigación inician con un trabajo centrado en la figura de Monseñor Proaño y su influencia en la vida religiosa femenina durante la

¹⁰ Leonidas Proaño Villalba, nació en San Antonio de Ibarra-Ecuador en 1910 y falleció en Quito en 1989, sacerdote y teólogo ecuatoriano, obispo de Riobamba (1954-1985), candidato al premio Nobel de la paz, considerado uno de los representantes más destacados de la Teología de la Liberación y uno de los referentes más importantes del Ecuador del siglo XX, en su trabajo destacó a los pueblos y comunidades indígenas en sus luchas por los derechos colectivos y ciudadanos.

¹¹ Xavier Pikaza, José Atunes Da Silva (Eds.), *El Pacto de las Catacumbas, la misión de los pobres en la Iglesia* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2015)

¹² Enrique Dussel, *Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la Iglesia de América Latina*, Colección Iglesia Nueva, n ° 75 (Bogotá: Indo American Press Service, 1986), 54.

década de 1980. Allí se descubrió el gran accionar y protagonismo de las religiosas, pertenecientes a distintas congregaciones asentadas en la diócesis de Riobamba desplegando un amplio abanico de trabajo pastoral.¹³ No obstante, con el fin de conocer los inicios del proceso que realizaron las religiosas en su opción de inserción, se amplió el marco temporal. De allí, que esta investigación comprende el lapso que va desde el año de 1965 al 2000. El año de clausura del Concilio Vaticano II fue en 1965, que marca una ruptura en el contexto eclesial. Aunque el marco temporal puede parecer un período amplio al abarcar hasta el 2000, sin embargo, estos años nos permiten identificar los escenarios sociales, coyunturales y estructurales que favorecen y condicionan las dinámicas de sus desplazamientos hacia la pastoral liberadora como religiosas insertas. ¿Por qué el cierre del período de investigación es el año 2000 y no el 1999? El año 2000 se perfila como un año bisagra que posibilitó el giro y movimiento a nuevas andaduras marcadas por la CLAR en la XIV Asamblea General, celebrada en junio en Caracas, bajo el lema: “Por el camino de Emaús”, con la invitación a discernir y reemprender nuevos movimientos y aprendizajes que atravesaban el llamado a la vida religiosa en general apostar por la re-fundación. Personalmente en este año sentí que emergía la esperanza arropada con nuevos trajes, entré a formar parte del Equipo de Reflexión Teológica de la CER, experiencia que me posibilitó vivir y contemplar con amplitud el transitar de la vida religiosa, por lo que éste año adquirió una tonalidad especial, inclinándome a delimitar el arco temporal con esta fecha.

Esta investigación está centrada en el contexto social y geográfico del Ecuador, pero mantiene una relación de diálogo fluida y dinámica con la vida religiosa presente en otros lugares de América Latina. Las agentes de este estudio pertenecen a instituciones religiosas internacionales con presencia pastoral en otras regiones de Latinoamérica.

Pero hay que destacar antecedentes históricos importantes. La década de 1950 estuvo marcada por la modernización institucional en la Iglesia Latinoamericana con la creación de las conferencias episcopales nacionales y las conferencias nacionales de religiosos en la primera Asamblea de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, celebrada en Río de Janeiro en 1955. Los obispos organizaron el Consejo Episcopal Latinoamericana (CELAM), y en 1959 se instituyó la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), que desempeñó un papel preponderante en la renovación y

¹³ Carmen Pineda González. 2013. “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. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/3268/1/T1218-MH-Pineda-Mujeres.pdf>.

modernización de la vida religiosa latinoamericana, durante las primeras décadas de su funcionamiento.

Marco conceptual

El desarrollo de esta investigación está centrado en la historia social, la misma que nos permite conocer y analizar las identidades de los actores y sus procesos de implicación en los cambios sociales, diálogo que pretendemos sea realizado con el apoyo de las reflexiones que nos plantea Ishita Banerjee, quien en el análisis sobre las distintas percepciones y apropiaciones de la Malinche en la historia mexicana y en conversación crítica con los argumentos de Spivak sobre los subalternos, subraya la posibilidad de “*hablar con*”, más que de “*hablar por*”.¹⁴ Posición que al mismo tiempo nos posibilita darle espacios y lugar a la polifonía de voces de mujeres que se entretajan en la construcción y textura de esta historia.

Las categorías con las que entramos en diálogo para el análisis e interpretación en esta investigación son: *vida religiosa, inserción, opción por los pobres, género y memoria*. Es preciso definir el concepto ‘vida religiosa inserta’, objeto particular de esta investigación, ratificando 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. Asumimos la definición construida por los agentes de la vida religiosa inserta reunidos en Quito Sur, quienes conciben 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”.¹⁵

Asimismo, estas mujeres objeto de investigación son sujetos motivados y comprometidos por una experiencia de fe, quienes, además, se desenvuelven en una sociedad y cultura forjadas también por lo religioso. De allí que la categoría religión es entendida como un hecho social y cultural –una construcción social– que proporciona al grupo humano que la detenta un conjunto de normas y valores humanos asociados en un primer momento a lo sobrenatural, y que luego se materializa en aspectos institucionales,

¹⁴ Ishita Banerjee, “Mundos convergentes: Género, subalternidad, poscolonialismo”, *La Ventana*, n.º 39 (2014), 10.

¹⁵ Memoria del encuentro de comunidades religiosas insertas en medios populares en torno al tema: “Espiritualidad de la inserción y discernimiento comunitario” (Quito Sur, 13-17 de abril de 1998), 3. Archivo de la Conferencia Ecuatoriana de Religiosos (CER), Quito.

(Comblin 2003: 44s.).¹⁶ Esta perspectiva nos permite leer el ámbito religioso desde la elasticidad de la estructura eclesial, que a pesar de las muchas prescripciones y prohibiciones no ha podido impedir a las mujeres ejercer espacios de autonomía y cambio, por lo que este ámbito (religioso) es también un espacio donde pueden converger y ser catapultadas nuevas identidades.

El género es comprendido desde la definición de la historiadora Joan Scott, como “un campo primario, una construcción social de relaciones de poder, (...) ha sido una forma persistente y recurrente que ha hecho posible la significación del poder en occidente, en la tradición judeo-cristiana y en la islámica”.¹⁷ Esta categoría nos lleva asumir la historia social de las mujeres desde una dimensión que plantea que las relaciones entre los sexos son construcciones sociales, fundamentadas en razones políticas, sociales y teológicas que colocan a la mujer en una situación de subordinación. Existen distintas configuraciones de la lucha por el poder interpretativo. La religión, el nacionalismo y por último la modernización constituyen narraciones hegemónicas y sistemas simbólicos que no solo consolidaron la sociedad, sino que asignaron a las mujeres su lugar en el texto social. Una de las narraciones hegemónicas necesariamente fue la religiosa.¹⁸ Finalmente, este enfoque de historia social nos ofrece la posibilidad de introducirnos a un ámbito importante para la presente investigación, el ámbito religioso, el mismo que está mezclado con los hechos históricos de los pobres. Por lo tanto, como expresa el historiador chileno Gabriel Salazar, tiene “más *tejido humano* involucrado, que

¹⁶ José Comblin, expresa que la religión constituye hechos sociales que nacen y se desarrollan en un determinado contexto histórico-social. De allí que la religión cumple dos funciones en la sociedad humana: por una parte, hay una fase profética de emancipación del orden establecido, es fuerza de cambio, es protesta, impugnación, motivación para luchar, romper las barreras; por otro lado, hay un principio sacerdotal que es fuerza de integración y legitimación del orden, dándole argumentos sagrados y sacralizando los comportamientos de sumisión e integración en el orden global y, de modo general, en todas las formas de orden. José Comblin, “Nuevo Amanecer en la Iglesia”, en Comblin José / Gebara Ivone / Haoutart Francois (eds.) (2003): *Revista Alternativas, El papel de la religión en la sociedad*, año 10, n°25 (Managua: Editorial Lascasiana, enero a junio 2003), 23-50. Yuval Noah Harari, expresa que las religiones mejor conocidas de la historia son universales y misioneras, en consecuencia, la gente tiende a creer que todas las religiones son iguales, en realidad la mayoría de las religiones antiguas eran locales y exclusivas. Hasta donde sabemos la mayoría de las religiones universales y misioneras solo empezaron a aparecer en el primer milenio a. C. Su aparición fue una de las revoluciones más importantes de la historia, e hizo una contribución vital a la unificación de la humanidad, de manera parecida a la aparición de los imperios universales y del dinero universal. Ver: Yuval Noah Harari, *Sapiens de animales a dioses, breve historia de la humanidad*, (Barcelona: Editorial Debate, octava edición 2016), 234 – 235.

¹⁷ Joan Scott, *Género e Historia* (México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana, 2008), 68.

¹⁸ Jean Franco, *Las Conspiradoras, la representación de la mujer en México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 14.

los hechos normativos de la gobernabilidad, por lo mismo movilizan mayores y más grandes masas de historicidad social, procesos lentos de historia profunda”.¹⁹

Siguiendo en esta línea con relación a la memoria, Elizabeth Jelin, sostiene que “una manera de pensar la dimensión de género en la memoria parte del enfoque ya tradicional de ‘hacer visible lo invisible’, o de dar voz a quienes no tienen voz”.²⁰ Las voces de las mujeres cuentan historias distintas a las de los hombres y de esa manera se introduce una pluralidad de voces y universos nuevos en el campo de la fe y del compromiso pastoral. En esta construcción social del recuerdo que es la memoria, Daniel James, propone “excavar las tradiciones orales” subyacentes a la construcción de los relatos de vida.²¹ Sabemos que la memoria tiene sus disputas en cuanto a su capacidad de edificación de legitimidades, pero escuchar las voces de las agentes de la vida religiosa inserta nos ayuda a conocer la trayectoria colectiva que construyeron juntas. Además, al acceder a la memoria de nuestros antepasados, nos permite desde su repertorio no sólo conocer un universo nuevo, sino también conservar esas maravillosas experiencias de vida, que caso contrario se habrían perdido porque no quedó nadie vivo para narrarlas y contarlas, pues somos memoria asediada por el olvido.

Con respecto al término ‘mujeres religiosas’, es muy iluminadora en este campo Chandra Talpade Mohanty (2008: 112-160), quien en su controversial texto “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, cuestiona epistemológica y políticamente la producción académica que aborda la situación de la “mujer del Tercer Mundo” como un sujeto monolítico singular, representada siempre como víctima y no como agente de su propia historia, con experiencias importantes de resistencias y luchas, de propuestas y teorizaciones. Esta crítica nos lleva a precisar el concepto ‘mujeres religiosas’, a quienes entendemos como un grupo diverso, heterogéneo, que se encuentra atravesado por la diversidad de identidades de género, clase, etnia, procedencias regionales, pero eso sí, todas en la consonancia de estar congregadas por un discurso religioso llamado vocación. Son, en definitiva, sujetos plurales y diversos donde la categoría unitaria “mujer religiosa” no se sostiene.

¹⁹ Gabriel Salazar, “Chile: memoria popular, ‘reventones históricos’ y masacres ciudadanas”, *infobae*, 20 de abril del 2020, párr. 3, <https://www.infobae.com/america/cultura/2019/10/22/chile-memoria-popular-reventones-historicos-y-masacres-ciudadanas/>

²⁰ Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria* (Madrid: Siglo XXI, 2002), 111.

²¹ Daniel James, *Doña María, Historia de vida, memoria e identidad política* (Buenos Aires: Cuadernos Argentinos Manantial, 2004), 215.

Estado de la cuestión

La investigación realizada se inscribe dentro del ámbito de la historia de las mujeres y de la historia social. Autoras como: Michelle Perrot, con su texto *Mi historia de las mujeres*,²² Liliana Suárez Narvaez y Rosalva Aída Hernández (editoras), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*,²³ Ishita Banerjee, “Continentes y colonialismos: perspectivas sobre género y nación”,²⁴ Joan Wallach Scott, *Género e Historia*,²⁵ entre otras, han realizado un recorrido en este campo de historia de mujeres. Para la investigación que abordamos, Perrot (2008, 105), expresa que entre las religiones y las mujeres las relaciones son ambivalentes y paradójicas, porque son al mismo tiempo poder sobre las mujeres y poder de las mujeres. Lilián Suárez y Rosalva Hernández, realizan una crítica sobre las historias de mujeres del tercer mundo (escritas por lo general por autoras pertenecientes al primer mundo), con una generalización fácil que las concibe como víctimas, sumisas, agobiadas por la pobreza-conformistas. Este corpus de historiadoras nos invita a mirar cómo la categoría mujer se construye en una variedad de contextos políticos que frecuentemente existen de forma simultánea y yuxtapuesta. Y a cuestionar al mismo tiempo los discursos hegemónicos que victimizan a las mujeres pobres, pues éstas son sujetos históricos que desde los márgenes sociales, eclesiales y políticos ejercen su agencia propia.

En una primera línea de visibilización de mujeres religiosas se destacan trabajos pioneros como el de la mexicana Josefina Muriel,²⁶ así como de la cubana americana Asunción Lavrin,²⁷ quienes rompieron el “silencio” sobre la historia de las mujeres religiosas en la vida académica. Paulatinamente en la última década del siglo XX han ido incrementándose los estudios sobre este colectivo, pero centrados particularmente al periodo colonial.²⁸

²² Michelle Perrot, *Mi historia de las mujeres* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008).

²³ Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (editoras), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (Madrid: Editorial Cátedra, 1986).

²⁴ Ishita Banerjee, “Continentes y colonialismos: perspectivas sobre género y nación”, *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 30, II semestre (2009), 125 - 139.

²⁵ Joan Wallach Scott, *Género e Historia* (México: Fondo de Cultura Económica / UACM, 2008).

²⁶ Josefina Muriel, *Conventos de monjas en La Nueva España; Cultura femenina novo-hispana* (México: UNAM, 1982).

²⁷ Asunción Lavrin, *Las mujeres latinoamericanas, perspectivas históricas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983).

²⁸ Para el caso del Ecuador está el estudio de Jenny Londoño “La vida en los monasterios femeninos quiteños”, Jorge Núñez (compilador), *Antología de la Historia* (Quito: FLACSO Sede Ecuador, 2000).

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 nos servirán para entrar en diálogo, particularmente la obra emprendida como asesora con la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) en la década de 1990, con el título *Vida Religiosa femenina en América Latina y el Caribe, memoria histórica, 1959-1999*, a partir de los testimonios de distintas religiosas del Continente, se reconstruye la historia de estas mujeres desde la recepción del Concilio Vaticano II, donde se reflejan decisiones de salir a aprender de la cultura del pobre, necesidad que les llevó a vivir y anunciar el evangelio en salida hacia el mundo de los empobrecidos. También están la investigación de María José F. Rosado Nunes, socióloga brasileña, quien desde inicios de la década del ochenta ha dedicado algunas investigaciones a la vida religiosa con opción por los pobres, como el artículo con el que dialogamos “As religiosas e o compromisso com os pobres no Brasil”.²⁹

En este escenario, para la realidad del Ecuador existe un artículo del P. Santiago Ramírez, religioso capuchino (1936-2013), titulado. “Memoria de la Vida Religiosa en el Ecuador (1969-1999)”,³⁰ con una lectura pastoral-teológica de los treinta años de recorrido de la vida religiosa (luego de Medellín), destaca a este período inicial de claridad eclesial y social que llevó a la vida religiosa a inculturarse entre los pobres, el mismo que se inicia de modo especial en la Diócesis de Riobamba; luego en el proceso se refleja el enfrentamiento con los cambios eclesiales y sociales, así como por la irrupción de nuevos rostros como el de las mujeres, los indígenas y los jóvenes. El artículo no hace alusión a ninguna fuente de archivo, pero es un primer aporte que visibiliza desde la “memoria” del autor, un proceso creativo de la vida religiosa ecuatoriana junto a los pobres en la segunda mitad del siglo XX.

Repasando las publicaciones de la Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe (CEHILA), en sus más de 100 volúmenes, la vida

Sol Serrano, desde Chile, ha abierto una perspectiva sugerente de investigación en este campo quien ha escrito algunos artículos como: “El poder de la obediencia: religiosas modernas en la sociedad chilena del siglo XIX” en: Gonzalbo Aizpuru Pilar y Ares Queija Berta (coordinadoras), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas* (Madrid: Editorial Consejo Superior de Investigaciones Científicas / El Colegio de México, 2004). También está el artículo sobre “El ocaso de la clausura: Mujeres, Religión y Estado Nacional, el caso chileno”, *Historia (Santiago)* [online], 2009, vol.42, n° 2, 505-535. ISSN 0717-7194. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942009000200006>.

²⁹ María José F. Rosado Nunes, “As religiosas e o compromisso com os pobres no Brasil”, en: María Luisa Marcílio, organizadora, *A mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana*, Cehila (Sao Paulo: Edicoes Paulinas, 1984), 124 – 130.

³⁰ Santiago Ramírez, teólogo asesor de la CER y de la CLAR. *Memoria de la Vida Religiosa en Ecuador (1969-1999)*, *Boletín* n.º 84 CER, julio - diciembre del 2003, 21-42, ISSN N° 1390-0501.

religiosa femenina está ausente. Sin embargo, en las crisis mayores de nuestra historia latinoamericana y en particular en los momentos cruciales de la vida de la Iglesia siempre han estado presentes las mujeres poniéndole matices de humanidad y novedad en medio de la linealidad eclesial. En el ámbito de historia social de las mujeres con un enfoque religioso se han dedicado muy poca atención. Entre una de las razones para esta ausencia de investigación, Ana María Bidegain considera a la formación de investigadores/as en perspectivas analíticas, principalmente liberales y marxistas, que no toman en consideración la dimensión religiosa en el análisis de la realidad y no aceptan que las religiones son estructuras sistémicas en las cuales se legitima la dominación, pero también son espacios donde surge la liberación de muchas opresiones.³¹

Frente a la ausencia de investigaciones históricas en el Ecuador, relacionadas con el tema de estudio, mujeres religiosas y compromiso social de inserción en los lugares periféricos durante la segunda mitad del siglo XX esta propuesta se sitúa en el campo de un primer aporte en el conocimiento y recorrido histórico de los procesos de agencia social de estas mujeres, en la implantación de innovadoras experiencias pastorales-sociales, dentro de un movimiento social y eclesial latinoamericano. De allí que, aunque la investigación se centra en dos experiencias de caso en el país, (Riobamba y Quito-Sur) este aporte tiene una visión nacional en diálogo con otras experiencias latinoamericanas. Pues las agentes de esta historia son herederas de una gran movilidad, ya sea por la situación congregacional (transnacional), o por la vinculación a movimientos sociales de base que demandaron desplazamientos a encuentros e intercambios frecuentes.

Manejo de las fuentes

Las mujeres que abordamos en esta investigación son herederas de uno de los lugares que Michelle Perrot considera propicios para la escritura, como son los conventos y los salones, el claustro y la conversación (2008: 41). Esta realidad nos lleva a mirar los conventos como lugares de apropiación del saber y espacios donde se posibilita la creación de nuevos saberes y de nuevas prácticas. Es así que, para escuchar sus voces, las

³¹ Ana María Bidegain, “Una historia silenciada, no reconocida, ignorada, ocultada, invisibilizada: la vida religiosa femenina en la historia brasileña e hispanoamericana”. *REVER*, revista de estudios de religión, 2 de febrero del 2019. <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/issue/view/1339>

palabras de las mujeres, como bien nos recuerda Perrot no sólo hay que abrir los libros que hablan de ellas, sino también los que ellas escribieron.

Inicialmente, junto al gran bagaje de documentación que existe en el Archivo de la Diócesis de Riobamba (particularmente en el ámbito pastoral), se consideró habría un rico acervo de fuentes escritas sobre las mujeres. No obstante, a lo largo de la investigación nos hemos tropezado con diversos obstáculos. Como nos advierte Perrot, que una de las dificultades en la escritura de la historia de las mujeres es la carencia de huellas (Perrot 2008: 25). En el curso de esta investigación hemos constatado que existe escasa documentación en la que se revela la participación de las mujeres. Además, reconocemos que en las actividades pastorales nadie registra esta labor en actas, ya que comúnmente no existe una cultura de sistematización de los encuentros pastorales.

La escasez de fuentes escritas nos llevó a la historia oral como recurso de investigación, la misma que incluía entrevistas a actrices y protagonistas de la vida religiosa inserta. El primer paso que se dio en este campo fue esbozar un mapeo de las personas más significativas que transitaban por esta experiencia, para ello nos basamos en una lista de referencias que nos prodigaron generosamente personas que aún se mantienen activas en el proyecto de la pastoral liberadora de la diócesis de Riobamba, como el P. Estuardo Gallegos,³² a partir de las primeras referencias, en base a la metodología de la bola de nieve, el ovillo iba enredando e incorporando a otras protagonistas que enlazadas por amistad, compañerismo o relevancia testimonial en un compromiso que las unía, se fueron incorporando en un tapiz de historias que conforman un relato colectivo.

Este trabajo se asienta, por todo lo dicho, en dos campos metodológicos, en la investigación de archivos y la historia oral. Como estructura metodológica para las entrevistas se realizó primero un contacto telefónico, luego una visita personal con el fin de solicitar la colaboración para la misma, el diálogo estuvo fundamentado en una lista de preguntas que perseguían un objetivo concreto, preguntas que sirvieron de orientación, ya que en el diálogo se bifurcaban minas de riqueza que contenían valiosa información. Previo al inicio se pidió permiso para grabar la misma, una vez transcrita con algunas entrevistadas se realizó la devolución del primer borrador para que se relea, revise y

³² Estuardo Gallegos Espinoza, sacerdote diocesano, antropólogo, oriundo de Riobamba, fue compañero de trabajo en la pastoral con Monseñor Proaño, continúa con este compromiso y la divulgación del pensamiento de la Teología de la Liberación desde la publicación de textos, hasta el trabajo de recolección de documentos que reposan en el Fondo Documental Monseñor Proaño en el Archivo de la Diócesis de Riobamba.

sopese la información, como la memoria es fluctuante, en la mayoría de los casos se añadieron expresiones, datos y en otros solicitaron realizar las respectivas correcciones. (Ver anexo I)

Al hacer memoria de mi experiencia personal como entrevistadora, debo decir que esta acción de acceder a la vida del “otro” de la “otra”, de los “otros” tiene también una capacidad de afectación, que hace que, como entrevistadora, no salga una igual a como entró antes de la misma. Elizabeth Jelin expresa que: “la discusión sobre la memoria raras veces puede ser hecha desde fuera, sin comprometer a quien lo hace, sin incorporar la subjetividad del investigador, su propia experiencia, sus creencias y emociones” (Jelin 2002: 3).

En forma general el diálogo en las entrevistas transcurrió en un ambiente fluido, pero también debo señalar, que, en muy pocas ocasiones, éste intento de entrevistar fue cortado bajo el peso de un silencio helado de no hablar por convicción de humildad. En los viajes de un lugar a otro junto al volcán Chimborazo pensé que las entrevistas se asemejan al paisaje que me acompañaba, son tan bellos con matices tan coloridos y abundantes, pero también aflora una cumbre helada que silencia y calla, y ocurre como cuando miramos a las personas y descubrimos entre sus silencios lo no dicho, o cuando entre sus ojos y gestos intuimos lo esencial, por lo que la invitación era a pensar en la subjetividad, a escuchar la tonalidad, los aciertos, los dislates de la voz ajena, incluso sus silencios y renuencias a dialogar.

Debo aclarar que en dos casos fue difícil entrevistar a las religiosas, quienes por cierta idea de modestia consideraban que “ya su vida ha sido testimonio y prefieren no hablar”. Esta situación me ha llevado a constatar que la desmemoria –es decir el olvido– puede desdoblarse como ‘humildad’ para las mujeres, quienes consideran que no tienen ‘nada que decir’, expresión marcada por las relaciones de género según la cual las mujeres solamente ‘actúan’, pues la palabra pública corresponde a los hombres. Ellas poseen sólo sus actos, ya que han sido desprovistas de la palabra pública y escrita, situación que se refleja más aún al interior de las estructuras eclesiales. Por eso recoger su palabra no es solamente recoger su memoria, sino también romper con el monopolio masculino de la palabra.

Ranahit Guha nos invita a examinar a las fuentes con sus elementos constitutivos, “los cortes, costuras, puntadas –esas huellas de remiendo- que nos indican de qué material

están hechos y la manera en que se los absorbe en la tela de la escritura”.³³ Hay textos que parecen indiferentes, al analizarlos vemos que los documentos son socialmente jerarquizados, los ricos producen más documentos que los pobres, los hombres más que las mujeres, los alfabetizados más que los analfabetos. La documentación escrita es un registro que nos ofrece una visión parcial de los hechos. Spivak al introducir una pregunta clave con respecto a la voz del subalterno: *¿Puede hablar el subalterno?* (entendiendo por tal la redefinición que hace Guha- citando a Gramsci- “cualquiera que esté subordinado en términos de clase, casta, edad, género u oficio o de cualquier otro modo”.) Sostiene que no pueden hablar, pero no porque están mudos; no pueden hablar en el sentido de que no son escuchados, de que su discurso no está sancionado ni validado por las instituciones -políticas, educativas, religiosas- que no sólo se han encargado de silenciar sus voces, disciplinar sus cuerpos, sino de desechar la escucha y menospreciar sus saberes.³⁴

Este acercamiento me lleva a reconocer mi lugar de enunciación, como bien nos recuerda Michel de Certeau “nuestros lugares de producción de la historia” están estrechamente conectados con lo que decimos.³⁵ Me voy a tomar la licencia para hablar en primera persona, como investigadora y como mujer que pertenece a una congregación religiosa (religiosas calasancias), cuya experiencia personal está estrechamente ligada con las historias que recojo. Paralelamente al tiempo de investigación y búsqueda de archivos para sustentar esta tesis, ejercí el servicio de Delegada de un sector de mi Congregación en América Latina (Colombia-Ecuador y Nicaragua), por lo que tuve la oportunidad de destinar, entre la agenda de trabajos y visitas, un tiempo extra para ir en búsqueda de archivos, ya sean oficiales, públicos o particulares, y de otras fuentes que nos hablen sobre las mujeres sujetos de esta investigación. Estos hallazgos me permitieron una mirada más amplia, con una relación fluida de encuentros y sintonía de proyectos. Las huellas que nos dejan y las que se ocultan tras los renglones nos demuestran que no son solo productos de acontecimientos, sus registros están cargados de vida, contienen emociones humanas, sentimientos, secretos, conflictos, suspicacias y grandes desafíos. Las experiencias más fascinantes que he vivido en este transitar investigativo se asocian con las visitas en los

³³ Ranahit Guja, “La Prosa de la Contra-Insurgencia”, *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*, Silvia Rivera Cusicanqui, recopiladora (La Paz: THOA, 1997), 35.

³⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Puede hablar el Subalterno?* Universidad Nacional de la Plata, FaHCE, Memoria Académica, *Orbis Tertius* 1998, año 3, n.º6, 29 - 30.
http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf

³⁵ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano, I Artes de hacer* (México: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente / Universidad Iberoamericana, 1996), 23.

territorios de misión realizadas a la Hna. Ligia y a la Hna. Chavicu en Sicalpa, al P. Julio Gortaire en Guamote, a las misioneras indígenas Guadalupanas en Santa Rosa y a las misioneras indígenas en Colta.

Los archivos usados para esta investigación fueron diez (Histórico de la Diócesis de Riobamba-fondo documental Monseñor Leonidas Proaño; Conferencia Ecuatoriana de Religiosos (CER), Quito; Fundación Pueblo Indio, Quito; Arquidiócesis de Quito; Histórico de Guayaquil; Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) en Bogotá; Conferencia de Religiosos Perú (CONFER), Lima; Instituto Bartolomé de las Casas, Lima; Particular de la Iglesia Quito-Sur (religiosas Dominicanas); Particular religiosas calasancias, en Bogotá. Igualmente se revisó fuentes y referencias en seis bibliotecas (Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) Quito; Universidad Andina Simón Bolívar (UASB), Ecuador; Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Quito; Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas (FFLCH), de la Universidad de Sao Paulo; Luis Ángel Arango, Bogotá y del Ministerio de Cultura, Quito). También recibí la donación generosa de documentación sobre CRIMPO Ecuador de la Hna. Blandine Allen, religiosa de la Asunción Canadiense, textos que, junto a la documentación de archivos orales, emails, y otras fuentes que he ido recolectando en el camino de esta investigación, ya forman parte de un pequeño archivo personal. Entre las fuentes de archivo están: prensa, revistas, boletines, circulares oficiales-eclesiales, publicaciones, informes, memorias, actas. Las voces recogidas *de estas y sobre estas* mujeres han sido confrontadas con la lectura de otros textos y algunas fuentes orales, las mismas que han permitido en una triangulación de datos: confirmar, descubrir, dudar o ampliar la mirada a otras acciones que se van descubriendo a lo largo de sus procesos de inserción.

Sinopsis por capítulos

El capítulo primero contextualiza la realidad social y eclesial de América Latina como un preámbulo que nos permite entender el accionar de las mujeres de vida religiosa que desde una nueva lectura teológica y social se desplazan a las periferias populares, conformando comunidades de vida religiosa inserta. Analizamos sus primeros desplazamientos, la metodología empleada en los primeros encuentros de su acción pastoral. En este proceso abordamos la resemantización que realizan en diálogo con las ciencias sociales, del concepto que define su acción en sus inicios “encarnación”

desplazándose a “inserción”, para marcar un carácter social vinculado a la construcción de una Iglesia popular. Uno de los organismos que cumple una función primordial en estos cambios de la vida religiosa ecuatoriana y latinoamericana es la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), así como la Conferencia Ecuatoriana de Religiosos (CER), por lo que nos adentramos a investigar sobre su origen en un contexto de articulación eclesial. Importante en esta investigación ha sido conocer, adentrarnos y hacer un primer análisis sobre la población de vida religiosa que existía en el país y en América Latina en la década de los sesenta, datos que son importantes para una mirada panorámica en estudio. Una de las comunidades religiosas que se ha destacado en el trabajo de inserción junto a Monseñor Leonidas Proaño y en la región Andina, han sido las religiosas lauritas, por lo que dedicamos un apartado para conocer su trayectoria en Riobamba en particular y los conflictos y fracturas que afrontó esta congregación en sus primeros años de renovación luego del Concilio Vaticano II.

En el segundo capítulo contextualizados en las décadas de los setenta y ochenta se realiza un análisis sobre el origen de la organización “Comunidades Religiosas Insertas en los Medios Populares” (CRIMPO), movimiento de vida religiosa que empezó a emerger con fuerza en América Latina. Con el objetivo de proteger esta naciente experiencia se organiza este secretariado desde la CLAR, el mismo que se expandió hacia las otras conferencias nacionales como la CER, acción que tuvo mucha vigencia en la década de los ochenta, marchitándose para los noventa por los diversos factores que sobrevinieron a la Iglesia Latinoamericana. En este capítulo también abordamos la creatividad de la CLAR para reinventarse en la animación de la vida religiosa latinoamericana con la creación de equipos, particularmente el Equipo de Teólogos. A finales de la década del ochenta en los contextos del viraje conservador que dio la Iglesia desde la jerarquía, la CLAR sufre algunos cimbronazos que la dejan debilitada y limitada en su actuar con la intervención que se da en el año 1991. Miraremos a un personaje familiar en esta trayectoria como es Monseñor Proaño, animando y apoyando a la vida religiosa más allá de las fronteras nacionales. Finalmente, abordamos la transición de estas religiosas insertas desde lo más simbólico que las representa como es el hábito.

El tercer capítulo está dedicado a estudiar el dinamismo con que dieron las mujeres de vida religiosa apostólica los primeros pasos de cambios y modernidad en la Iglesia de América Latina, y el protagonismo con el que se lanzan a nivel latinoamericano hacer sus propias propuestas de modernización, mantienen una alta fluidez de encuentros, reuniones y trabajos en equipo que le otorgan una caracterización especial a la vida

religiosa del continente, sufriendo en el camino algunos conflictos por atreverse a enunciar el tema de la “liberación de la mujer” en un contexto eclesial que camina lento tras estos procesos. Seguidamente realizamos un análisis de las condiciones de posibilidad para este modo de vida religiosa inserta, entre los que se destacan: un crecimiento de la conciencia político social, una población mayoritariamente joven, el dinamismo de la formación profesional y un alto número de religiosos nacionales. Finalmente, a estas religiosas que se desplazan como hermanas y compañeras de caminos, las abordamos en la solidaridad con las luchas populares, en el desplazamiento que realizan desde la promoción social a la organización popular; acción que decae para la década de los noventa, contexto que les invita a resignificar su opción de inserción en el nuevo período neoliberal.

El cuarto capítulo aborda la realidad novedosa de la vida religiosa indígena y los grupos de misioneras indígenas, lectura que la realizamos desde el proyecto de formación de vida religiosa indígena que lleva adelante Monseñor Proaño desde el año de 1985, con distintos encuentros dirigidos para jóvenes de las comunidades indígenas que militan en la acción pastoral de sus poblados. Luego del fallecimiento de Monseñor Proaño este proyecto continúa, pero al paso de los años se presentan algunas fisuras que le hacen perder continuidad. Abordamos a la comunidad *Ayllu Guadalupepac Misioneracuna*, o “Comunidad de Misioneras Guadalupanas”, y a las misioneras indígenas de *Jesuswan Pachapakari* o “Misioneras de Jesús en la Tierra”, ambas presentes en Riobamba, realizamos también una lectura de teología indígena a partir del *Warmi Pascua* (paso de la mujer), fundamentadas en los postulados que sustentan y resignifican el sentido en la comunidad. Por último, recuperamos simbólicamente los nombres de algunas hermanas indígenas que en su larga trayectoria histórica han poblado entre estrecheces y holguras en la vida religiosa.

Capítulo primero

Vida religiosa inserta en los sectores populares

En este capítulo abordamos el desplazamiento hacia las periferias sociales que realiza una facción de religiosas de vida apostólica, desde una reinterpretación teológica y la invitación que les hace la Iglesia desde el Vaticano II y Medellín, con la “opción por los pobres”. Esta experiencia inicialmente es reconocida como “encarnación”, pero desde el diálogo y contacto con las ciencias sociales se resemantiza para asumir el nombre de “inserción”, naciendo así, la vida religiosa inserta.

Un organismo que cumple una función primordial en estos cambios de la vida religiosa ecuatoriana y latinoamericana es la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Desde un estudio estadístico que emprendieron a finales de la década de 1960 y fue publicado dentro de sus primeras colecciones, nos adentraremos a realizar una lectura sobre la población de vida religiosa que existía en el Ecuador y paralelamente en América Latina.

Una de las primeras comunidades religiosas que en la década de 1950 Monseñor Proaño invitó (viajó hasta Medellín Colombia) para que se hicieran presentes en su Diócesis fueron las Misioneras Lauritas, su presencia desde antes del Concilio Vaticano II, nos permite realizar una mirada a la transición de su pastoral, al inicio junto a la Misión Andina, centradas en ser agentes de “civilización”, para migrar luego a otro estilo de pastoral que se implanta en la diócesis de Riobamba. Esta comunidad, en estos contextos de cambios y transformaciones afrontó fuertes fracturas, al igual que otras congregaciones, por lo que finalizaremos este capítulo realizando un análisis de estas rupturas.

1. Cambio eclesial en la Iglesia de América Latina

En el marco de la teología del Concilio Vaticano II, “la iglesia se abrió al mundo para dar una respuesta desde la fe a la realidad que le era contemporánea”³⁶. En América Latina con la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) reunida en Medellín en 1968,³⁷ se dio un giro en términos de mentalidad teológica (teoría) y de presencia en el mundo (práctica). En las décadas de 1960 y 1970 se hablaba de cambio de estructuras y la vida religiosa impulsada con Medellín, se comprometió con el mundo de los marginados e impulsó la opción preferencial por los pobres, que se tradujo en la *vida religiosa inserta* en medio de barrios y sectores populares. En efecto, “muchos religiosos y sobre todo religiosas dejaron sus grandes casas e instituciones para insertarse entre los pobres”.³⁸ Se trataba de privilegiar a los pobres como el nuevo sujeto histórico, “no se concibe a los pobres como quienes padecen carencias, ciertamente que las padecen, pero también poseen fuerza histórica, capacidad de cambio y potencial evangelizador. [...] Por eso no se trata de una Iglesia *para* los pobres, sino de una Iglesia *de* los pobres y *con* los pobres”.³⁹ Todo este contexto creó un ambiente que en toda América Latina se vivió un tiempo de cambios y transformaciones. El contexto histórico y la realidad de pobreza e injusticia se volvió cuestionante para el quehacer pastoral y reflexionar teológico en Latinoamérica, esta situación propició y favoreció el nacimiento de la *vida religiosa inserta* y la reflexión de la teología de la liberación.

En este proceso existieron varios factores que favorecieron el compromiso coherente con los cambios del momento histórico y que aportaron en el pensamiento y la praxis liberadora. Uno de los que se destacó para la realidad del Ecuador, por su práctica pastoral liberadora fue Monseñor Leonidas Proaño, quien en la diócesis de Riobamba organizó una pastoral de conjunto con una opción liberadora. Una parte de la vida religiosa del Ecuador se implicó en esta opción pastoral, optando y asumiendo un estilo de vida inserta en los lugares periféricos.

José Comblin (1923 -2011), teólogo de la liberación, nos dice que, en América Latina, la Iglesia Católica ha sido durante siglos esa simple expansión de la iglesia occidental o latina. “Lo propio del catolicismo latinoamericano nunca ha sido reconocido, mucho menos aceptado. Siempre ha sido rechazado como herejía, paganismo,

³⁶ Leonardo Boff, *Iglesia: Carisma y Poder, Ensayos de ecclesiólogía militante* (Brasilia: Editorial Pedro y Pablo / Colección Iglesia Popular, 1981), 21.

³⁷ CELAM, II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, (Medellín-Colombia: CELAM, 1968).

³⁸ Víctor Codina SJ, “El método teológico de la CLAR”, memoria de la Asamblea ordinaria de la CLAR celebrada en México en el año 2000, Archivo de la CLAR Bogotá.

³⁹ Leonardo Boff, *Iglesia: Carisma y Poder, Ensayos de ecclesiólogía militante...*, 26.

superstición, dependencia eclesial, era la continuación de la dependencia económica, política y cultural de las metrópolis europeas o norteamericanas”.⁴⁰ Es en Medellín con la propuesta de grandes pastores y pensadores latinoamericanos, que la iglesia de América Latina asume su mayoría de edad y propone a la teología de la liberación como un nuevo pensamiento teológico en el mundo. En esta investigación sostenemos que a este nuevo pensamiento teológico de la liberación le acompañó y confluyó un comprometido trabajo en las periferias sociales y en las bases populares emprendido por las comunidades religiosas, que se adjudicaron el nombre de insertas.

Sabemos que la historia no es pura repetición, ni evolución uniforme, la historia tiene momentos de fuerte ruptura que son de cambios, y momentos o épocas que son de continuidad. Hay tiempos de fundación y tiempos de decadencia. A veces hay momentos de destrucción y otros de construcción. Hay asambleas que no deciden nada o que no encuentran eco y hay otras que cambian el sentido de la historia. Medellín para la iglesia de América Latina, tiene todos los rasgos de una asamblea fundadora. Los obispos, sacerdotes, religiosos y las ocho religiosas que por primera vez participaban con voz activa en una asamblea eclesial, le dieron inspiración, solidez y autenticidad histórica. Fueron hombres y mujeres que crearon una pastoral renovadora, de acercamiento a los pobres y de liberación total incluyendo una liberación social. La teología de la liberación es una de las expresiones de adultez que comienza a alcanzar la sociedad latinoamericana y la iglesia presente en ella en las décadas de 1960 y 1970.

Es en este contexto que se da la opción preferencial por el pobre. Medellín habla de “dar preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa”.⁴¹ Así, el acontecimiento mayor de la vida de la Iglesia latinoamericana es la irrupción de los pobres, ellos se hallaban ausentes en la sociedad y en la Iglesia, “ausentes quiere decir sin ninguna o escasa significación, y además sin la posibilidad de manifestar ellos mismos sus sufrimientos, sus solidaridades, sus proyectos, sus esperanzas”.⁴² Surge así la poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una

⁴⁰ José, Comblin, “Los Santos Padres de la Iglesia Latinoamericana”, Revista Electrónica Latinoamericana de Teología (RELat), n.º 066, párr. 7.
file:///C:/Users/Core%20I5/Downloads/COMBLIN_Jose_Los_Santos_Padres_de_la_Igl.pdf

⁴¹ Juan XXIII formuló un mes antes de iniciar el Concilio: “frente a los países subdesarrollados la Iglesia es, y quiere ser, la Iglesia de todos y en particular la Iglesia de los pobres”, discurso del 11 de diciembre de 1962. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html

⁴² Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004), 21.

liberación que constituye uno de los principales signos de los tiempos que la iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio.

En el Ecuador la situación de pobreza y exclusión no es distinta de la realidad latinoamericana. Existe exclusión, pobreza y el indígena se encuentra doblemente explotado, sin dignidad y sin tierras. Monseñor Proaño como obispo de la diócesis de Riobamba toma partido por los más pobres y opta por realizar prioritariamente su acción pastoral junto a ellos. En este ambiente, un grupo de la vida religiosa legitimada con los postulados del pensar de Medellín se compromete con el mundo de los marginados e impulsa la opción preferencial por los pobres, que se traduce en la vida religiosa inserta en medio de barrios y sectores populares. Monseñor Proaño invita a tomar conciencia de la realidad de pobreza, de allí que en el trabajo pastoral se prioriza la concientización y el análisis de la realidad, e invita a encarnar la teología. En una ponencia sobre la teología de la liberación, expresa haciendo alusión a una parroquia:

No se ha hecho una estadística de los que no tienen casa propia, de los que viven en tugurios, de los que no encuentran trabajo, de los que comen una sola vez al día, de los que andan sucios porque no tienen con qué mudarse, de los niños que no van a la escuela, de los adultos analfabetos, de los tuberculosos y de los inutilizados por otras graves enfermedades. Imposible tener una idea de la influencia que ejercen el periódico, el cine, la radio. Nada se ha averiguado acerca de lo que piensan, de lo que conversan entre ellos, de lo que sufren, de las causas de su pasivismo y su desesperanza. Si se embriagan hasta embrutecerse, es por un instinto de evasión a las crudas realidades de su vida. Si tributan culto a los santos, encienden velas delante de sus imágenes, hacen promesas en los santuarios, mandan celebrar misas y organizan ruidosas fiestas religiosas ¿no será porque están buscando adormecer sus dolores y angustias con la religión como opio del pueblo?⁴³

Todo este entramado y complejo mundo de realidades humanas y sociales que laceraban la dignidad humana, penetraron por las puertas y ventanas a la iglesia y a la vida religiosa, desmoronando certezas y seguridades y deslizándoles a realizar una hermenéutica desde nuevas opciones, prácticas y cambios de lenguaje a la luz de los desafíos que les avocaba el presente.

⁴³ Monseñor Leonidas Proaño, "La teología de la liberación y la organización pastoral", ponencia efectuada en Bogotá en 1974. Archivo de la Diócesis de Riobamba.

2. Reflexión teológica de la vida religiosa

La preocupación para los religiosos en los años siguientes al Concilio fue la identidad, la vida religiosa *ad- intra*. El número de salidas y la falta de vocaciones indicaba un problema profundo que había que encarar ¿Quiénes somos? ¿Qué buscamos? ¿Hacia dónde va la vida religiosa en América Latina? Era preciso reencontrarse, descubrir el sentido nuevo de la experiencia de Dios. Había que volver a las fuentes del Evangelio y de la intuición inicial de los fundadores. La realidad del mundo les llevó a centrar la atención en la misión de la vida religiosa *ad-extra*, había que poner el acento en la respuesta que tenían que dar a la realidad que vivía América Latina.

La teología de la liberación incide en la reflexión al interior de la vida religiosa. En un documento de once hojas que no especifica el autor, pero data de 1970 y lleva el título de: “La Vida Religiosa” que reposa en el Fondo Documental de Monseñor Leonidas Proaño, de la Diócesis de Riobamba,⁴⁴ se puede encontrar la reflexión y cuestionamiento que se realiza a la vivencia y contenido de la vida religiosa. Este documento fue base de trabajo y reflexión para algunas comunidades religiosas a inicios de la década del setenta, se plantea algunos problemas concretos con los que se enfrenta la vida religiosa y su relación con la realidad contemporánea, exigiendo un sentido crítico y de madurez para enfrentarse a la realidad, textualmente expresa:

El pasado nos ha transmitido una ideología de la salida del mundo, totalmente inaceptable si se tomara literalmente [...]. Lo malo es que muchas veces su ilusión de vivir fuera del mundo les cerraba los ojos y les impedía ver su modo concreto y real de pertenecer al mundo. A veces sucedió que se pusieron inocentemente al servicio de lo peor que hay en el mundo. Mantuvieron sistemas de propiedad injustos, fueron solidarios de clases sociales anticuadas o parasitarias. Su afán de vivir lejos del mundo les impedía ver cómo eran instrumentos de clases sociales que los utilizaba para mantener sus privilegios. Hoy día los religiosos se preguntan: ¿Qué hacemos en el mundo? ¿Con quién somos solidarios realmente? ¿Qué debemos hacer en el mundo? ¿Cuál es nuestra verdadera situación?⁴⁵

En torno a la misión asumen, con un sentido crítico, la esperanza activa y comprometida con la realidad concreta del mundo. No se trata de enseñar ni de vivir una

⁴⁴ Documento de “Vida religiosa”. Archivo de la Diócesis de Riobamba, carpeta 1957-1987, XIV Religiosos.

⁴⁵ *Ibíd.*

esperanza pasiva del cielo futuro, viviendo fuera de este mundo. A veces, ciertos religiosos dan la impresión de vivir esperando tranquilamente que venga el cielo, y de enseñar la resignación en esta vida y las compensaciones celestiales en la vida futura. Ese reino es el de un dios pagano, no cristiano.⁴⁶ Para las religiosas fue fundamental formar parte del Grupo de Reflexión y el Equipo Misionero que formó Monseñor Proaño en su diócesis, allí se las encuentra a las pioneras en Ecuador en *reubicar la vida religiosa* en forma práctica junto a las periferias geográficas y sociales, tales cambios afectaron los modos concretos de subsistir, el estilo de vida, trabajo, organización interna, relaciones y actitudes.⁴⁷ Las religiosas y religiosos que optaron por este estilo de vida, formaron comunidades que se mantuvieron en permanente cuestionamiento, precisamente porque al cambiar su *modus vivendi* junto al pueblo se familiarizaron con la incertidumbre y vulnerabilidad. “Hoy sienten que están viviendo la misma vulnerabilidad del pueblo, sin el halo que antes tuvieron. Por ello la mirada a estas comunidades dan el itinerario progresivo llevado por la vida religiosa del país, pues está comprobado que ha ido influyendo en el modo de pensar y de actuar de muchas otras comunidades”.⁴⁸

El compromiso con los pobres de grupos significativos de religiosos y religiosas, iba influyendo en la vida religiosa en general, “las comunidades insertas, aportan una luz nueva a la vida religiosa y se presentan como lugar privilegiado donde el Espíritu genera una corriente vivificante, que da veracidad y credibilidad a la opción por los pobres.”⁴⁹ La hermana Ligia Valdivieso Eguiguren,⁵⁰ religiosa dominica, inserta desde 1972 en Riobamba, integrante del Equipo Misionero Itinerante, rememora sus primeras experiencias de inserción: “fuimos tres religiosas a vivir en un barrio pobre en San Roque, en Cuenca, la gente se extrañaba de vernos y nos llamaban “monjas comunistas”.⁵¹

En el convivir con los pobres merecen especial mención las comunidades religiosas femeninas que se han distinguido en la inserción por el número y la generosidad, realidad que les llevó a plasmar a los integrantes de la Asamblea de la CLAR

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ Santiago Ramírez, “Intuiciones de una vida religiosa en búsqueda, compendio y memoria del encuentro de vida religiosa CRIMPO, Foyer de Charité, Latacunga, 16 - 19 de abril de 2007, p. 7.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 8.

⁴⁹ “Documento Dos Comunión e Inserción”, conclusiones de la XX Junta Directiva de la CLAR, abril 1985. Archivo de la CER, Quito.

⁵⁰ Ligia Mariana de Jesús Valdivieso Eguiguren, nacida en Loja el 12 de agosto de 1943, religiosa dominica de la Inmaculada, desde el año 1962 ha vivido junto a los más pobres, es integrante del Equipo Misionero de Riobamba, creado en 1970 por Monseñor Proaño.

⁵¹ Ligia Valdivieso, “Historia y proceso del trabajo de encarnación y evangelización con los pobres, por parte de algunas religiosas Dominicas de la Inmaculada Concepción”, octubre de 1980, 12 - 13. Testimonio que se encuentra en el Archivo de la Diócesis de Riobamba, carpeta 1957-1987, XIV religiosos.

celebrada en 1985, la siguiente conclusión: “Las religiosas buscan acortar distancias con el pueblo en la austeridad y sencillez de vida, en el vestir, vivienda, comida. Estas religiosas buscan estar al lado de los pobres en la defensa de sus derechos elementales de trabajo, salud, alimento, en su lucha contra la opresión y la injusticia; procuran inculturarse apreciando los valores del pueblo”.⁵²

3. Inserción de la vida religiosa en los medios populares

Uno de los interrogantes que nos acompaña ante estas comunidades de inserción, es conocer ¿Cómo se dieron los primeros pasos en la experiencia de inserción? ¿Quiénes integraban estas comunidades? ¿Cómo se elegía a los integrantes de estas comunidades? ¿Quién determinaba el lugar o los lugares dónde ubicarse como comunidad inserta?

Los primeros en iniciar la experiencia de inserción fueron religiosos y religiosas que luego de insistir en sus comunidades, consiguieron el apoyo para iniciar esta experiencia de vida inserta en los lugares periféricos; dejaron los grandes conventos y se ubicaron en casas sencillas viviendo al estilo de los pobres, para compartir con ellos sus inquietudes y esperanzas. La inserción de la vida religiosa viene de los años sesenta, con el Concilio Vaticano II, con Monseñor Leonidas Proaño, “comprometido en edificar la Iglesia de los pobres en la tumba de San Pedro. Junto a él y en su diócesis, la vida religiosa allí presente inicia el mismo camino liberador. En este tiempo y en la Iglesia local la vida religiosa vive la primera inserción”.⁵³

Santiago Ramírez, (1936-2013) religioso capuchino y teólogo de la CER dice: “Comienza por los años setenta de forma muy sencilla, con la exigencia del compromiso pastoral liberador, y se inicia de modo especial en la Iglesia de Riobamba. Allí se participa de la búsqueda de caminos y también de las primeras crisis sobre el modo tradicional de vida religiosa”.⁵⁴ Más adelante comenta que, un segundo momento de la inserción se da con la ubicación de comunidades sobre todo femeninas en el campo y en el suburbio de las ciudades. Allí van surgiendo los conflictos con la provincia y los gobiernos provinciales,⁵⁵ pues, aunque se acepta el estilo de vida, en la práctica no se acaba de

⁵² “Documento Dos Comunión e Inserción”, conclusiones de la XX Junta Directiva de la CLAR, abril 1985, 3. Archivo de la CER – Quito.

⁵³ Santiago Ramírez, *Memoria de la Vida Religiosa en Ecuador (1969-1999)*, Boletín CER, n.º 84 (julio - diciembre de 2003), 22. ISSN, n.º 1390-0501.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Las Órdenes y los Institutos religiosos para una mejor administración y acompañamiento se encuentran divididas en secciones que se llaman Provincias.

comprender y es sentido como crítica a las otras comunidades. Es un tiempo de mucha vida, “encuentros para reflexionar, orar, iluminar en la fe y confortarse, ya que el sufrimiento sobre todo al interior es grande, por las rupturas, como ya se ha dicho fue muy fuerte. A cambio se dio una apertura al trabajo y solidaridad con otras comunidades, se emprendió una red de colaboración intercongregacional, una fluidez de ideas, reflexiones, conformación de equipos integrados por religiosas y religiosos afines a los diversos carismas”.⁵⁶

Entre las comunidades que realizaron su desplazamiento a los lugares periféricos en los inicios de la década de 1970, se encuentran los sacerdotes jesuitas y las religiosas lauritas, quienes optan por instalarse en Guamote. El P. Julio Gortaire SJ, (nacido en Quito en 1937) inserto en esta realidad desde 1970, nos comenta que necesitó años de insistencia para hacer realidad el deseo que el Señor le pedía que trabaje con los pobres, hasta que consiguió la autorización. “Para algunos jesuitas les pareció bien, para otros era desperdiciarse. Desde aquí escribía menos de un cuarto de página cada mes contando no lo que hacíamos, sino la situación concreta que se veía, y así se fue logrando hacer comprender cuál es la situación de los pobres”.⁵⁷ Jaime Peña, en un artículo publicado en la Revista *Mensajero*, con el título: “Un año de investigación indígena en Guamote”, explica que, desde noviembre de 1970, previa capacitación en antropología, pastoral, y prácticas de investigación en áreas indígenas, el equipo constituido por el P. Alfonso Gortaire SJ, antropólogo y secretario de Misiones para América Latina, el P. Julio Gortaire SJ, párroco de Guamote y cuatro Misioneras Lauritas, realizan un proceso de “encarnación”. La norma y clave de esta experiencia es: “despojarse de toda ideología o postura ajena a la comunidad, superar todo paternalismo asistencial, convivir con la comunidad, aprendizaje del idioma y actitud de permanente revisión y evaluación”.⁵⁸ La comunidad inserta de Guamote, en diálogo con Monseñor Proaño y los superiores respectivos, decidieron formar un equipo integrado por una comunidad mixta. Esto nos permite conocer que previo a la inserción, existió un estudio, análisis y discernimiento, así como formación de equipos, los mismos que estaban apoyados por sus superiores y acogidos en la diócesis donde se hospedaban.

⁵⁶ Santiago Ramírez OFM Cap., “Vida Religiosa Inserta y CRIMPO”, texto escrito por los 30 años de la CER. Archivo de la CER - Quito.

⁵⁷ Julio Gortaire SJ, inserto en Guamote desde 1970, entrevista personal, Santa Cruz de Guamote, 29 de agosto de 2009.

⁵⁸ Jaime Peña, “Un año de investigación indígena en Guamote”, *Revista Mensajero* (Quito: Compañía de Jesús, febrero de 1972), 32 - 33.

La hermana Laura Ángela Melena Rodríguez, ex - religiosa laurita y misionera de Santa María de Guadalupe (en la actualidad), iniciadora de la experiencia de vida religiosa inserta en Guamote y presente aún en esta misión, en la presentación del libro *Guamote un camino de liberación, historia de una Iglesia, de un pueblo, años 1970-2013*, escrito por el P. Julio Gortaire Iturralde SJ, narra que los padres jesuitas junto con la provincial de las lauritas, la madre Corona, presentaron el proyecto a Monseñor Proaño, quien aceptó con alegría y esperanza. Una de las convicciones al iniciar el trabajo fue el de respeto al indígena. No podían visitar las comunidades mientras no existía una invitación formal por parte de ellos. Tras algunos meses de espera, recién una comunidad les invitó a visitarles. Ella recuerda que el primer encuentro empezó con un partido de fútbol entre las hermanas lauritas junto con los padres jesuitas, contra los comuneros. Como anécdota señala que la hermana Carmen Sandoval fue la arquera o portera. Esto les permitió romper el hielo con la gente, ya que no era común que una misionera o una religiosa estuviera presente en las comunidades para conversar o jugar fútbol con ellos. “Nuestra metodología consistía en vivir como ellos, sentir lo más posible como ellos, comer como ellos, dormir como ellos, participar de sus costumbres y tradiciones, sentir sus problemas y necesidades como nuestras”.⁵⁹

La hermana Laura nos muestra que esta opción de inserción implicaba toda una preparación previa, y en la vida cotidiana una asimilación respetuosa con la cultura con la que entraban a convivir. La lingüista Jean Franco, expresa que lo popular apelaba al estrato de cultura personificado en el “indio” y en el campesino, en este período “lo popular” fue un indicador de la diferencia latinoamericana, servía como indicador de subdesarrollo, era pre - ilustración, pre - alfabetismo, tradición como lo opuesto a progreso, atraso como lo opuesto a modernidad.⁶⁰ En estos desplazamientos geográficos los religiosos realizan una reapropiación y resignificación del concepto popular, asociado a *pueblo*, a quien conceptualizan como “el sector más pobre de la sociedad (explotados, marginados) con un proyecto de liberación y que se organiza para llevarlo adelante”. Esta definición construida por los integrantes de las comunidades religiosas insertas en medios populares (CRIMPO) en la reunión de marzo de 1988 realizada en Tabacundo, les ayuda a definir y conceptualizar mejor el concepto de *proyecto popular*, el mismo que es

⁵⁹ Laura Ángela Melena Rodríguez, misionera de Santa María de Guadalupe, en: Julio Gortaire Iturralde SJ, *Guamote en camino de liberación, Historia de una Iglesia, de un pueblo, años: 1970-2013*, (Quito: Artes Gráficas Silva, 2017), 5 - 14.

⁶⁰ Jean Franco, 1997, “La globalización y la crisis de lo popular”, *Revista Nueva Sociedad* n.º 149 (Buenos Aires: Nueva Sociedad, mayo-junio 1997), 64.

concebido como: “Aspiración del pueblo que parte de la toma de conciencia de sus necesidades, derechos y deberes, es un esfuerzo organizado hacia la liberación de la opresión y dependencia”.⁶¹ Estas reflexiones les llevó a la postulación de un nuevo modelo de Iglesia a partir de los pobres, con el que comenzaron las bases de la Iglesia a adquirir una excepcional importancia, tanto desde el punto de vista eclesiológico como político. Era el pueblo mismo el que asumía su propio destino. Por lo general todo comienza con los grupos de lectura bíblica, más tarde se pasa a la creación de las pequeñas comunidades eclesiales de base, donde juegan un papel decisivo las religiosas de vida inserta. Quizá en un inicio la tarea era en hacer profundizar la fe, en una fase posterior se pasa a realizar tareas de ayuda mutua en los problemas que les asola cotidianamente, pero es en este proceso donde se genera un sentido de que no se trata solo de la liberación del pecado, sino también de una liberación que posee dimensiones históricas.

Así nos narra Monseñor Proaño su primer contacto con la diócesis: Cuando la Santa Sede me nombró obispo de Riobamba, di una vuelta rápida a la diócesis para conocerla y me di cuenta de la cantidad enorme de indígenas que vivían en la provincia de Chimborazo. “Me di cuenta de las condiciones tristes de pobreza en que vivían. Y dije para mis adentros: llegó mi hora de trabajar por los indígenas”.⁶² Siendo uno de los obispos que formó parte del famoso “equipo” de obispos latinoamericanos que se esforzaron por aplicar en América Latina la eclesiología del Vaticano II, afirmaba: “Dentro de la Iglesia de Riobamba, se va efectuando entre alegrías y lágrimas, la renovación que el Concilio Vaticano II puso en marcha.”⁶³ Proaño sintetizó la renovación como una revolución en estos términos: “paso de la Iglesia piramidal a la Iglesia pueblo de Dios, en marcha hacia su liberación, servido por la jerarquía”.⁶⁴ Fundamentado en ésta convicción de servicio organizó el “Plan pastoral” de 1969 con una clara tendencia liberadora, la afinidad de la pastoral con los postulados de la Teología de la Liberación, la acogida a varias comunidades religiosas con iniciativas de inserción y el surgimiento de las primeras comunidades eclesiales de base.

Es así como en los inicios de la década de 1970 se registra un colectivo numeroso de religiosas provenientes de distintas congregaciones que realizan una pastoral inserta

⁶¹ Memoria de la reunión de CRIMPO, Tabacundo (Quito), 14 al 18 de marzo de 1988, taller dirigido por el P. Santiago Ramírez OFM Cap. Archivo privado Hna. Blandine.

⁶² Leonidas Proaño, Monseñor, “Opción por los pobres”, tema presentado a los jóvenes en la ciudad de Cuenca, sin fecha. Archivo de la diócesis de Riobamba.

⁶³ Leonidas Proaño, “Se construye la Iglesia”, *Boletín Informativo* n.º 7, junio de 1966, 6.

⁶⁴ *Ibíd.*, 8.

en la diócesis de Riobamba. En las primeras actas del Equipo Misionero Diocesano fruto del encuentro en Santa Cruz de Riobamba del 5 al 8 de octubre, se señala como participantes a 20 religiosas de las congregaciones: La Providencia, Lauritas, Hijas de la Caridad, Oscus; y cuyos nombres son: Piedad Santana, Lastenia Paredes, Josefina Peralta, Mariana Pazmiño, Rosa Pereira, Victoria Moya, Lucía Cabezas, Carlota Arellano, Lucila Falconí, Isabel Fonseca, Isabel Cachimuela, Carmen Sarzosa, Magdalena Herrera, Mariana Aguilar, Damiana Troches, Marcia Alemán, Noemí Gálvez, Inés Correa, Isidra Cervera y Julia Lizárraga. La finalidad de la reunión era “la integración de las religiosas en la pastoral, y a través de su trabajo de evangelización llegar a la formación de las Comunidades Eclesiales de Base”⁶⁵. Algunas de ellas como la hermana Isabel Fonseca,⁶⁶ (1925-2021), religiosa laurita, ejerció su labor pastoral en la diócesis de Riobamba durante 61 años y fue conocida cariñosamente por los indígenas, como ‘mama Chavicu’.

Estas pequeñas comunidades a finales de la década de 1960 estaban esparciéndose por toda América Latina. En el Boletín de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) publicado en abril de 1969, presentan algunos ejemplos de pequeños núcleos de comunidades religiosas femeninas que se han desplazado a los barrios marginales y zonas periféricas, como; “valga el ejemplo de las religiosas betlemitas en “Maissen”, las religiosas javerianas en “San Carlos”, las auxiliadoras en “Pardo Rubio”, “San Martín” y “Sucre Colorado en Colombia”.⁶⁷

La Conferencia Ecuatoriana de Religiosos (CER), desde el Boletín que se publicaba trimestralmente, para la década del ochenta, presenta un colorido tapiz de vida religiosa en América Latina:

Entre los mineros de Bolivia, en las poblaciones de Santiago, en las villas miseria de Buenos Aires, en la calurosa selva colombiana, en medio de los pueblos jóvenes de Lima, junto a los indígenas de Ecuador, en medio de los refugios centroamericanos, entre los campesinos haitianos, en medio de las poblaciones marginales de Brasil, encontramos pequeñas comunidades de religiosas y religiosos que comparten con el pueblo, animan

⁶⁵ Actas del Equipo Misionero Itinerante, octubre 1970, 3, caja VII, 1970-1980. Archivo de la diócesis de Riobamba.

⁶⁶ Isabel Fonseca, religiosa laurita, nació en Bogotá el 15 de septiembre de 1925 y falleció el 12 de enero del 2021, llegó a Riobamba en 1960, integrante del Equipo Misionero desde su creación en 1970, hasta su fallecimiento 2021.

⁶⁷ CLAR, *Boletín VII*, Bogotá, abril 1969, n. ° 4, 1 y 22.

evangélicamente su marcha liberadora, participan de su cultura y de su religiosidad, y se solidarizan con sus prácticas populares.⁶⁸

Este universo de presencias de vida religiosa inserta en los medios populares marca su origen entre una frontera escurridiza de los años 1960. Un tiempo de grandes cambios y transformaciones que invaden a la Iglesia y a la sociedad latinoamericana en general. Las manifestaciones populares, los movimientos sociales, estudiantiles, las protestas callejeras en medio de las dictaduras que gobiernan los países de América Latina, y los grandes gestos de solidaridad y resistencia que surgen desde los sectores populares, desafían y catapultan a la vida religiosa en su opción preferencial por los pobres.

4. Primeros pasos en la opción de “inserción”

Al acercarnos a la vida religiosa inserta nos acompañan un enjambre de preguntas que tienen que ver por sus inicios, sus integrantes, los primeros pasos y esquema de organización, nos interrogamos: ¿Quiénes fueron los protagonistas? ¿Cuáles eran sus procedencias sociales? ¿Qué factores influyeron para encausarse a la pastoral inserta? ¿Cuáles fueron sus primeras experiencias de trabajo pastoral? ¿Cómo fue la recepción social de su presencia y labor pastoral? ¿Cuáles fueron las dificultades que enfrentaron?

El registro encontrado en el Fondo Documental Monseñor Leonidas Proaño del Archivo Histórico de la Diócesis de Riobamba que hace memoria desde el año 1962 de la opción de trabajar por los pobres, es el de la religiosa, ya mencionada anteriormente, Ligia Esperanza Valdivieso,⁶⁹ quien explicita que realiza el informe por pedido de sus superiores en el año de 1980. Este documento de Ligia, descrito como “una confesión sincera de lo que ha sido y sigue siendo la búsqueda en el caminar doloroso y gozoso con el pobre”, nos invita a leerle entre líneas su testimonio, a preguntarnos por lo que cuenta, por lo que calla, por lo que olvida, por las acciones que prioriza y las que se silencian y ocultan en un informe “oficial”, pues éste es realizado por petición de su superiora provincial. De allí que la voz de Ligia será confrontada con la voz de otras mujeres que se revelan en algunos documentos de forma explícita.

⁶⁸ *Boletín CER*, memorias de CRIMPO, Quito, IV encuentro nacional 1989, 17. Archivo de la CER, Quito.

⁶⁹ Ligia Valdivieso, “Historia y proceso del trabajo de encarnación...”, 22.

Ligia nos revela que había una conciencia político social en crecimiento por parte de las religiosas en relación a la situación de dependencia y pobreza de la realidad Latinoamericana, la exclusión social en que vivía una gran mayoría de la población, les invita a pensar nuevas formas de emprender una relación con los pobres, relación que estuviera marcada por la “encarnación” (hacerse carne con el otro, ponerse a su lado), en una asimilación simbólica con el Jesús histórico que se encarnó en el pueblo y luchó contra una estructura político-religiosa. Son los primeros pensamientos transgresores en las estructuras conventuales, que anidan estas mujeres en el contexto social en que viven, el mismo que les lleva a asumir un compromiso sólido con las clases populares y su lucha por la liberación.

En este contexto de reflexión que llevan Ligia y sus compañeras, hay un acontecimiento de quiebre en la reflexión eclesial que marca el Concilio Vaticano II (1962-1965). Pero el impulso definitivo en este proceso lo marcó el II Encuentro de la Conferencia de Obispos Latinoamericanos realizada en Medellín en 1968. En una reflexión-memoria para el XXIII encuentro de la Junta Directiva de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR), se expresa que la vida religiosa latinoamericana después de Medellín reflexionó que “no bastaba con ‘trasplantar’ tal cual el estilo de vida religiosa desde Europa, había que responder a esta interpelación con una palabra original, inédita y requería creatividad”.⁷⁰ En esta búsqueda de identidad y originalidad la vida religiosa latinoamericana dio un viraje histórico en su compromiso con los pobres. Este éxodo geográfico, social, espiritual y cultural de los religiosos y religiosas hacia la periferia, nos sitúa en el umbral de un período inédito de la vida religiosa en América Latina, caracterizado por una aguda conciencia crítica y una capacidad de hacerse inteligible, creíble, cercana al mundo de los excluidos.

El testimonio de Ligia nos ayuda a evidenciar que el proceso de inserción y la opción por los pobres no eran sólo una cuestión ideológica e intelectual, sino una iniciativa que implicó asumir unas consecuencias personales, cotidianas y materiales. En los inicios el acento principal se pone en aprender a “caminar con los otros, las otras”, estar a su lado. Trasladarse a convivir junto a los pobres es un aprendizaje que vulnera la subjetividad construida tanto a nivel personal, como social del “ser mujer religiosa”, imagen que se descoloca y se desubica de un “estatus de poder” y seguridad. La

⁷⁰ Memoria de la XXIII Junta Directiva de la CLAR, El Salvador, 10-19 de abril de 1989, no se especifica autor. Archivo de la CER, Quito

experiencia de la vida comunitaria también fue trastocada, Hilda Espín Moya, religiosa franciscana,⁷¹ al hacer memoria de sus primeras experiencias manifiesta:

El trabajo de inserción que empezamos a realizar afectó al estilo de nuestra vida comunitaria que se llevaba en los conventos, rompíamos tantas reglas que las hermanas se escandalizaban porque salíamos a trabajar y nos quedábamos a dormir en las comunidades, se lamentaban que no vivíamos en comunidad, pero sí vivíamos con el pueblo, aunque fuera de las normas de la comunidad.⁷²

La decisión evangélica de “insertarse en el mundo” en contraposición al ideal sostenido en la “fuga del mundo” les lleva a las religiosas a cuestionar las fronteras que las separa del ámbito social. Una de las primeras rupturas está marcada con la estructura de la vida comunitaria, a esto se añade el desplazamiento de un ministerio patrocinado por la comunidad a una actividad pastoral más individualizada e independiente en relación con otros agentes que les lleva a relativizar los tiempos y horarios comunitarios.

Con respecto a las relaciones que construyen y mantienen con otras comunidades y con la gente del pueblo, el P. Julio Gortaire SJ, comenta que el trabajo de inserción lo realizaron en equipo con las religiosas lauritas y no fue problema, para todos era una experiencia de aprendizaje desde el pueblo, desde los pobres, eso se ha logrado consolidar en los jesuitas que han pasado por aquí. El trabajo en equipo es muy enriquecedor, “con las hermanas Lauritas teníamos cada uno su casa ‘*huarmi huasi*’ (casa de las mujeres) y ‘*cari huasi*’ (casa de los hombres), pero sí el comedor en común. Trabajamos con las hermanas desde el 70 hasta el 80”. Con respecto al estilo de oración que llevan, tienen sus espacios estipulados cotidianamente, pero también se enriquecen en su relación con Dios al estar en contacto con los otros, Julio Gortaire, expresa: “Yo creo orar más al estilo del mundo indígena, esto nos lleva a la tradición jesuita, ‘contemplar a Dios para saber más amor. El modo normal del orar indígena es encontrarle a Dios en todas las cosas, ¡que más contemplación para alcanzar amor que eso!’”.⁷³

⁷¹ Hilda Espín Moya, de nacionalidad mexicana, religiosa ex -salesiana, actualmente pertenece a la comunidad de religiosas franciscanas de México, realiza su labor pastoral inserta en Riobamba desde 1972. Entrevista realizada el 29 de agosto del 2009, en Riobamba.

⁷² Hilda Espín Moya, de nacionalidad mexicana, trabaja en la pastoral de Riobamba desde la década de 1980, fue religiosa salesiana, luego se integró a la comunidad de misioneras franciscanas de origen mexicano, quienes colaboraron con Monseñor Proaño en la misión desde el Hogar Santa Cruz. Entrevista realizada por la autora el 29 de agosto del 2009 en la ciudad de Riobamba.

⁷³ Julio Gortaire, S.J., entrevista personal realizada el 28 de agosto de 2009 en Santa Cruz – Guamote, Riobamba.

Todo esto nos lleva a observar en las comunidades religiosas insertas un ambiente de familiaridad, cercanía, sencillez, constante búsqueda, relaciones fraternas matizadas con una apertura y cercanía hacia los demás, marcados por la vecindad en el barrio y la comunidad donde están insertos; entran a formar parte en todas las actividades, participan de las mingas (trabajos en común) que se organiza en el barrio para limpiar los caminos, para arreglar los canales del agua y también son partícipes de las multas igual que los demás si no acuden. Esta experiencia no es sólo para vivir la vecindad y la realidad del barrio. Monseñor Proaño en un retiro que da a los religiosos de la Orden Capuchina en 1984, invita a cuestionar la formación en la vida religiosa, pues ésta debe articular la realidad y la mística. “Debe darse una formación adecuada a los jóvenes aspirantes a la vida religiosa y a los jóvenes religiosos, no deben mundanizarse y sin embargo no deben permanecer desencarnados.”⁷⁴

Monseñor Proaño, fue un personaje de gran influencia en la inserción de los religiosos. Decía que: para un seminarista, para un sacerdote, para un obispo, para una religiosa, para un cristiano que quiera ser fiel al pueblo, hay la obligación, de conocer la realidad, “pero conocerla, no solamente a través de los libros, de las revistas, de los artículos de especialistas, sino fundamentalmente conocerla desde dentro y conocerla desde dentro significa, en términos cristianos, encarnarse e insertarse en la realidad”.⁷⁵

Pero estos pasos y experiencias de traslado y migración a hospedarse en las zonas fronterizas y periféricas socialmente requerían de unos procesos y metodologías, las mismas que fueron diversas a fin de responder a las diferentes realidades tanto de las comunidades insertas como de los lugares geográficos.

5. Metodología en la inserción

En este proceso de compromiso cotidiano para compartir la vida con los excluidos, surge la inquietud por conocer cómo fueron esos primeros encuentros en los contextos prácticos de trabajo cotidiano. La Hna. Ligia nos revela una cierta imagen que nos permite vislumbrar la metodología empleada desde su experiencia en el Equipo Misionero:

⁷⁴ Leonidas Proaño, retiro a los religiosos de la Orden Capuchina en 1984 (no se especifica fecha ni lugar). Archivo de la diócesis de Riobamba, carpeta Religiosos.

⁷⁵ Leonidas Proaño, conferencia dictada en la Facultad de Teología de la PUCE Quito, el 18 de octubre de 1985. Archivo de la diócesis de Riobamba.

Generalmente cuando vamos por primera vez, no hay suficiente confianza, poco a poco a medida que se vive con ellos crece la confianza. A los campesinos les gusta mucho que se les visite. Este aspecto es fundamental en la misión, porque la realidad que a veces no sale en las reuniones se revela en las visitas, además, así se puede entablar más amistad y confianza con las personas. Lo básico es colaborar en el trabajo con ellos, es una parte de la encarnación en su vida, aunque sea muy poco lo que hacemos con relación a lo que ellos hacen. No se lleva una programación prevista, ésta se la hace con la comunidad, de acuerdo con la realidad que está viviendo.⁷⁶

El padre Julio Gortaire SJ, religioso inserto en Guamote junto con la comunidad de religiosas lauritas nos explica que el acercamiento a la gente se realizaba en un inicio en plan de aprender:

Visitábamos, saludábamos y no metíamos ningún tema, sino qué dice la gente, pero ‘sin juzgar’, sino sólo dejarnos empapar para ver la mentalidad de la gente, luego sí se puede analizar. Para subir a las comunidades indígenas, al campo, nos manejamos con la convicción de que no subiríamos si ellos no nos invitan, tuvimos que soportar tres meses sin ser invitados, a los tres meses aparecieron a decirnos pueden venir a nuestra comunidad.⁷⁷

Estas experiencias nos revelan que la agencia de las comunidades es mutua, las comunidades indígenas y campesinas también deciden si quieren tener comunidades insertas en su medio. Es así, que en las comunidades campesinas e indígenas se potenció el trabajo de las comunidades eclesiales de base, conocidas como “Iglesia Viva”. Ligia explica que en este proceso de base, los moradores fueron asumiendo distintos compromisos: “así unos se comprometen en la organización comunitaria de la carretera, la escuela, en los problemas de atención a la justicia, o en el trabajo comunitario de la tierra, ellos mismos nombran sus coordinadores de grupo”.⁷⁸ Como metodología en la realización de las reuniones empleaban algunos recursos como: “cantos, socio-dramas, murales con dibujos realizados por los mismos participantes o por los misioneros, concentraciones y encuentros de convivencias con otras comunidades, exposición y compartir de experiencias por parte de otros campesinos y trabajos en grupo”.⁷⁹

⁷⁶ Ligia Valdivieso, “Historia y proceso del trabajo de encarnación ...”, 17.

⁷⁷ Julio Gortaire SJ., entrevista personal.

⁷⁸ Ligia Valdivieso, “Historia y proceso del trabajo de encarnación ...”, 17.

⁷⁹ *Ibíd.*, 18.

Pero este proceso metodológico también atravesaba la subjetividad de los religiosos y religiosas que asumían esta opción. Algunos comentan que hubo un contacto con personas preparadas, que les ayudaron a analizar y discernir, así mismo llevaron una seria reflexión a partir de la Teología de la Liberación, mucha oración y contacto con otros religiosos y laicos que ya vivían con el pueblo. Otros tuvieron una preparación progresiva. Al inicio se cuestionaban: “Originarios del pueblo, la vida religiosa nos aburguesó, nos distanció del pueblo”. Al reflexionar sobre el “evangelio y la realidad, ayudados por hermanos valientes, se nos presentó la posibilidad de volver a nuestra clase de origen, rechazada tal vez en los años de formación”.⁸⁰

Pero ¿cómo realizan este proceso de inserción miembros de congregaciones religiosas, cuyo personal es extranjero y procedente del primer mundo? Las religiosas de Meryknoll, de origen norteamericano, en una reunión mantenida en Lima en 1971, expresan que los términos “dependencia” y “dominación” tipifican la realidad socioeconómico y político-cultural del país (Perú) en el que les toca desempeñar su misión. Dicen que la presencia de ellas está compuesta por personal extranjero y viven en un contexto en el que es difícil evitar el que se les vea como prolongando o sosteniendo la dominación de los Estados Unidos y de la Iglesia norteamericana. Se resalta que: “para vivir una presencia realmente sencilla, sin contornos de poder, es el vivir en pequeñas comunidades de vida o de trabajo, que aparecen más fácilmente dependientes, menos seguras y más vulnerables”.⁸¹ En las conclusiones del encuentro detallan: “Apoyamos los movimientos de liberación, esta creará tensiones y crisis en nuestras comunidades y hermanas. Pensamos que debemos apoyar a quienes de entre nosotras toman opciones sinceras en estas líneas, aunque pudiéramos diferir en las modalidades”.⁸² Así vemos todo un proceso de diálogo, discernimiento y de opciones comunitarias compartidas que se asumen a nivel de Institución para apoyar y sostener la misión desplegada junto a los sectores populares en las diversas realidades de América Latina.

Igualmente, un colectivo de religiosas auspiciado por la Conferencia Boliviana de Religiosos (CBR), manifiestan que las causas de su presencia en las periferias sociales y geográficas son el movimiento del Concilio y Medellín, así como la revitalización de sus congregaciones y el descubrimiento del Dios de los pobres y marginados. Este equipo

⁸⁰ *Boletín CLAR*, n.º11 (Bogotá: CLAR, noviembre 1979), 3-4. Archivo de la CLAR, n.º de inventario 1612.

⁸¹ *Revista NADOC*, Servicio Latinoamericano de Documentación para el Desarrollo, n.º 182 (Lima: Noticias Aliadas, enero de 1971), 3- 4. Archivo del Instituto Bartolomé de las Casas, Lima- Perú.

⁸² *Ibíd.*

formado por las Hnas. Rosa Chong, Ana María Sánchez y Angelina Félez, se contactan con la Hna. Carmen Rosa del Granado, pionera de la vida religiosa inserta en Bolivia, quien apoyada por la Hna. Muriel Dubee, por entonces secretaria ejecutiva de la CBR, y el padre José Henestrosa SJ, quienes llevan diez años viviendo con los campesinos del Altiplano. Comparten que el caminar es muy lento, no hay obras que se vean, el cansancio de un día tras otro y del mismo color generan una monotonía de un quehacer que requiere mucha entrega. La lenta respuesta de la gente y el constatar que todo sigue igual desafía esta opción. “Nos asusta la inseguridad que produce todo el complot social y político que vivimos. Hay un sentimiento de aislamiento de la Congregación, sobre todo en las más antiguas. Y es que la inserción en las fronteras y periferias desestabiliza nuestras seguridades espirituales, estructurales y económicas”.⁸³

A estos primeros pasos que dan las religiosas en su vida inserta, se añade la recepción y acogida de la gente de los poblados donde se ubican. La Hna. Ligia Valdivieso, en su testimonio relata que la gente tenía un concepto distinto de las ‘madrecitas’, “querían que estemos en el convento enseñando catequesis, costura o en la escuela, con sirvientas que nos hagan las cosas de casa”, a ellos les desconcertó el hecho de ver a unas mujeres que van por distintos poblados a las reuniones, encuentros de reflexión, a los cursos de formación cristiana y concientización, “decían que nos pasamos el día sólo paseando y fuera de casa”.⁸⁴

Al pasar los años, en la entrevista realizada a la Hna. Ligia el año 2009 en el Hogar de Santa Cruz en Riobamba, al volver con su recuerdo (*re-corderis* volver a pasar por el corazón esta experiencia), rememora y relee su caminar junto al pueblo en un paralelo con la cultura e identidad que se genera alrededor de los sembríos del maíz: “Deberíamos ser como plantas de maíz que no se dan sombra, permitir que todos crezcan a su alrededor, todo esto implica mucha humildad para considerar que somos como la semilla, que hay que enterrarse para dar fruto, saber que sólo estamos de paso y no se es poseedor de la verdad”.⁸⁵ Este encadenamiento de pequeños relatos que se divulgan en los primeros años de las comunidades insertas nos develan que cierta imagen tradicional de la vida religiosa estaba transformándose, ni grandes edificios, ni potentes instituciones, ni jardines, ni capillas propias, ni vehículos. Una vivienda semejante a las del sector popular, trabajo

⁸³ *Boletín CER*, memorias de CRIMPO, IV encuentro nacional 1989, 11.

⁸⁴ Ligia Valdivieso Hna, entrevista personal realizada el 29 de agosto del 2009, en Santa Cruz de Riobamba.

⁸⁵ *Ibíd.*

sencillo, colaboración, un cuarto por capilla con imágenes de los santos de la devoción popular: San Antonio, San Martín de Porres, el Sagrado Corazón, la Virgen de advocación del lugar, se les aprecia más por su presencia y por su vida que por sus funciones.⁸⁶

A través de pinceladas de la vida cotidiana, estas mujeres nos muestran que la misma estaba entrelazada de relaciones de cercanía, vecindad y familiaridad. Paralelamente Monseñor Proaño nos abre una ventana para visibilizar un día cotidiano. En febrero de 1984, en una entrevista publicada en la *Revista Diners Club* expresaba:

No me levanto temprano, ya entenderá después por qué. Me levanto a las siete. Desayuno entre ocho y ocho y quince, vengo a la curia, atiendo a la gente, puedo decir que la gente me come todo el tiempo. Almuerzo a la una de la tarde, cuando hay como, sino a la hora en que se pueda y sigo atendiendo hasta las seis y treinta. Entonces voy a Santa Cruz y celebro la misa. Ceno, pero no faltan ocasiones de seguir atendiendo a la gente, que vienen a consultarme, por eso me levanto tarde. Así es mi vida en un día normal, pero mis días generalmente no son normales.⁸⁷

María José F. Rosado, sostiene que la proximidad les permitió a las religiosas insertas intercambiar desde la sal o la panela (pedazo de dulce), pasando por las propiedades curativas de las plantas medicinales hasta los proyectos de organización barrial.⁸⁸ Al enfocar la mirada en la cotidianeidad recuerdo la visita a la Hna. Isabel Fonseca (+) en Cicalpa el año 2009, durante el diálogo que mantuvimos en la cocina comedor, un lugar sencillo y especial, mientras Isabel pelaba las papas, picaba las habichuelas y hacía un café, dos jóvenes varones de una comunidad indígena llegaron de visita e ingresaron con familiaridad a la cocina a saludar a “mama Chavicu” (así conocida la Hna. Isabel), con espontaneidad le ayudaron a colocar las tazas en la mesa y a servir el café con un delicioso pan, tenían gestos de soltura y familiaridad en su movimiento en la cocina, se sentían en casa. Me rememoraron las comunidades que yo misma había habitado en Cañar (zona centro andina) y en el sur de Quito, donde hasta la variedad, el colorido y sencillez de la vajilla, parecían hablarnos de que estos enseres viajan entre las cocinas, las mismas que estaban pobladas de platos, jarros y bandejas de diversos colores, formas y tamaños. En las casas de mi comunidad, mi memoria las retiene con persistencia

⁸⁶ *Boletín CER*, memorias de CRIMPO, IV encuentro nacional 1989, 17.

⁸⁷ Entrevista realizada a Monseñor Leonidas Proaño, por Simón Espinosa en febrero de 1984, publicada en la *Revista Diners Club*, archivo A5PP73, p. 215.

⁸⁸ María José F. Rosado Nunes, “As religiosas e o compromisso com os pobres no Brasil...”, 127.

a las Hnas. Sacramento Rodríguez Lara (+) y a Pilar Vicente Ruiz (+), quienes puestas el delantal acogían y recibían a las visitas en la cocina, allí con aire de madres o abuelas invitaban a tomar un café, a probar y servirse algo de su arte culinario. Las personas impregnadas del polvo del camino necesitaban nutrirse del calor de la acogida, del cariño, de la escucha y el espacio de la cocina se tornaba en lugar de relatos de vida, de un desahogo, de un consejo que nutren humana, afectiva y espiritualmente. No eran recetas ni comidas de banquetes exuberantes registrados en las narraciones históricas como delicias de la nación exquisitamente sazonados en los conventos, como por ejemplo, el banquete preparado por las monjas de El Carmen en la ciudad de Cuenca liderado por la priora María Josefa de Jesús y el cabildo eclesiástico, en el año de 1822, durante la visita que realizó Simón Bolívar como presidente de la Gran Colombia, luego de mantener el diálogo con San Martín en Guayaquil.⁸⁹ Las casas y cocinas de las comunidades de religiosos y religiosas insertas se habían vuelto permeables, porosas para ser espacios de familia, de compartir e intercambiar desde productos de la cosecha, hasta el gusto por el encuentro, el diálogo, la escucha y la valoración de la cultura del otro, se tornaban en lugares vitales de tejidos de sentido humano y comunitario.

6. Conceptualización de la experiencia: resemantización de encarnación a inserción

El colectivo de estas religiosas y religiosos (también existieron hombres religiosos viviendo la inserción), empezó a necesitar una nueva forma de entender y conceptualizar su experiencia junto a los pobres, la definición primera que se encuentra en el lenguaje de las religiosas para explicar su vivencia es a través del concepto “encarnación”.

El registro de la memoria desde el año 1962 con respecto a la motivación y experiencia de trabajar con los pobres, es el testimonio de la ya mencionada religiosa Ligia Valdivieso. Gira en torno a la encarnación, con expresiones como: “sentía un llamado imperioso a encarnarme con el pobre”, “una encarnación práctica con el pobre”, “encarnarme con los pobres de una manera real”. Estas mujeres visualizan un contexto de cambios centrados no en la “fuga del mundo”, sino en la “encarnación en el mundo”,

⁸⁹ <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/regional/1/cuando-el-libertador-simon-bolivar-visito-cuenca>, publicado el 6 de abril del 2014. Fecha de consulta (10 de septiembre del 2020).

fundamentadas en los aportes teológicos del Concilio Vaticano II, que invitaba a la Iglesia a encarnarse en el mundo.

En el documento de Medellín se refiere a estas nuevas experiencias como “pequeñas comunidades encarnadas”, y como un reconocimiento a esta experiencia que ya estaba en marcha las anima en sus prácticas: “Reciban nuestro estímulo las comunidades que se sientan llamadas a formar entre sus miembros, pequeñas comunidades encarnadas realmente en ambientes pobres.”⁹⁰

Pero es el contacto con las ciencias sociales, principios de economía, política, sociología y la participación en los diversos cursos de formación, que les llevan a reconceptualizar esta experiencia. Pasa de un concepto religioso-teológico centrado en la experiencia del misterio de la “encarnación” del Jesús histórico que se hace humano, que asume la carne y se solidariza con la humanidad, a ser leído desde el diálogo con la sociología como una experiencia de *inserción*. Este diálogo y reflexión lo encontramos desde 1965, donde la Junta Directiva de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) reunida en Caracas, acuerda realizar un estudio amplio y profundo sobre la vida religiosa en América Latina a la luz del Concilio, el mismo que se publicó como primer texto de la colección CLAR, bajo el título: *Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina y su proyección apostólica*.⁹¹ Allí se aborda una reflexión en torno al concepto social de la encarnación como economía de liberación: “Tenemos que tomar una naturaleza, una modalidad que no es nuestra, sino la del pobre, (...) nuestra convivencia con el pobre y en el mundo de los pobres, no se hace por mera yuxtaposición, sino a través de todas las formas de convivencia humana”.⁹²

Para entender mejor el término *inserción* desde la perspectiva eclesial de la Teología de la Liberación, nos basamos en la definición del Diccionario Teológico de la Vida Consagrada: “Insertarse significa simplemente injertarse, incluirse, introducirse, más o menos profundamente en otro ser”.⁹³ Ese ‘otro ser’ en el contexto social se asume en el rostro de los pobres y excluidos, de allí la acción que realizan las religiosas desde su opción de encarnar el Evangelio y la experiencia comunitaria en un contexto

⁹⁰ *CONFERENCIAS CELAM* (Bogotá: CELAM, 2004), 16.

⁹¹ CLAR. *Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina y su proyección apostólica*, (Bogotá: Colección CLAR n.º 1, 5ta edición, 1971), 34-35. Este documento síntesis de un trabajo de Equipo de la CLAR, fue presentado por el P. Manuel Edwards, presidente de la CLAR, en Santiago de Chile en junio de 1967.

⁹² *Ibíd.*, 34 - 35.

⁹³ *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada* (Madrid: Publicaciones Claretianas, 1989), 884.

sociocultural periférico y de exclusión como las comunidades indígenas, campesinas y los barrios populares.

El tránsito de esta experiencia a una nueva conceptualización de inserción se empieza a encontrar en ciertos documentos que identifican a las religiosas con el término de “religiosas insertas”. Así, en la Semana de Comunidades Eclesiales de Base realizada en Santa Cruz-Riobamba en agosto de 1969, el equipo Nro. 5 se dedica a reflexionar sobre la inserción de la vida religiosa, la misma que es abordada como “condición de vida o muerte para una comunidad religiosa”, hay un llamado a tomar conciencia de los problemas sociales y a insertarse en el ambiente social a fin de aportar a una transformación desde las bases.⁹⁴

La religiosa Begoña Beristain RSCJ, publicaba en la *Revista Mensajero del Corazón de Jesús*, en 1967, un artículo sobre “La monja y el mundo actual”, en el que sostiene la urgencia de una encarnación mayor en el mundo, “hoy no basta predicar el Evangelio, hay que gritarlo, y cierta manera extrema de ponerlo en práctica, puede tener la amplitud de un grito en el compromiso junto al pobre”.⁹⁵

En 1970 las religiosas lauritas en una memoria sobre la misión que llevan adelante en la Diócesis de Riobamba, explicitan: “la Iglesia nos invita a *injetarnos* en todos los grupos humanos desde los valores del Evangelio, para ello hay que hacer una revolución de mente, para una renovación de la pastoral misionera en América Latina”.⁹⁶ Esta experiencia, tenía intuiciones y exigencias de una nueva manera de entender y entrar en contacto con la realidad. De allí los conceptos de encarnarse, injertarse, comprometerse a, ser parte de, salir a, caminar con, ser parte del pueblo. La misionera laurita Noemí Gálvez, expresa a este respecto: “la línea de la encarnación popular será el surtidor para todas las revisiones internas del orden económico (la pobreza), cultural (la preparación), y religioso (la tarea pastoral).”⁹⁷

Existen experiencias que precisan un nuevo lenguaje para conceptualizarlas y definir las, como nos recuerda Carlo Ginzburg, citando una frase de Marc Bloch, quien

⁹⁴ Memoria de la semana de las CEBs, 25 al 29 de agosto de 1969, Santa Cruz-Riobamba. Archivo de la diócesis de Riobamba.

⁹⁵ Begoña Beristain RSCJ, “La monja y el mundo actual”, *Revista Mensajero del Corazón de Jesús*, vol. XXVIII n.º 283 - 284 (Quito: Talleres gráficos de editorial ecuatoriana, agosto /septiembre de 1967), 142-143. Esta Revista es editada por la Compañía de Jesús, a partir del año de 1968 se designa con el nombre de *Revista Mensajero*.

⁹⁶ Memoria de fundación y servicio misionero de las hermanas lauritas en la casa de Riobamba, de 1958 a 1970, folio de 4 hojas (no registra fecha). Archivo de la diócesis de Riobamba.

⁹⁷ Noemí Gálvez, religiosa Laurita, “Documento 2”, Riobamba 20 de octubre 1971, 5 hojas. Archivo de la diócesis de Riobamba.

decía: “Para desgracia de los historiadores, los hombres no suelen cambiar de vocabulario cada vez que cambian de costumbres”.⁹⁸ En un documento publicado por la CLAR, en 1972, se explicitaba que la inserción entre los pobres es una de las formas de compromiso de más actualidad, el mismo que pide a las religiosas que han hecho esta opción evangélica, “una sincera conversión de una actitud burguesa a la encarnación en la vida insegura de los marginados, de los campesinos, de los indígenas, para dejarnos educar por ellos, asumiendo sus valores originales y colaborar en la liberación de sus capacidades”.⁹⁹

Esta identidad que transita entre un concepto teológico y sociológico termina configurándoles una identidad de insertos. Así la vida religiosa inserta, encuentra en el paisaje literario y lingüístico un concepto que les liga existencialmente a su experiencia de fe y a su compromiso con los empobrecidos, el concepto *insertas* se tornó vital para definir el accionar de un colectivo de religiosas que se dejaron desafiar por el contexto social de exclusión y empobrecimiento. El obispo Pedro Casaldáliga con su poema *La Hermanita*, expresa: “A veces una Hermanita, revestida de esperanza, da una guerrilla de Dios en el campo o en el barrio”.¹⁰⁰

Uno de los factores que no podemos perder de vista, como ya lo hemos hecho, es la articulación que llevó adelante la Iglesia Latinoamericana en la década de 1950, configurándose instituciones eclesiales como la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), quienes ejercieron en sus inicios un sólido papel de liderazgo en la modernización de la pastoral e Iglesia Latinoamericana. Revisemos algunos datos.

7 Origen de la CLAR y de la CER

En 1955 se realizó en Río de Janeiro la primera reunión de la Conferencia Episcopal Latinoamericana. Allí se organizó el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), nombrando un secretariado permanente, que se preocupó en los primeros años

⁹⁸ Carlo Ginzburg, “Capítulo 4. Nuestras palabras y las tuyas. Una reflexión sobre el oficio del historiador, hoy”, en: *Cinco Reflexiones sobre Marc Bloch*, Traducción del Italiano al español: Carlos Antonio Aguirre Rojas (Bogotá: Editorial Desde Abajo, 2016), 93.

⁹⁹ CLAR, *La vida religiosa en América Latina* (Bogotá: Editorial Indo-American Press Service, 1972), 41.

¹⁰⁰ Centro Nueva Tierra, *Pedro Casaldáliga poeta de la resurrección* (Buenos Aires, Nueva Tierra, sin fecha), 200.

file:///C:/Users/Core%2015/Downloads/Pedro_CASALDALIGA_poeta_de_la_resurrecc.pdf

de la formación de las conferencias episcopales de cada nación. En 1956 se constituye la Conferencia Episcopal Ecuatoriana (CEE). El P. Mateo Perdía CP, (presidente de la CLAR durante los años 1979 a 1985), califica al CELAM como creación providencial. Es un organismo original y único en la Iglesia. Nace cuando la Unión Panamericana tenía 65 años de existencia y había estado precedida, a través de setenta años, de una serie de congresos jurídicos, económicos y políticos que contribuyeron a madurar la idea de colaboración continental.¹⁰¹ Si bien la fraternidad y colegialidad Episcopal permiten y fundamentan el nacimiento del CELAM, su existencia se inserta coherentemente en una clara vocación latinoamericana de nuestros países.

El 2 de marzo de 1959 se erige la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), con la aprobación de la Sagrada Congregación de Religiosos de Roma.¹⁰² Reúne y coordina las federaciones de religiosos de veintidós países. Según los estatutos se reunirán cada tres años la Asamblea General y anualmente la Junta Directiva. Los dos primeros presidentes fueron abades benedictinos, Martín Michler, desde marzo de 1959 a mayo del 1960, en ese entonces presidente de la Conferencia de Religiosos de Brasil (CRB); y Andrés Azcárate, de mayo de 1960 a agosto del 1963, integrante de la abadía de San Benito de Buenos Aires. A los siete años, la CLAR comienza a hablar su propio lenguaje. En agosto de 1963 se inicia una nueva etapa con la elección del P. Manuel Edwards,¹⁰³ religioso de los Sagrados Corazones, de nacionalidad chilena, como presidente. Ejerce este cargo durante 10 años (1963-1973). Manifiesta, no olvidar fácilmente esta última asamblea de 1963, pues “en ella fui elegido presidente de la CLAR,

¹⁰¹ P. Mateo Perdía CP, presidente de la CLAR (1979-1985), “memoria de los XXV años de la CLAR”, *Revista CLAR*, año XXII, n.º 4-5: 8 (Bogotá: CLAR, abril /mayo 1984). Archivo CONFER Lima.

¹⁰² Los inicios de la CLAR fueron muy modestos, se comenzó con una secretaria la Hna. Adela Ramírez OP, una máquina de escribir y una pequeña oficina en la sede de la Conferencia de Religiosos de Colombia.

¹⁰³ P. Manuel Edwards SS CC, no se ha logrado encontrar mayores datos sobre su biografía. En un encuentro que tuvo con jóvenes jesuitas en México, éstos le preguntaron sobre su experiencia al asumir el cargo de provincial de su orden en Chile a los 34 años y el cargo de presidente de la CLAR siendo tan joven. He intentado recabar alguna información sobre un personaje que hizo un trabajo pionero en bien de la vida religiosa del continente Latinoamericano, por su excelente capacidad de gestión y organización, así como por las excelentes relaciones que supo construir con distintos organismos. El P. Cecilio de Lora, religioso marianista, (1919-2021) amigo personal, nos compartió la siguiente referencia: “Manuel Edwards fue religioso de los Sagrados Corazones, fue elegido superior provincial en Chile. Más tarde fue elegido presidente de la CLAR, en la que realizó un excelente trabajo. Posteriormente, no recuerdo la fecha, se enamoró de la Hna. María Rosa Castro, religiosa vicentina, que trabajaba en Perú, donde ocupó cargos en la directiva de la vida religiosa de aquel país. Y con las debidas licencias, contrajeron matrimonio. Estuvieron viviendo en Bogotá, en Lima y finalmente en Santiago de Chile. Allí colaboraron activamente en la vida parroquial. María Rosa obtuvo trabajo en una editorial española como correctora de estilo. Tuvieron estrechez económica hasta que fueron los dos a vivir en una residencia geriátrica en el mismo Santiago. Allí, pasado el tiempo, Manuel tuvo un coma largo y profundo, que obligó a María Rosa a volver con su familia a España”.

cargo de seria responsabilidad, que me ha dado, sin embargo, oportunidades muy interesantes como es la de poder asistir a las congregaciones generales del Concilio”.¹⁰⁴ Abierto a las corrientes renovadoras de la Iglesia, se rodea de personas con talento con quienes emprende un plan de trabajo en equipo, dando un fuerte impulso al Secretariado. En 1966, en la Asamblea General de México es elegido secretario general el P. Luis Patiño OFM, quien permanece en este cargo durante 12 años (1966-1979). Edwards y Patiño son los personajes claves que le dan a la CLAR la consistencia y el dinamismo que se ha sostenido por largos años.

La Primera Asamblea General se realizó en Lima en 1960. Tanto allí como en las dos reuniones siguientes de la Junta Directiva,¹⁰⁵ se centró el esfuerzo en establecer la propia organización y el modo de relación con la Santa Sede y con el CELAM. Uno de los aspectos a resolver fue la elección de la sede del Secretariado Permanente. La Sagrada Congregación nombró sucesivamente para este fin a Río de Janeiro (1960), Lima (1961) y finalmente Bogotá (1962). Después de consultar por dos ocasiones a las conferencias de religiosos, en ambas oportunidades las preferencias estaban claras: que la sede sea en Lima. El P. Mateo Perdía, expresa que algunas conferencias tenían sus reservas respecto a Bogotá, temiendo que la incipiente CLAR se convierta en un departamento o en un subsecretariado del CELAM.¹⁰⁶ Otros se oponían para evitar acumular muchos organismos en esa ciudad, pues ya era la sede del CELAM, sin embargo, por esa misma razón fue elegida, al considerar que facilitaba las relaciones con el CELAM y contaba con un importante centro de estadística e información.¹⁰⁷

La nueva Sede del Secretariado de la CLAR fue plasmada literariamente en una fotografía en 1963. La realiza el flamante presidente P. Manuel Edwards, quien describe de la siguiente manera: En una de las arterias de mayor circulación de Bogotá, en la carrera 13 N° 40-82, está la casa del siglo XIX, propiedad de las hermanas de San Juan Evangelista y cedida a la Conferencia de Superiores Mayores de Colombia. La casita está pintada de blanco como queriendo disimular sus años. Se defiende como puede de los edificios grandiosos, de 12 y 14 pisos, casas de oficinas y apartamentos que amenazan

¹⁰⁴ Manuel Edwards, “Intervención del presidente”, *Boletín CLAR*, año III, n.º 1: 1 (Bogotá: CLAR, 1 de enero de 1965).

¹⁰⁵ La primera asamblea se realizó en Bogotá en 1961 y la segunda en Buenos Aires en 1962.

¹⁰⁶ P. Mateo Perdía CP, presidente de la CLAR (1979-1985), “memoria de los XXV años...”, 9.

¹⁰⁷ Ana Quiñones, *Del “estado de perfección” a “seguir a Jesús con el pueblo pobre”, el comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina, 1954-1976*, Tesis de Licenciatura en Teología, Universidad Católica de Argentina, 1999, 16.
https://www.academia.edu/5882038/Del_estado_de_perfeccion_a_seguir_a_Jesus_con_el_pueblo_pobre

con ahogarla entres sus torres de hierro y cemento, pero ella resiste porque tiene historia, tiene alma. Abrió sus puertas y es increíble lo que ha cabido dentro: La Conferencia de Superiores Mayores con su sala de juntas, su Secretaría, su salón de máquinas, sus despachos individuales y discretos; el Centro Vocacional, con su salón de exposición, y su despacho para el director; un corredor sirve de sala de revistas, a la entrada dos oficinas son ocupadas por SERVITUR la oficina de viajes recomendada a los religiosos de Colombia. La señora que cuida la casa es como la mujer fuerte del Evangelio, la casa amanece limpia todas las mañanas; y en horas fijas, que se esperan con agrado, se recibe en todas las oficinas la visita amable de doña Margarita con su bandeja de café colombiano o marrón, pero caliente y sabroso con sus cristales de azúcar.¹⁰⁸

En este período de gran riqueza de entramados y nacimiento de organizaciones eclesiales, la Hna. María del Rosario, RJM, presidenta de la naciente Unión Internacional de Superiores Generales (UISG), el 17 de marzo de 1966 escribe al P. Manuel Edwards, SS CC por ser presidente de la Junta Directiva de la CLAR, y a la Madre Virginia Emmert, RSJ, vicepresidenta, a quien se dirige “por ser el único miembro femenino en dicha organización”, para comunicarles de la existencia de la UISG, erigida el 8 de diciembre de 1965 por la Sagrada Congregación de Religiosos.¹⁰⁹ También, se destacan las reuniones interamericanas de religiosos, conformadas por la Conferencia de Religiosas USA (LCWR), la Conferencia de Religiosos USA (CMSM), La conferencia de religiosos del Canadá (CRC) y la CLAR.¹¹⁰ Cabe mencionar que en el año de 1994, el cargo de presidenta de la CLAR, es presidido por primera vez por una religiosa. (Ver anexo 3).

En esta investigación se ha podido observar que existieron dos grandes contingentes en la modernización de la vida religiosa latinoamericana. El primero estuvo fuertemente dinamizado desde las bases de las comunidades religiosas, y el segundo que le dio articulación, sentido de cuerpo y dinamización en el ámbito ideológico fue la CLAR.

7.1 Origen de la CER

¹⁰⁸ CLAR, *Primer Boletín CLAR*, año 1, n.º1: 1 (Bogotá: CLAR, enero de 1963). Archivo de la CLAR, Bogotá.

¹⁰⁹ Carta publicada en *Revista CLAR*, año IV, n.º3: 17 (Bogotá: CLAR, marzo y abril de 1966)

¹¹⁰ CLAR, *Nuevas perspectivas de la Vida Religiosa en América*, (Bogotá: CLAR, 1975) texto de 170 páginas.

Pío XII perseguía la movilización y modernización de todas las fuerzas eclesiales. En el caso de los religiosos esta cruzada había comenzado con el Congreso Internacional de los Estados de Perfección convocado en Roma en 1950. El 25 de noviembre de 1954 fue aprobada la *Federación de Superiores Mayores de los Estados de Perfección en el Ecuador*, por la Sagrada Congregación para los Religiosos desde Roma. El 15 de abril de 1955 los superiores provinciales de los institutos religiosos se reúnen en el Seminario Mayor San José de Quito y se organizan con su primer presidente el P. Pablo Muñoz Vega SJ, provincial de los jesuitas.¹¹¹ En julio de 1958, con el cambio de estatutos se aprueba el cambio de nominación a Conferencia Ecuatoriana de Religiosos (CER) y se incrementa en la junta directiva dos cargos para incluir a las mujeres religiosas, uno como vicepresidenta y otro como secretaria adjunta. En 1987, de octubre a diciembre la presidencia de la CER es asumida, como encargada, por la Hna. Clemencia de la Torre, religiosa de la Providencia. Desde 1990 hasta el 2000, la presidencia de la CER ha estado presidida por religiosas mujeres. (Ver anexo 2).

Como se puede apreciar, desde finales de la década del 1950 la Iglesia estaba reorganizada a nivel nacional y por primera vez a nivel latinoamericano, para poder transformarse en una de las protagonistas de los períodos posteriores.

Cabe resaltar que las instituciones mencionadas han desempeñado un papel preponderante en la renovación y modernización de la Iglesia y en la vida religiosa latinoamericana, particularmente en sus primeros años de funcionamiento, destacándose el trabajo pionero de la Conferencia de Religiosos del Brasil (CRB) en el compromiso social, en la reflexión teológica y en la organización de las comunidades eclesiales de base, que llevó adelante y enriqueció la vida religiosa latinoamericana a través de la CLAR. La vitalidad de la CRB fue una realidad indiscutida en los años sesenta y setenta, quizá era una de las razones por las que se planteaba a la ciudad de Río de Janeiro para sede del secretariado permanente de la CLAR.

La visión de este camino recorrido también nos ha planteado nuevas inquietudes e interrogantes, al abrirnos a la posibilidad de averiguar ¿Cuál fue la población de vida religiosa que existía en Riobamba, Ecuador y en América Latina? ¿Cuáles eran sus niveles de formación? ¿Sus lugares de procedencia? Inquietudes que procuraremos abordar en el siguiente acápite.

¹¹¹ *Boletín CER*, n. °84: 12 (Quito: CER, julio-diciembre del 2003), ISSN n.°1390-0501.

8. Una aproximación estadística

Una de las necesidades sentidas al abordar el tema de las mujeres de vida religiosa inserta, es conocer cuál era la población que componía este tejido social de religiosas en la segunda mitad del siglo XX. ¿A qué congregaciones pertenecían? ¿Cuáles eran los lugares de procedencia? ¿Dónde estaban ubicadas? y ¿Hacia dónde y con quiénes se desplazaba su acción pastoral? Para dar respuesta a estos interrogantes nos hemos basado en algunos informes estadísticos para este período de estudio, particularmente centrados en la investigación que realiza la CLAR a finales de la década del sesenta, y en las estadísticas que publica el Anuario Pontificio de la Sagrada Congregación de Religiosos de Roma, los mismos que son replicados en las publicaciones de la CLAR.

Conscientes de la urgencia de conocer la realidad de la vida religiosa en el continente latinoamericano, la junta directiva de la CLAR celebrada en San Salvador en 1964, bajo el liderazgo del P. Manuel Edwards, se planteó realizar un estudio estadístico a fin de conocer objetivamente cuál era la población a la que debían acompañar y animar. El P. Daniel Baldor SJ, secretario ejecutivo, narra lo siguiente sobre esta reunión:

Frente a frente en las cabeceras de las mesas se sentaba el presidente, sonriente, efectivo y conciso, y el P. Checa, cordial e insistente, cuando del bien de la CLAR se trata, las tres religiosas hablaban poco y muy bien; en un extremo el P. Busnardo dejaba caer esta frase lapidaria: ‘Estadísticas y ayuda material, si se logra estas dos cosas, sería el mejor aporte que podemos dar como CLAR’.¹¹²

Una de las conclusiones de esta reunión fue delegar al secretariado el trabajo sobre el estudio estadístico, “la secretaria conseguirá los datos que le permitan obtener una visión completa de la presencia y labor de los religiosos en América Latina, para ello organizará un archivo propio y buscará los datos estadísticos pidiendo a las Conferencias nacionales se los envíen”.¹¹³ Se aclara que no se pretende acumular datos inútiles, ni suplantar las estadísticas de cada conferencia nacional, ya que es una necesidad de la CLAR no trabajar a ciegas, por lo que este trabajo ha de hacerse por técnicos, cuya realización tiene sus costos en tiempo y en dinero.

¹¹² *Boletín CLAR* 2 (3): 2 (Bogotá: CLAR, 1 de mayo de 1964)

¹¹³ *Ibíd.*

Así, se emprendió un trabajo sistemático en búsqueda de conseguir una visión objetiva y consolidada con un mapeo estadístico y geográfico de los religiosos y religiosas del continente. Para llevar adelante este estudio acudieron a los técnicos de la Federación Internacional de los Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas (FERES),¹¹⁴ proyecto que no fue aprobado para su subvención económica por ADVENIAT.¹¹⁵ Por lo que se tramitó el estudio con el Servicio de Información Documentación Estadística y Asesoría Técnica (SIDEAT), organismo especializado del CELAM, el director de este organismo era el P. Cecilio de Lora SM, (1929 – 2021), “quien trabajó con entusiasmo, ayudado por un excelente equipo por más de dos años, y continuó dirigiendo el estudio, aun cuando dejó la dirección de SIDEAT, para asumir la secretaría del Departamento de Educación del mismo CELAM”.¹¹⁶ Así mismo, se solicitó a todas las conferencias que nombren un responsable nacional del estudio. Este proyecto contemplaba la posibilidad de crear en cada país un centro permanente de estadística al servicio de las conferencias de religiosos y religiosas.¹¹⁷

En el Ecuador integraban la junta directiva de la CER en el período de 1967 a 1971 junto con el P. Humberto Solís SDB, como presidente y el P. Enrique Almeida OP, secretario general, responsable de coordinar la estadística completa de los religiosos y religiosas del país y su labor apostólica.¹¹⁸ Para muchos este resultado fue visto como un aporte simplemente cuantitativo, con muchos vacíos, debido a la no participación de agentes religiosos en las diferentes encuestas. Sin embargo, se abrigaba la esperanza de

¹¹⁴ La FERES tuvo su sede principal en Bruselas y agrupó a varias instituciones católicas alrededor del mundo, relacionadas con la investigación religiosa. En América Latina constituyó centros y grupos de investigación en varios países como el Centro de Investigaciones Sociales y Religiosas en Argentina (CISOR), el Departamento de Estadística de la Conferencia dos Religiosos do Brasil (CRB) y el Centro de Investigaciones Sociales de Colombia (CIS). Cfr: Juan Óscar Pérez Salazar, “Aggiornamento de la Iglesia católica y modernidad religiosa en América Latina, a través de los estudios socio religiosos de la Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas (FERES), 1959 - 1968”, Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Sociología, Universidad de Antioquia Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Sociología, Medellín 2017. https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/8246/1/PerezJuan_2017_AggiornamentoIglesiaCatolica.pdf

¹¹⁵ ADVENIAT, es una organización de ayuda de los católicos en Alemania al servicio de las personas en América Latina y el Caribe, su nombre proviene del latín *adveniat regnum tuum*, “Que venga tu Reino”. *Boletín CLAR* 1 (6): 9 (Bogotá: CLAR, 1 de noviembre de 1963).

¹¹⁶ CLAR, *Estudio sociográfico de los religiosos y las religiosas en América Latina*, Colección Perspectivas 2: 7 (Bogotá: CLAR, 1971). Archivo particular religiosas calasancias, Bogotá.

¹¹⁷ *Boletín CLAR* 7 (1): 8 (Bogotá: CLAR, enero 1969). Archivo de la CLAR inventario 2385.

¹¹⁸ *Boletín CLAR* 6 (3): 6 (Bogotá: CLAR, marzo 1968). Archivo de la CLAR inventario 5156. Así se publica en la sección de noticias de la CLAR: “Nos complace registrar el nombramiento del P. Enrique Almeida, OP., presidente de la Asociación Ecuatoriana de Filosofía y redactor de Noticias Católicas del diario “EL Comercio”, como secretario ejecutivo la CER.

establecer una aproximación adecuada a los problemas en que se debatían los religiosos en América Latina.

El primer suplemento del boletín de la CLAR, publicado en marzo de 1964,¹¹⁹ inicia visibilizando la numerosa población de religiosas de todos los hábitos a nivel global, las mismas que se aproximan al millón, de las cuales unas 60.000 son contemplativas (monasterios de clausura). En este panorama geográfico mundial, las presencias se distribuyen de la siguiente manera: el 61 % de las religiosas vive en Europa, 21 % en América del Norte, 10 % en América Latina, 4 % en Asia, 2 % en África y el 2 % en Oceanía.

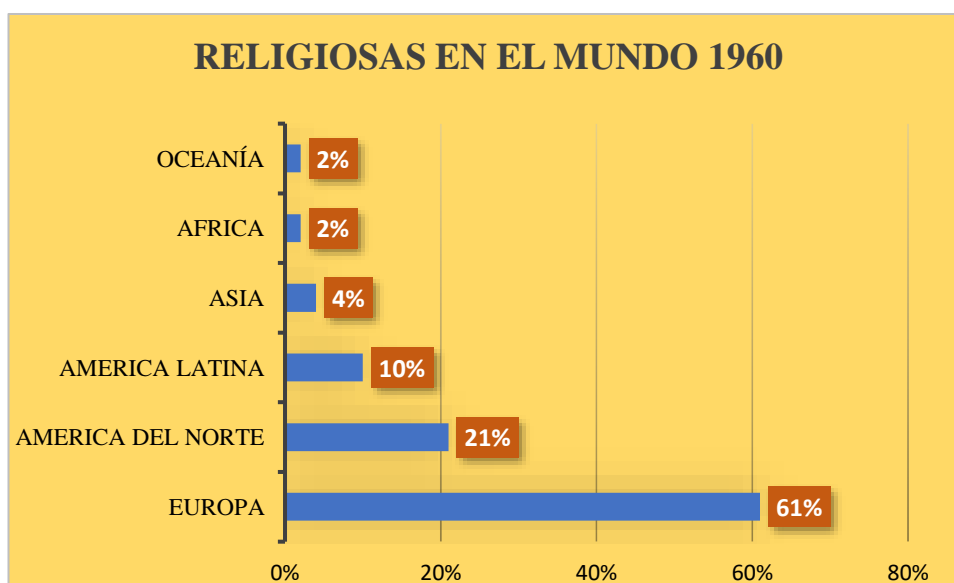


Figura 1. Diagrama de Barras, estadísticas de las religiosas en el mundo

Fuente: Primer suplemento Boletín CLAR, Bogotá, marzo, 1964

Elaboración propia

Estos datos muestran que el 82 % del colectivo de mujeres de vida religiosa, se encuentra ubicada en los países del “primer mundo”. Los países que cuentan con la población más numerosa de estas religiosas son: Estados Unidos con 154.000 religiosas e Italia con 152.000, dos países que poseen por sí solos la tercera parte del efectivo mundial. Un tercio de esta población de vida religiosa 301.197, pertenece a institutos de origen francés, de ellas 123.736 religiosas viven en Francia; 28.966 en países de misiones y 148.495 en otros países. Las 10.000 comunidades religiosas asentadas en Francia representan sensiblemente a 550 institutos.¹²⁰ Podemos ver que el rostro mayoritario de la

¹¹⁹ El Suplemento inicia con el título: “El tema del mes, tres juicios sobre un mismo libro”, se explica que, en esta sección, en papel a color, la CLAR inicia la publicación de artículos y comentarios sobre temas de actualidad para las Conferencias de Religiosos y Religiosas de América Latina. Ver: *Suplemento al Boletín CLAR* (Bogotá: CLAR, marzo 1964), 1.

¹²⁰ *Suplemento al Boletín CLAR* (Bogotá: CLAR, marzo de 1964), 2.

vida religiosa es de raigambre del primer mundo, que se encuentra desplegada particularmente en áreas de servicios de educación, salud y asistencia social.

Finalmente, en 1971 se concreta la publicación del *Estudio sociográfico de los religiosos y religiosas en América Latina*,¹²¹ un ambicioso proyecto que dio visibilidad a los religiosos de América Latina, anunciando que, para finales de la década del 1960, el número de religiosos y religiosas en el continente Latinoamericano era de 170.000, de los cuales: 130.187 son religiosas (77 %) y 39.813 religiosos (33 %). En Ecuador, el universo de religiosos era de 5.709 integrantes, divididos en: 4.145 (73 %) religiosas y 1.564 (27 %) religiosos.¹²²

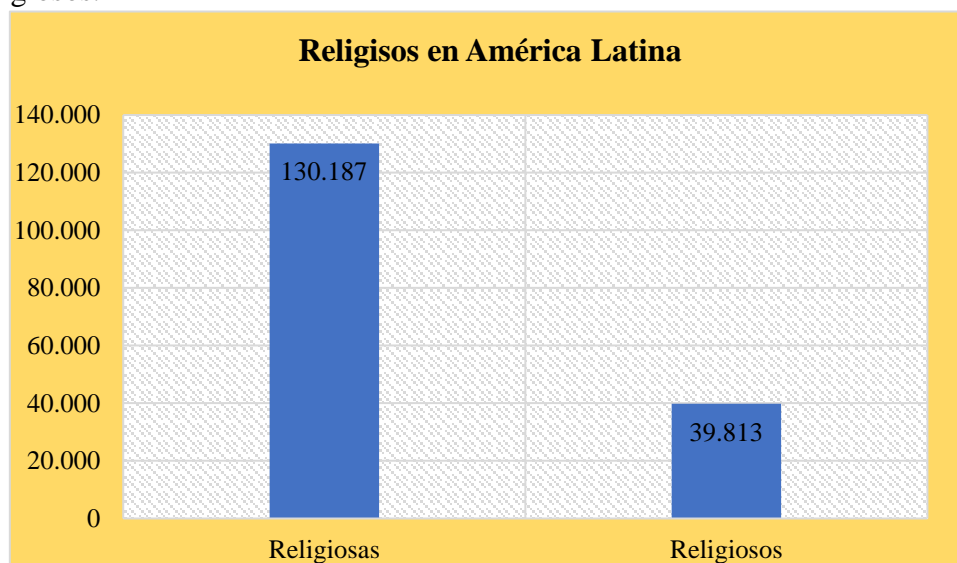


Figura 2. Diagrama en barras. Estudio sociográfico de los religiosos y las religiosas en América Latina. Fuente: CLAR, *Estudio sociográfico de los religiosos y las religiosas en América Latina*. Colección Perspectivas, N° 2, Bogotá, CLAR, 1971.

Elaboración propia

Podemos observar que la población mayoritaria de vida religiosa en América Latina es femenina, llegando al 77 %, frente al 33 % de los religiosos varones.

Según diversas investigaciones se evidencia que durante la primera mitad del siglo XX se dio una verdadera revolución demográfica en la sociedad latinoamericana. Al concluir el siglo XIX la población latinoamericana superaba los 60 millones, en 1950 esta ascendía a 172 millones.¹²³ En Ecuador en 1950 existía un total de 3'202.757 habitantes, distribuidos en 50,2% de población femenina y el 49,8 % masculina.¹²⁴ Con respecto a la

¹²¹ CLAR, *Estudio sociográfico de los religiosos y las religiosas en América Latina*, Colección Perspectivas 2 (Bogotá: CLAR, 1971). Archivo particular religiosas calasancias, Bogotá.

¹²² *Ibíd.*, 27.

¹²³ Carlos Pérez Méndez, "Monografía histórica: Pontificia Comisión Para América Latina CAL, 50 años 1958-2008", 20 de enero del 2018, <https://www.americalatina.va/Libro/50-añosCAL>.

¹²⁴ CONAMU, *Mujeres y hombres del Ecuador en cifras II* (Quito: CONAMU / INEC y UNIFEM, 2005), 8.

vida religiosa en Latinoamérica, la historiadora uruguaya Ana María Bidegain, expresa que en 1912 eran 14.000 religiosas, mientras que, en 1950 pasaron a ser 69.073. El clero regular (es decir sacerdotes religiosos) era una población de 13.282 y el clero secular (sacerdotes diocesanos) abarcaba a 14.270 miembros. La presencia de religiosas siguió en aumento hasta los años cincuenta debido a una demanda por servicios sociales de los estados.¹²⁵ En el Ecuador en 1950 existían 25 congregaciones masculinas con 1.182 religiosos, de éstos el 44,45 % eran extranjeros; 64 congregaciones femeninas de vida activa, con 3.654 consagradas, de éstas el 23,31 % eran extranjeras.¹²⁶ En una visión comparativa con la población global de Latinoamérica se ve que hay una religiosa por cada 2.100 habitantes, mientras que en Ecuador hay la relación de una religiosa por cada 1.400 habitantes. Estos datos hacen difícil disociar la pastoral de América Latina de la presencia de las religiosas.

Paralelamente, durante este período de 1962 a 1970, en el Ministerio de Gobierno del Ecuador se registra oficialmente el ingreso de dieciocho congregaciones religiosas, de las cuales catorce son instituciones femeninas y cuatro masculinas.¹²⁷

Ángel Martínez Cuesta, escribe que, en la segunda mitad del siglo XIX a pesar de las frecuentes persecuciones, la vida religiosa femenina se propagó con la aparición de varias congregaciones autóctonas y con la llegada de otras procedentes de Europa. En el siglo XX el número de religiosas creció aceleradamente, llegando a superar por primera vez al de los religiosos, y a la vez que sus actividades experimentaron una gran diversificación. En 1988 trabajaban en Iberoamérica 125.895 religiosas.¹²⁸

¹²⁵ Ana María Bidegain, “Una historia silenciada, no reconocida...”, 45.

¹²⁶ Informe de la CER realizado para el departamento de religiosos del CELAM, 6 de marzo de 1978. Archivo de la CER, Quito.

¹²⁷ Datos proporcionados desde el Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, 02 de mayo de 2016. Los nombres de las Congregaciones femeninas son: 1) Corporación de Religiosas Hijas de los Sagrados Corazones de Jesús y María (17-09-1963); 2) Religiosas de la Asunción (13-08-1964); 3) Dominicanas de la Enseñanza (03-03-1965); 4) Hijas del Corazón de María (03-10-1965); 5) Dominicanas de la Presentación (19-17-1966); 6) Instituto de Misioneras Dominicanas (6-04-1966); 7) Hospitalarias del Sagrado Corazón (02-08-1967); 8) Misioneras de María Corredentora (12-12-1968); 9) Misioneras Combonianas (3-06-1968); 10) Congregación Diocesana de Misioneras Sociales de la Iglesia en la ciudad de Loja (06-06-1968); 11) Religiosas de san Francisco de Sales- Salesias (27-03-1969); 12) Esclavas del Sagrado Corazón (20-05-1969); 13) Comunidad de Carmelitas Descalzas (02-07-1969); 14) Misioneras de Santa Teresita del Niño Jesús (08-07-1970). Congregaciones Masculinas: 1) Congregación de Padres Josefinos de Murialdo (09-05-1962); 2) Clérigos Regulares de la Madre de Dios de las Escuelas Pías-Escolapios (09 de mayo de 1966); 3) Orden Hospitalaria San Juan de Dios (24-04-1967); 4) Agrupación Marista Ecuatoriana (21-05-1968).

¹²⁸ Ángel Martínez Cuesta ORA, “Las monjas en la América Colonial”, en *Thesaurus* Tomo L n.º 1, 2 y 3 (1995): 575, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes.
<https://www.yumpu.com/es/document/view/14150092/las-monjas-en-la-america-colonial-1530-1824-centro-virtual->

Para entender mejor este crecimiento, retomamos la lectura que realiza Enrique Dussel sobre la Iglesia Latinoamericana en las décadas de 1930 a 1960. Sostiene que al emprender una modernización del aparato eclesial desde un modelo de nueva cristiandad, con una renovación intelectual, y la activa participación laical que se asume como política eclesial, ésta crece en militantes desde los movimientos de Acción Católica.¹²⁹ Así, para la realidad mexicana, se presenta a la primera mitad del siglo XX, como un período de mayor esplendor para las fundaciones nacionales de congregaciones religiosas femeninas, en particular las décadas de 1940 a 1950 en las que se evidenció un crecimiento muy importante. Es probable que se trate de una consecuencia del movimiento de reconstrucción interna en la Iglesia Católica, tras los efectos del conflicto cristero (1926-1929) y de laicidad en el país, que viene de las Leyes de Reforma en el siglo XIX, que limitan los espacios y presencia de la Iglesia. Tras el conflicto, las religiosas y laicos jugaron un papel muy importante en la reconstrucción interna, ante la imposibilidad de la jerarquía eclesiástica de tener mayor presencia pública. María Eugenia Patiño, sostiene que de esta época proceden varias de las fundaciones de congregaciones religiosas femeninas cuyo origen se ubica en Jalisco y Guanajuato, cuna del conflicto armado.¹³⁰

Siguiendo los resultados del estudio estadístico, la nacionalidad de las religiosas extranjeras presentes en los países de América Latina arroja los siguientes datos. Existen: 9.031 religiosas, de las siguientes procedencias: España: 2.958, Canadá: 1.587, Italia: 1339, Holanda: 1.115, Estados Unidos: 823, Alemania: 618, Francia: 226, Bélgica: 57 y Otros: 308.

¹²⁹ Se impulsó la organización de estudiantes católicos con la realización del I Congreso Iberoamericano de Estudiantes católicos en 1933 en Roma; el II Congreso en 1939 en Lima; el III Congreso en Bogotá en 1944. Así mismo, se fundaron las distintas Universidades católicas a lo largo del continente: Xaveriana de Bogotá (1937), Católica de Lima (1942), Católica de Quito (1946), Rio de Janeiro y Sao Paulo (1947). La I Asamblea Iberoamericana de universidades católicas se realizó en Lima en 1944. De igual manera, las grandes revistas filosóficas y teológicas proliferaron, fecundando una renovación intelectual de las nuevas generaciones. Enrique Dussel, *Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la Iglesia en América Latina*, Colección Iglesia Nueva 76 (Bogotá: Indo-American Press Service, 1986), 14.

¹³⁰ María Eugenia Patiño López, “Panorama de la Vida Consagrada en México: apuntes sobre su configuración contemporánea”, *Religiosas en América Latina: Memorias y contextos*, Ana Lordes Suárez, Brenda Carranza, Mariana Facciola y Lorena Fernández Fastuca (editoras), lecturas sociales n.º 1, (Buenos Aires: Series monográficas del IICS / UCA / CONICET, 2020), 167.
<https://wadmin.uca.edu.ar/public/ckeditor/Facultad%20de%20Ciencias%20Sociales/PDF/investigacion/lecturas-sociales/Lecturas-Sociales-Vol-0001.pdf>

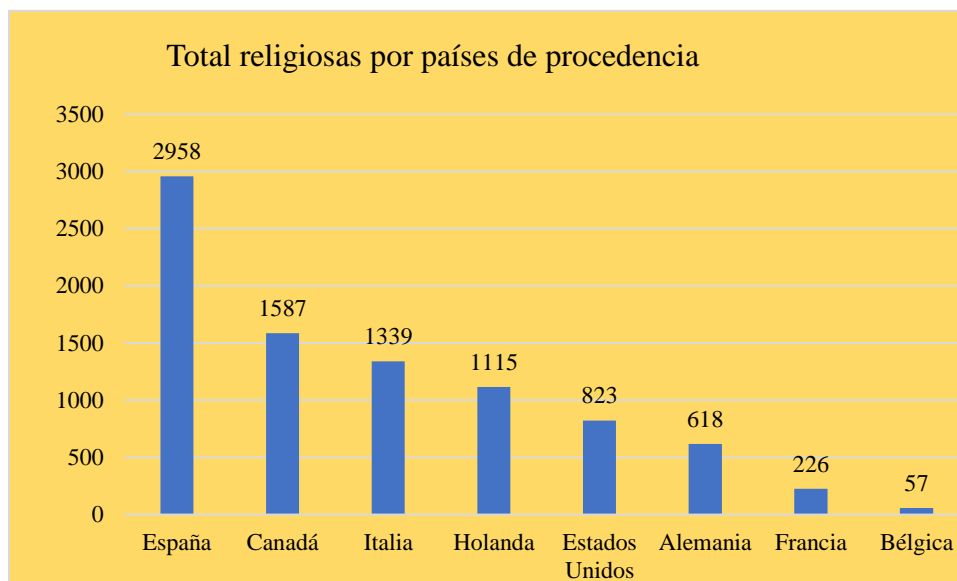


Figura 3. Diagrama en barras. Nacionalidades de religiosas extranjeras presentes en los países de América Latina.

Fuente: Estudio sociográfico de los religiosos y religiosas en América Latina., CLAR, Bogotá., 1971.

Elaboración propia

Así vemos que los países que más misioneras religiosas ha enviado a América Latina son: España, Canadá, Italia y Holanda. De España por la afinidad histórica y del idioma se entiende la población numerosa. Llama la atención la población numerosa de Canadá, así como Italia, Holanda y Estados Unidos.

Los países con mayor número de religiosas nacionales son: Brasil: 17.892, Colombia: 15.899, México: 9.943, Argentina: 5.682, Chile: 3.500, Ecuador: 3.278, Venezuela: 1.486, Perú: 1.319, Costa Rica: 798. El informe expresa que la mejor situación de vocaciones religiosas se encuentra en México, y las situaciones menos favorables de religiosos nacionales dentro del panorama total de América Latina, corresponden a los países centroamericanos y del área del Caribe, así como Uruguay.

En relación con la ubicación geográfica tenemos los siguientes resultados: clase urbana alta 4,65 % de religiosas y 5,98 % de religiosos; clase urbana media 60 % religiosas y 46,03 % de religiosos; zonas de suburbios 13,18 % religiosas y 20,41 % de religiosos; zonas rurales 16,95 % religiosas y 20,41 % de religiosos; y zonas indígenas 4,33 % de religiosas y 7,90 % de religiosos. Este mapeo geográfico nos permite ver que una gran mayoría de la vida religiosa está ubicada en medio de la población de clase media y alta, con una tendencia minoritaria hacia las zonas rurales e indígenas.

En el informe sobre Tendencias y Constantes de la Vida Religiosa en América Latina, en camino a la III Asamblea Eclesial del CELAM, se manifiesta: “Hay una renovada preocupación por atender a los pobres y necesitados, por ir a vivir entre ellos y

evangelizar a todos desde su pobreza, a partir de la Palabra de Dios".¹³¹ Se buscan nuevas formas de vida y actividad que marquen un mayor compromiso con la justicia y nuevos modos de promoverla. Para subsanar una mala distribución de los Religiosos, que a menudo se encuentran concentrados en áreas donde viven los más privilegiados, se detecta un desplazamiento de los Religiosos hacia nuevos espacios geográficos y sociales más pobres, como son los barrios y suburbios, las pequeñas poblaciones del interior más abandonadas, el campesinado y las comunidades indígenas más marginadas.¹³²

En esta dinámica poblacional se refleja que entre 1965 y 1968 profesaron en la vida religiosa masculina 4.331 varones, abandonaron la vida religiosa 3.196 miembros y fallecieron 823 religiosos. En relación con la vida religiosa femenina profesaron 12.906 mujeres, abandonaron la vida religiosa 4.268 profesas. El número de fallecidas es de 2.245 religiosas. Los que abandonan la vida religiosa masculina son números casi idénticos entre los religiosos de votos perpetuos (1.513) y los de votos temporales (1.683); por el contrario, en la vida religiosa femenina el número de las que abandonaron con votos temporales (2.804) es el doble de las que lo hicieron con votos perpetuos (1.464).¹³³

Para la realidad del Ecuador, no se ha encontrado la síntesis del aporte a estas estadísticas. Sin embargo, existe el informe para el Departamento de Religiosos del CELAM, elaborado en marzo de 1978, en el que se expone que en el Ecuador existen 71 congregaciones religiosas de vida activa con 3.654 consagradas, de las cuales el 23,31% son extranjeras, y 7 congregaciones de vida contemplativa con 22 monasterios. Las religiosas, sobre todo de comunidades antiguas, en los últimos años han tenido fuertes descensos. De ellas salieron 340 religiosas hasta octubre de 1977.¹³⁴

Los datos estadísticos revelan que el 75 % de las religiosas son nativas de América Latina, frente a un 25 % que proceden de otras regiones. De 503 instituciones religiosas femeninas presentes en América Latina, la mayoría de ellas tienen su sede de la curia generalicia fuera del continente, con un 73 % fuera de Latinoamérica y un 27 % que se ubican en el continente. Hay diferencia con la población de la vida religiosa masculina que el 92 % tiene su casa generalicia fuera de Latinoamérica.¹³⁵

¹³¹ *Boletín CLAR* 16 (9 y 10): 2 (Bogotá: CLAR, septiembre-octubre de 1978). Archivos de la CLAR, Bogotá, inventario 5132.

¹³² *Ibíd.*, 3.

¹³³ CLAR, *Estudio sociográfico de los religiosos y las religiosas en América Latina*, Colección Perspectivas 2 (Bogotá: CLAR, 1971), 80. Archivo particular religiosas calasancias, Bogotá.

¹³⁴ Informe para el departamento de religiosos del CELAM, Quito, 6 de marzo de 1978, 5. Archivo de la CER, Quito.

¹³⁵ CLAR, *La Religiosa hoy, en América Latina*, colección CLAR, n.º13 (Bogotá: Indo American Press Service /Talleres Ediciones Paulinas, 1972), 19 - 21.

Para la realidad del Ecuador, el 6 de mayo de 1978, en el informe del P. Carlos Valverde, SDB, como presidente de la Conferencia Ecuatoriana de Religiosos (CER), expresa que a los pocos días de haber asumido esta responsabilidad tuvo que viajar a Europa dejando la misma, en manos de la Rvda. madre Clemencia Vela, provincial de la congregación de los Sagrados Corazones, “al regresar mi preocupación ha sido reunir a la Asamblea para dialogar, conocernos y animarnos mutuamente en el proceso de renovación y encarnación que han emprendido todos nuestros institutos religiosos”, para un mejor conocimiento de quiénes y cuántos son, manifiesta: “entregamos unos datos estadísticos muy significativos que servirán de pauta a nuestra reflexión”. Se presentan 28 congregaciones religiosas masculinas, 63 congregaciones religiosas femeninas y 22 monasterios femeninos pertenecientes a 7 órdenes. Así como 941 religiosos nacionales y 228 extranjeros; igualmente el número de religiosas 3.743, de las cuales 2.999 son nacionales y 744 extranjeras.¹³⁶

Al realizar una mirada local a la diócesis de Riobamba con la presencia de religiosas y religiosos que forman parte de su tejido de agentes de pastoral, se encuentra un fluido campo de referencias en los distintos informes y actas a religiosas que forman parte de comisiones y trabajos pastorales. Un informe de su población global elaborado por la CER regional de Riobamba con fecha 17 de abril de 1984, expresa que en Riobamba existen 247 religiosos y religiosas, distribuidos de la siguiente manera: Pastoral educativa 124 religiosos y religiosas, correspondiente al 50,20 %; pastoral directa 54 religiosos y religiosas, correspondiente al 21,86 %; vida contemplativa 30 religiosas, correspondiente al 12,14 %; pastoral parroquial 17 religiosos y religiosas, correspondiente al 6,88 %; pastoral de enfermos 4 religiosas, correspondiente al 1,61 %. Abarcando así, total de religiosas 201, que corresponde al 81,38 %; religiosos no sacerdotes 24, corresponde al 9,72 %; religiosos sacerdotes 22, correspondiente al 8,90 %, y 41 novicios y postulantes que concierne al 16,60 %.¹³⁷

¹³⁶ “Algunas estadísticas de la CER 1978”, informe presentado por el presidente de la CER a la Asamblea General. Archivo de la CER, Quito.

¹³⁷ Informe de la CER regional de Riobamba del 17 de abril de 1984, folio de 2 hojas que reposa en el Archivo de la Diócesis de Riobamba. En este documento se refleja la lista de religiosos y religiosas que laboran en la provincia de Chimborazo y la comunidad a la que pertenecen, así tenemos: Franciscanas: 10 Religiosas en el Colegio Nuestra Señora de Fátima; Salesianas: 17 religiosas en el Colegio María Auxiliadora; Marianitas: 9 religiosas en el colegio Santa Mariana de Jesús; hermanas de la Caridad: 12 religiosas en el normal San Vicente de Paúl; Jesuitas: 7 religiosos en el colegio San Felipe Neri; Salesianos: 8 religiosos en el colegio Santo Tomás Apóstol; La Salle: 1 religioso en la escuela Juan Bautista de la Salle; Redentoristas: 4 religiosos en la parroquia San Alfonso; Franciscanos: 7 religiosos y 14 novicios en la parroquia San Antonio (Loma de Quito); Marianitas: 30 religiosas en la casa Madre; hermanas de la Providencia: 3 religiosas en la escuela la Providencia; hermanas de OSCUS: 5 religiosas; Marianitas: 6

Para finales de la década de 1990, los datos que registra la CER sobre la población de vida religiosa en las distintas provincias del país se presentan de la siguiente manera:

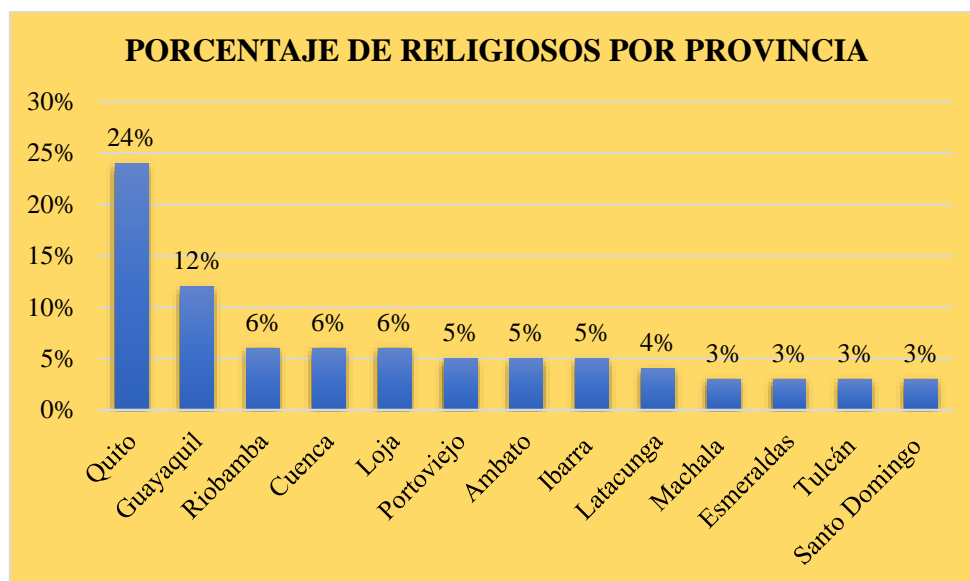


Diagrama de barras: Población de la vida religiosa en provincias de Ecuador, 1990. CER.
Fuente: Datos proporcionados por la secretaría de la CER en 2007
Elaboración propia

Quito abarca el 24 % de la población de religiosos, Guayaquil 12 %, Riobamba, Cuenca y Loja con el 6 %, demostrándose particularmente un descenso de presencia religiosa en la provincia de Chimborazo, donde algunas comunidades religiosas salieron

religiosas en el colegio Técnico Mercedes de Jesús Molina. Instituto secular voluntarias de Don Bosco: 4 mujeres seculares. Convento la Concepción: 17 monjas y 3 formadas. Convento el Carmen: 10 carmelitas descalzas; hermanas de la Caridad: 5 religiosas en la escuela Medalla Milagros de Guano; Marianitas: 6 religiosas en la escuela Santa Mariana de Jesús de Cajabamba; hermanas de la Caridad: 6 religiosas en el Hogar Manuel Galecio, Alausí y 4 religiosas en el Hospital Civil, Alausí. Religiosas Oblatas de San Francisco de Sales: 20 religiosas en el colegio San Francisco de Sales, Alausí; Salesianas: 7 religiosas en el colegio María Auxiliadora de Chunchi. Religiosos y religiosas que trabajan en distintos equipos pastorales de la diócesis 28 en total de los cuales 5 son varones y 23 son mujeres: P. Juan Pozo, salesiano en Pallatanga. P. Víctor Velasco, redentorista en Riobamba. P. Julio Gortaire, jesuita en Guamote. P. Aurelio Vera, jesuita en Guamote. Hno. Rafael Torcal, coadjutor jesuita en Guamote. Hnas. Annick Bach y Anita Barthelme religiosas de la Providencia en Columbe. Hna. Laura Melena e Inés Zambrano, lauritas, en Guamote. Hna. Yolanda Gómez y Hna Luz Mari, Lauritas en Cajabamba. Hna. Rosa Gallego, Laurita en Licto. Hna. Magdalena Vandentenee, Hnas de Foucould en Tixan y Alausí. Hnas. Sabina Balkelandt, Gilberta Godefroid y Odilia Meyrieux, Hnas de Foucould en La Inmaculada Riobamba. Hnas. Rosa Pereira, Ulvia Villalba y Hna. Rosa Jácome, Hnas. De la Caridad, casa de Santa Cruz. Hna. Angelina Bufi, casa de Santa Cruz. Hna. María José Abad, Instituto Secular, casa Episcopal. Hna. Nelly Arrobo, Hna. del Sagrado Corazón del P. Foucould, casa Episcopal. Hna. Ligia Valdivieso, dominica, Equipo Misionero. Hna. María Luisa Urquieta, misionera Cruzada de la Iglesia, Equipo Misionero. Hna. Ana Joel Castro, misionera Cruzada de la Iglesia, Equipo Misionero. Hna. Isabel Fonseca, laurita, Equipo Misionero y Hna. Janeth Auvray (no se sabe la familia religiosa) en Alausí.

hacia finales de la década de los ochenta y principios de los noventa. Existen varias razones para estos descensos como: la escasez de vocaciones, salidas o abandonos de los religiosos, y cambios en la política pastoral que se enrumbo en la Diócesis.

Existen otros datos como el nivel de formación de los religiosos y religiosas, la distribución por edades y las funciones que realizan a nivel de sus comunidades. Estos datos se visibilizarán en los capítulos posteriores, ya que son considerados como factores claves para posibilitar el surgimiento de la vida religiosa inserta.

Antes de continuar, es necesario realizar una breve mirada panorámica a la realidad eclesial representada en sus líderes, y las fricciones y luchas por el poder de interpretar la realidad, materializándose finalmente en posturas que asumieron como líderes de la Iglesia Católica en el Ecuador durante las décadas del sesenta y setenta. En la revista *Vistazo* de febrero de 1969, Hugo Mas publica el artículo: “Una Iglesia que se despierta”, allí narra las confesiones que brotan a viva voz de un grupo de sacerdotes que “anhelan que la Iglesia sea como Cristo la formó”. El moderador de la reunión es el P. Rafael Espín, ellos manifiestan: “Queremos obispos menos ocupados en la mera administración económica y jurídica. Un obispo solitario, aristócrata burgués, autoritario, indeciso, incapaz de dialogar obstaculiza la obra de Cristo”.¹³⁸ Este anhelo de Iglesia de Cristo asume varios senderos. Uno de más avanzada, considerado de “vanguardia” estuvo representado por el obispo Leonidas Proaño de la diócesis de Riobamba; otro camino “moderado” estaba simbolizado en el accionar y actitud conciliadora del Cardenal Pablo Muñoz Verga SJ, quien ejercía su función pastoral en la Arquidiócesis de Quito, y la vía conservadora, considerada de “retaguardia”, estuvo representada por Monseñor Bernardino Echeverría OFM, arzobispo de Guayaquil. En un diálogo de Monseñor Proaño con los pobladores de la comunidad de Quilloac (Cañar), ante la pregunta que le hizo un morador, consultándole: ¿Por qué hay obispos distintos, unos se ponen poncho, comen la comida que se les invita en nuestras comunidades, salen a visitar a las familias y a las comunidades y otros no? Monseñor respondió: La Iglesia es una institución que se puede comparar con un automóvil, para que éste funcione debe tener freno y acelerador, si sólo frena no camina y si sólo acelera o toma mucha velocidad se puede chocar, de allí que hace falta el equilibrio”.¹³⁹

¹³⁸ Hugo Más, “Una Iglesia que se despierta”, *Revista Vistazo*, Guayaquil, febrero de 1969, 91.

¹³⁹ Memoria relatada por el señor Antonio Quinde, morador y líder de la comunidad indígena de Quilloac en el cantón Cañar.

9. Misioneras lauritas en Riobamba

En agosto de 1955 desde Riobamba Monseñor Leonidas Proaño, a un año de ser nombrado obispo en esta diócesis, emprende un viaje a Medellín (Colombia) en busca de las misioneras lauritas. En los archivos investigados, nos revelan que la única congregación que Monseñor Proaño buscó y solicitó en forma expresa para su diócesis, fue a la Congregación de las Misioneras de María Inmaculada y de Santa Catalina de Sena, conocidas como Lauritas. La misión y carisma centrado en “trabajar en las misiones con las poblaciones indígenas”, las volvía necesarias e indispensables para su plan pastoral. Por ello, hemos asumido en este capítulo abordar la relación y trabajo de estas religiosas en la misión de Riobamba.

Volviendo al viaje de Monseñor Proaño, en la ciudad de Medellín, una vez que se bajó del avión, fue en pos de las Madres Misioneras de la Inmaculada y de Santa Catalina de Sena, con el firme convencimiento de que tenía que conseguir religiosas para su diócesis. Efectivamente, la primera puerta golpeada fue la de “El Belencito”, donde la madre general Corina Quirós le atendió amablemente, pero la negativa había sido ya enviada por correo. En vista de la escasez de personal debía ratificar la misma negativa. Sin embargo, la conversación y el intercambio de ideas mutuas hizo por fin encontrar una solución y fueron concedidas cuatro religiosas para San Simón. En las crónicas de este viaje Monseñor Proaño manifiesta: “Las religiosas Lauritas tienen como misión específica la catequización de los indios. La formación que reciben les hace recias para los sufrimientos que la naturaleza ofrece y maternales para todas las miserias de los pobres”.¹⁴⁰ En otra crónica se expresa que el 14 de mayo de 1958, siendo visitadora la madre Carmen Benito, llegaron tres religiosas para iniciar la fundación.¹⁴¹

La llegada de las misioneras lauritas al Ecuador fue en julio de 1940 a Cotacachi. Las acoge Monseñor César Antonio Mosquera, obispo de Ibarra, quien realizó la petición expresa a la madre Laura Montoya, Superiora General y Fundadora (1874 Jericó-Colombia, 1949 Medellín-Colombia), quien fue canonizada en el año 2013, convirtiéndose así en la primera santa colombiana.¹⁴² En las noticias breves de la revista

¹⁴⁰ Leonidas Proaño, “Notas del viaje a Colombia que realizó Monseñor Leonidas E. Proaño”, *Revista Mensaje* 1 (12): 13-16 (Riobamba: obispado de Riobamba, agosto de 1955).

¹⁴¹ Memoria de la fundación y servicio misionero de las hermanas Lauritas en la casa de Riobamba, de 1958 a 1978. Archivo de la Diócesis de Riobamba.

¹⁴² Misioneras Lauritas, “Recuperación de la memoria histórica de la mujer en la vida religiosa femenina de América Latina y el Caribe”, 1996, 16. Archivo de la CER.

Mensaje, se anuncia con el título “Misioneras para San Simón” que, de acuerdo con el ofrecimiento formal de la Rvda. Madre General de las Misioneras Lauritas, hecho personalmente en Medellín al Excmo. Sr. Obispo Diocesano, el lunes 3 de octubre de 1955, día de Santa Teresita del Niño Jesús, Patrona de los Misioneros, harán su entrada 4 religiosas Lauritas en la Parroquia “San Simón”. Tomarán posesión de la quinta donada en dicha parroquia, por el Sr. Ezequiel Pazmiño. El Sr. Párroco y el pueblo están preparando una gran recepción. Por lo pronto las religiosas tendrán a su cargo una escuela, y luego extenderán su apostolado a la catequesis de los indios.¹⁴³

En la memoria del servicio misionero de las hermanas lauritas en la Casa de Riobamba, se dice que Monseñor Leónidas Proaño trajo la comunidad de misioneras lauritas al Chimborazo en 1958. El servicio misionero de las hermanas lauritas comenzó el 14 de mayo del mismo año con tres hermanas, (el registro de la fecha no es coincidente con los datos publicados en los documentos de la diócesis). Ellas anuncian que, por las exigencias del trabajo, el número de hermanas pronto fue de dieciocho.

El plan de trabajo para las misioneras comprendía los siguientes aspectos: religioso, social, educativo, económico y sanitario. El trabajo de las hermanas misioneras es abrir la brecha para la evangelización y promoción de comunidades campesinas, dejando luego la puerta abierta para la penetración de otras religiosas, misioneros e instituciones que continúen esta labor evangelizadora. Durante los 16 años las hermanas trabajaron en colaboración con la Misión Andina. En 1958 fundó el Hogar Indígena, que acogió a un grupo de chicas indígenas, con el fin de ofrecer una formación en el campo religioso, educativo y de promoción social. Desde la fundación en 1960 de las escuelas Radiofónicas Populares, colaboraron las hermanas misioneras lauritas. Atendían en diferentes departamentos y visitaban las escuelas en el campo. Expresan que integran los equipos pastorales: Equipo Misionero desde 1970, Equipo de Licto desde el 6 de abril de 1980 y el Equipo de Cajabamba desde el 16 de abril de 1983.¹⁴⁴

La transición que realizan estas religiosas tiene un proceso que marca sus inicios con un aporte “civilizador”, para migrar luego a un acompañamiento de pastoral liberadora. Su presencia en Riobamba ocurre antes del Concilio Vaticano II, y su labor se despliega a distintos ámbitos. Desde inicios de la década de 1960, existen algunos escritos que nos revelan su actuar en las zonas periféricas. Algunos de ellos son los informes sobre

¹⁴³ *Revista Mensaje* 1 (13): 17 (Riobamba: obispado de Riobamba, diciembre 1955).

¹⁴⁴ *Boletín Iglesia de Riobamba 1954 -1984*, n.º3 (Riobamba: diócesis de Riobamba, mayo de 1984), 5-6.

la misión que realizan en las comunidades de Shobol y Zhinín de la parroquia San Juan (Riobamba).¹⁴⁵ Trabajo que realizan en coordinación con el personal de la Misión Andina.¹⁴⁶ La redactora del informe es madre María de la Santa Corona (conocida como madre Corona).¹⁴⁷ En dicho informe se refleja un quehacer cotidiano de la misión basado en la práctica de visitas y estudio sobre el territorio de la realidad comunitaria local, se sistematiza sobre la alimentación, utensilios de cocina, vestido, aseo, vivienda, educación, vida social, fiestas religiosas, aspecto económico, así como las acciones que ellas emprenden con una intervención inspirada en el desarrollo comunitario a través de: clases para niños y adultos, clases de cocina, costura, bordado, primeros auxilios, aseo, visitas domiciliarias, atención a los enfermos, huertos caseros, construcción de canchas deportivas, así como catres (camas) y fogones en alto. Las cocinas populares, campesinas e indígenas eran espacios donde el suelo era un lugar apto, allí se ubicaba la piedra de moler, los granos, las vasijas, las verduras; con la ideología higienista de mediados del siglo XX se conceptualizó que lo que toca el suelo es antihigiénico, por lo que las políticas públicas que se implementaron atravesaron e invadieron a las maneras de comer de las poblaciones indígenas, consideradas como no higiénicas y poco nutritivas. El trabajo de las religiosas Lauritas nos abren la posibilidad de imaginar otros mundos desde la cocina, como un espacio donde transitan la cultura, el poder, la alimentación, el cuerpo y la raza. Llama la atención que dentro de este trabajo de modernización de las comunidades rurales no se refleja ningún tipo de cuestionamiento a la distribución desigual de la riqueza por

¹⁴⁵ María de la Santa Corona, “Informe del trabajo de campo realizado por las Misioneras Lauritas en las Comunidades de Shobol y Shinín, Parroquia San Juan, Provincia del Chimborazo, 27 de octubre de 1963”. Archivo de la Diócesis de Riobamba, legajo MLP, artículos y revistas. En una breve memoria histórica que realizan en 1978 por los 20 años de presencia, enumeran más de sesenta comunidades que han sido atendidas, sí explican que aquí no se toman en cuenta las comunidades que han sido atendidas por el Equipo Misionero donde colabora una hermana desde hace 8 años.

¹⁴⁶ Durante los años 1953-1954 la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y otros organismos especializados realizaron investigaciones y gestiones tendientes a la organización de un programa de asistencia destinado a mejorar las condiciones de vida en las áreas indígenas. En 1955 se estableció el programa indigenista andino, con la participación de la OIT como agente coordinador, la OMS, la UNESCO, la FAO, UNICEF, el programa andino comenzó en el Ecuador en 1956, con el programa de la Misión Andina en el Ecuador, con un plan piloto experimental en las comunidades indígenas del Chimborazo, donde las religiosas lauritas participaron activamente en este proyecto.

¹⁴⁷ El 14 de mayo de 1958, llegan 18 religiosas lauritas a trabajar en Riobamba por pedido expreso de Monseñor Proaño. Trabajaron en el hogar indígena desde 1958 el mismo que luego se fusionó en 1963 con la Granja-Escuela Tepeyac, en el cual laboraron 8 religiosas Lauritas. Durante los diez primeros años trabajaron además en colaboración con la Misión Andina, en la organización y desarrollo de las comunidades indígenas, trabajo que lo realizan en equipos multidisciplinarios permaneciendo hasta un máximo de 6 meses en cada lugar. En 1962 con la creación de las Escuelas Radiofónicas Populares de Ecuador, trabajan 6 hermanas atendiendo los diferentes departamentos y visitando las escuelas del campo. Cfr: Proaño Leonidas, *Creo en el Hombre y en la Comunidad* (Quito: Corporación Editora Nacional, 2001),73.

las estructuras sociales que relegan al indígena a una situación de exclusión al acceso de los recursos productivos; particularmente en una coyuntura histórica de inicios del proceso de transformación estructural que se vivía en el país con la primera Reforma Agraria que se dio en el Ecuador en 1964.



Figura 4. Fotografía de festival en la comunidad de Nitiluisa-Riobamba, en alusión al trabajo de la Misión Andina y las Misioneras Lauritas. Imagen tomada del Diario *El Comercio*. Publicado, 12 de enero de 1965.

Comúnmente en los informes de la Misión Andina sobre la realidad de Riobamba, no se visibiliza la acción de las mujeres, tampoco se habla de la acción realizada por las religiosas lauritas, quienes laboraron como parte del personal de la Misión Andina. No obstante, en los recuerdos de las mujeres de las comunidades indígenas sus nombres y acciones sí están muy presentes. En los testimonios de mujeres de la comunidad La Moya, publicados por Luis Alberto Tuaza, en el artículo: “Huellas de la Misión Andina en Chimborazo”, Petrona Ati expresa: “Antes de que trabaje la Misión Andina, las monjitas lauritas realizaban las misiones”. María Lata, recuerda: “las madres nos enseñaron la letra, dieron cursos de primeros auxilios, enseñaron a cocinar, a hacer fideos, tortas y dulces”. En el caso de las mujeres aprendieron a tejer suéteres, bordar camisas, quehaceres de la cocina, el aseo y las formas de eliminar los parásitos. María Puma, comenta: “hizo los cursos de aseo, del uso de jabón y trajeron el polvo de matar a los piojos y pulgas”. Las mujeres ingresaron a la escuela, jóvenes como María Lata y Ana Ajitimbay fueron al Hogar Nuestra Señora de Guadalupe de las misioneras lauritas. Petrona Ati se preparó como enfermera, aunque, pagaron un alto costo como fue el rechazo de los padres en el

caso de María Lata y Petrona Ati. Hubo experiencias que prepararon la incorporación de las mujeres en los procesos políticos y organizativos indígenas, como es el caso de Ana María Guacho de la Comuna Guabug, fundadora del Movimiento Indígena de Chimborazo.¹⁴⁸

La comunidad de religiosas lauritas vivió fuertes procesos de cambio en su pastoral en confluencia con la Teología de la Liberación, como da a entender la Hna. Noemí Galvez:

La preocupación y lucha constantes de un grupo de Hermanas Lauritas, ha recorrido ya sus años de fatiga y sudores en favor de una auténtica renovación cristiana a nivel eclesial y dentro de nuestra Comunidad (...) En continuas reuniones hemos revisado la marcha de nuestra comunidad, en numerosas reuniones preparatorias a los Capítulos Provinciales y Generales, tarea difícil y que a pesar de no haber repercutido mayormente en el cambio interno de nuestra comunidad, nos ha llevado a una madurez en nuestra ideas y a un compromiso en nuestras prácticas.¹⁴⁹

Igualmente se destaca el trabajo emprendido por las misioneras lauritas a través de las Escuelas Radiofónicas y la pastoral evangelizadora en las comunidades de base, que fue esencial en la organización indígena. El diario *El Comercio*, en enero de 1965, publica que las Escuelas Radiofónicas cuentan con 165 centros en nueve provincias. Nombra al director P. Rubén Veloz y las religiosas Lauritas (no se registra sus nombres), indica que éstas misioneras también administran la clínica de la Hospedería Campesina de Riobamba.¹⁵⁰ La metodología que llevan las religiosas a través de estas Escuelas Radiofónicas a más de las clases para aprender a leer y escribir, está centrada en las fiestas sociales (a las que se le atribuye la rebaja de las borracheras en las comunidades), y que “constan ordinariamente de tres partes: 1) en la mañana, la parte religiosa y deportiva, 2) al mediodía, almuerzo común, 3) en las tardes, dramática y folklórica”.¹⁵¹

¹⁴⁸ Tuaza Castro, Luis Alberto, “Las huellas de la Misión Andina en las comunidades indígenas de Chimborazo”, en: *Revista Ciencias Pedagógicas e Innovación*, Universidad Estatal Península de Santa Elena, Revista Semestral, ISSN-L edición digital, junio 2013, 3 - 4.

<https://incyt.upse.edu.ec/pedagogia/revistas/index.php/rcpi/article/view/31/pdf>

¹⁴⁹ Hna. Noemí Gálvez, religiosa Laurita, “Manifiesto de explicación necesaria”, Riobamba 20 de octubre 1971, 1. Archivo de la diócesis de Riobamba.

¹⁵⁰ Diario *El Comercio*, “Misión Andina fue fortalecida en 1964 para cumplir labor de desarrollo comunal en Ecuador”, Quito, domingo 10 de enero de 1965.

¹⁵¹ *Ibíd.*, 19.

El trabajo desplegado por las misioneras lauritas en las comunidades indígenas, de la diócesis de Riobamba, les posibilita emprender un nuevo estilo de pastoral. Ellas entran en contacto directo con las poblaciones indígenas, viven en sus comunidades, participan de su cotidianidad y abren la posibilidad para que la comuna-comunidad se convierta en el centro de la acción pastoral, social, cultural, lúdica y ceremonial. Estas acciones las llevan a una ruptura, de alguna manera, con el estilo de pastoral tradicional que concibe al centro parroquial “capilla y párroco”, como ejes de la misión. Sin duda, que este trabajo desplegado por largo tiempo desde las mismas comunidades indígenas ayudó a gestar el movimiento indígena que desembocó luego en la formación de la ECUARUNARI – *Ecuador Runacunapac Riccharimui* (Despertar de los Indígenas del Ecuador) en 1972, que surgió patrocinado por un sector de la Iglesia progresista, religiosas, sacerdotes comprometidos con el pueblo indígena en el trabajo de evangelización en una línea liberadora. En el trabajo que escriben las misioneras lauritas, como aporte para la recuperación de la memoria histórica de la vida religiosa femenina propiciado por la CLAR, explicitan:

Entre las Hermanas que impulsaron el nacimiento del movimiento ECUARUNARI están: Genoveva Rodríguez, Betty Aguinaga y Enma Flores, la Hospedería Campesina del Tejar (Quito), fue la sede de la Secretaría del Movimiento, y desde allí se impulsaba la dinamización del mismo, se fueron integrando progresivamente los movimientos de las diferentes provincias de la Sierra, fue nombrado como su Primer Presidente Antonio Quinde, indígena del Cañar y como Asesor Nacional el P. Víctor Vásquez, párroco de Socarte-Cañar.¹⁵²

En este recorrido por rutas y caminos se ha encontrado en diversos documentos a hombres y mujeres extraordinarios, fascinantes, trazando mapas por una recóndita geografía. La búsqueda en los distintos archivos puede parecer una actividad ardua, solitaria, sedentaria, pero en realidad nos vuelve a la vida nómada y andariega en búsqueda de quienes tejieron y construyeron las mejores historias, indagación y búsqueda en la memoria de los pueblos, de las comunidades, de las personas que se implicaron con pasión desde su experiencia de fe a caminar con el pueblo, con los pobres, desde las

¹⁵² Misioneras Lauritas, “Aporte para la comisión de la CER-CLAR, recuperación de la memoria histórica de la Mujer en la Vida Religiosa Femenina de América Latina y el Caribe”, 1997, 12. Archivo de la CER.

periferias sociales. Encuentros que nos hacen sentir privilegiados de haber salido al camino, con el único recurso en el bolso, preguntas.



Fotografía de la Hna. Ana Isabel Fonseca Bello religiosa laurita (1925-2021) (izq.) y Hna. Ligia Mariana de Jesús Valdivieso Eguiguren religiosa dominica (drcha.).
Fotografía propia, captada el 1 de mayo de 2015, en la parroquia de Sicalpa, cantón Colta- Riobamba.

Uno de esos privilegios fue haberles encontrado en el camino a dos pioneras de la vida religiosa en el Ecuador, la Hna. Isabel Fonseca (+) y la Hna. Ligia Valdivieso. El primero de mayo del 2015 volví a visitar a la hermana Ligia Valdivieso (la anterior visita la había realizado en el año 2009 en la casa Santa Cruz de Riobamba), quien me recibe en su casa, ubicada en el Cantón Colta, Parroquia de Sicalpa, antigua población de los Puruháes, lugar donde se fundó la primera ciudad de Riobamba el 15 de agosto de 1534 por Diego de Almagro. Hace 224 años en este lugar, el 4 de febrero de 1797, un terremoto devastó esta ciudad. Carlos Freire Heredia describe que allí se levantaban ocho iglesias: la de los dominicos construida de 1590, de los agustinos en 1592, de los franciscanos en 1596, de las Conceptas en 1600, de los Jesuitas en 1647, de los Mercedarios en 1760, de los Betlehemitas en 1776. Además, estaban los templos del Santo Cristo, San Blas y

Nuestra Señora de las Nieves. Aquel fatídico 4 de febrero, el derrumbe del cerro *Cushca* o *Cullca*, sepultó a gran parte de la población.¹⁵³ Hoy dos siglos después, al llegar a Sicalpa, se puede ver las ruinas que nos revelan lo que fue esta urbe a finales del siglo XVIII.

El contraste de las calles solitarias de Sicalpa y sus edificaciones que renacieron de las ruinas, junto a la fraternal acogida que me ofrecen Ligia e Isabel en su casa de misioneras, me demuestran que uno de los elementos del pasado es su continuidad, que está conectada con el presente. Lo que somos ahora se explica conociendo el pasado, que no es algo abolido, una cosa terminada, cancelada, que no tiene nada que ver con lo que ahora ocurre, con el presente. La historia, la memoria, los recuerdos, los relatos de los eventos y acontecimientos desembocan con sus claras e inquietas aguas en el presente y persisten tenazmente poblando nuestras vidas cotidianas a través de costumbres, rituales, remembranzas, comidas, fiestas, vestimentas, modales y recuerdos.

Con un poncho tejido de lana de oveja de color blanco con una raya gris, un sombrero de paño negro y una amplia sonrisa me recibe la Hna. Ligia, quien ha estado en la puerta esperando mi llegada. Se encuentra en la casa parroquial de la Iglesia San Lorenzo de Sicalpa, un templo reconstruido recientemente por el Ministerio de Cultura y el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. Su casa se encuentra al frente de la Iglesia a una media cuadra de distancia, en la esquina del solitario parque central. La casa es sencilla, tiene un solo piso (como la mayoría), a la entrada existe un salón de reuniones y una pequeña salita que sirve de despacho parroquial. Es en esta sala donde Ligia me recibe, conversamos un momento y me invita a tomar un café. Mientras pasamos a la cocina-comedor, observo un cuarto austero con una cama y una silla, Ligia me explica que es el cuarto de la hermana Isabel Fonseca, religiosa laurita, que también pertenece al equipo. Es Isabel, con 91 años, quien nos recibe con un café caliente, sonriente y acogedora nos dice que “colaborar desde la cocina le encanta, porque a su edad ya no puede salir a trabajar en las comunidades”. Al mismo tiempo que me insinúa, que no le gusta que le entrevisten porque ya le falla la memoria. En el año 2009 en este mismo lugar Isabel nos expresaba: “Llegué a Riobamba en el 1959 y aquí me he quedado, sigo en el equipo, vivo con el equipo, de vez en cuando voy a mi comunidad a dormir. La vida en

¹⁵³ Carlos Freire Heredia, *Chimborazo: provincia mágica en la mitad del mundo*, (Riobamba: Editorial pedagógica, 1997), 138.

el equipo es hermosa, muy familiar, todo es comunitario, trabajamos y oramos juntos, y evaluamos continuamente nuestra labor.¹⁵⁴

10. Conflictos internos congregacionales

En este éxodo hacia los pobres se dieron algunas fracturas, rupturas y continuidades. Las opciones y prácticas de inserción tuvieron su incidencia *ad intra* y *ad extra* de las comunidades religiosas. La narrativa de la pastoral liberadora sostenida por las religiosas de vida religiosa inserta en su práctica cotidiana junto a los pobres, les llevó atravesar caminos y senderos de búsquedas, desafíos y riesgos que implicaron grandes conflictos. En el informe que presenta el Secretariado de las Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares (CRIMPO) de Ecuador al encuentro de comunidades insertas de Goiana en 1986 (organizado por la CLAR), manifiestan que la primera etapa de vida religiosa inserta en el país “comienza desde 1970, son como las pioneras en el país y en ese entonces no tienen mucha acogida, aparecen como motivo de conflicto al interior de las Congregaciones”.¹⁵⁵

Este proceso implicó momentos de tensión al interior de las comunidades y congregaciones, ya que se presentaron facciones que asumieron con mucha vitalidad la opción de inserción, frente a grupos que respondían con más lentitud a las demandas de actualización frente a los desafíos sociales y miraban con sospecha y recelo a las pequeñas comunidades que partían a vivir junto a los pobres. En este clima de movimiento y despliegue de cambios geográficos y pastorales pronto empezaron a aparecer nubarrones al interior de las comunidades.

Así, el impacto que causó la inserción y opción por los pobres se tradujo en agudos conflictos que atravesaron al mundo eclesial. Muchos de estos conflictos eclosionaron dentro de las congregaciones y desembocaron en la deserción de religiosas y religiosos,

¹⁵⁴ Isabel Fonseca Bello, religiosa Laurita (1925-2021), fue colombiana (Bogotá), trabajó en el Ecuador desde 1959. Fue integrante de una familia de 15 hermanos, 14 mujeres y un varón, dos mujeres ingresaron a la comunidad de religiosas Lauritas, una se salió y se casó, ella continuó. La entrevista se realizó el 30 de agosto del 2009, en un ambiente muy femenino, en la cocina, mientras Isabel preparaba el almuerzo en la casa de Sicalpa para los del Equipo Misionero, es domingo y todos han salido a sus actividades pastorales, se siente muy identificada con el Equipo, pues pertenece a él desde su fundación. Además, nos comenta que ese día preparan pan porque cada 30 de agosto celebran el *almacaray* (significa una ofrenda a los difuntos), es una celebración que se hace cada año en memoria a Monseñor Proaño por el aniversario de su muerte.

¹⁵⁵ Informe del secretariado de CRIMPO al encuentro de Comunidades Insertas de Goiana, Quito, 11 de julio de 1986, 1. Archivo de la CER.

generando fuertes fracturas. Es el caso, por ejemplo, de la congregación Bethlemitas. El año 1980 la provincia de misiones Bethlemitas en Colombia, fue acusada en Roma ante la Sagrada Congregación de Religiosos, de dejarse influenciar “por una cierta teología, y de impartir una catequesis liberacionista, tener simpatía con una guerrilla marxista y tomar distancia de la Iglesia y la Jerarquía”.¹⁵⁶ La Conferencia Episcopal de Colombia les cierra las puertas en todas las diócesis y se agudizan las tensiones al interno de la congregación, se desaprueba la comprensión del carisma en la opción por los pobres, la forma de vida en pequeñas casas abiertas al pueblo, sin un hábito religioso que las distinga. El proceso culmina en una ruptura congregacional, en 1989 estas religiosas se separan del instituto y asumen el nombre de Fraternidad Misionera Bethlemita.¹⁵⁷ Otro caso es el de las religiosas dominicas tucumanas (en Argentina). En el año 1969 un grupo se estableció en un barrio obrero. La falta de acuerdos y las tensiones creadas por las distancias en los enfoques de trabajo pastoral les llevó a desembocar en 1973 en una división de la congregación.¹⁵⁸

El informe realizado en 1978, por la Conferencia Ecuatoriana de Religiosos (CER) para la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), expresa: “Las religiosas, sobre todo de comunidades antiguas, en éstos últimos diez años han tenido fuertes descensos. La estadística nos dice que salieron 340 miembros hasta octubre de 1977”.¹⁵⁹ Hay que aclarar que estas salidas no se daban por el conflicto de la inserción únicamente, sino que la vida religiosa después del Concilio Vaticano II pasó por un proceso de cambio *-aggiornamento-*, que provocó la deserción de la vida religiosa de muchos de sus integrantes. En su caminar la vida religiosa inserta fue perdiendo a sus integrantes, ya sea por el abandono de las filas de la vida consagrada, como por traslados frecuentes y el ambiente hostil que empezó asolarles desde distintos frentes, como la poca acogida de su labor en las iglesias particulares, escasez de vocaciones, limitaciones económicas. El cambio político, social y eclesial también marcó su huella en su estancamiento para unas y en su despliegue a nuevos campos de acción para otros.

¹⁵⁶ Fundación PODION, Mujeres protagonistas, Clara Lucía Loaiza Arango (1936 - 2016), 18 de abril 2018. <https://podion.org/es/protagonistas/Mujeres/clara-luca-loaiza-arango>

¹⁵⁷ *Ibíd.*

¹⁵⁸ Susana Bianchi, “Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina”, *Pasado Abierto. Revista del CEHis*, n.º 1. Mar del Plata, enero-junio 2015. ISSN N°2451-6961. <http://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/pasadoabierto>.

¹⁵⁹ Informe de la CER para el departamento de religiosos del CELAM, previo a la III Conferencia del CELAM, Quito, 6 de marzo de 1978. Archivos de la CER.

Los conflictos se tradujeron en tensiones y confrontamientos al interno de las comunidades. En el archivo de la diócesis de Riobamba se encuentra abundante documentación que revela la tensión vivida por las misioneras lauritas a inicios de la década de los setenta. La Hna. Noemí Gálvez, integrante del grupo de jóvenes religiosas que demandan un cambio y apertura de la comunidad frente a las nuevas exigencias sociales, escribe dos documentos: Documento 1: “Hechos y criterios expositivos como respuesta a la situación de crisis en la comunidad de Misioneras Lauritas del Ecuador”, con fecha 20 de octubre de 1971; y el Documento 2: “Se repare, mientras todo un equipo joven renovador crece frecuentemente en servicio entre las Misioneras Lauritas del Ecuador”, con fecha 25 de octubre del mismo año. En estos documentos expone que la situación en la comunidad se ha tornado tensa a raíz de la reunión mantenida por un grupo de jóvenes religiosas con sus superiores en el mes de marzo en Quito, “motivadas por una aspiración a la renovación auténtica de nuestra comunidad y que dio como resultado el aislamiento y dispersión del grupo de hermanas promotoras del encuentro”. En el segundo documento informa: “A toda esta corriente subyacente se le responde con drasticidad y expulsión, a mí terminaron por responderme la Hna. Margarita Ochoa, superiora general y su consejo con la noticia que he sido expulsada de la comunidad”.¹⁶⁰ En el mes de julio de 1971, la Revista NADOC editada desde Lima (Perú), publica el texto: “Religiosas Lauritas de Ecuador cuestionan su comunidad”, y añaden que el documento representa “una significativa madurez doctrinal de las religiosas, habitualmente consideradas subdesarrolladas en este aspecto”, el texto trasunta la crisis silenciosa en la que actualmente viven muchas comunidades religiosas. En el documento que abarca 6 páginas de reflexiones y posturas, las autoras hablan de conjugar vitalmente la encarnación en el mundo real, donde la religiosa no puede considerarse ajena a los problemas que le circundan, al sentido democrático y a la mentalidad pluralista, sustentan sus propuestas desde la renovación conciliar y el espíritu de Medellín.¹⁶¹

En un contexto de convulsión y movimiento social y eclesial, las religiosas lauritas en la evaluación que realizan sobre su presencia en la Diócesis de Riobamba, ubicadas en el año de 1984 y desde una mirada retrospectiva, relatan que después del Concilio Vaticano II, la comunidad en el Ecuador ya organizada en una Provincia, comenzó la

¹⁶⁰ Noemí Gálvez, Hna. “Documento 1”, Riobamba, 20 de octubre de 1971 texto mimeografiado de 8 páginas; y “Documento 2”, 25 de octubre de 1971, texto de 5 páginas. Archivo diócesis de Riobamba.

¹⁶¹ “Religiosas Lauritas de Ecuador cuestionan su comunidad”, *Revista NADOC*, n.º212 (Lima: NADOC, 14 de julio de 1971), 1 - 12. Archivo del Instituto Bartolomé de Las Casas Lima-Perú.

tarea de mentalización, camino que no fue fácil ni lineal, “cuando este proceso de cambios estaba en marcha se tronchó por un golpe que recibió la comunidad, entró en crisis y dio marcha atrás, como consecuencia se retiró el personal de la casa de Riobamba”.¹⁶² Sólo quedó una hermana, testigo fiel que representa a la comunidad, y continúa su trabajo, integrada al Equipo Misionero.

La misionera Laurita Noemí Gálvez, en un alegato de defensa de su opción y comunidad inserta, expresa: “Es claro, que las consecuencias de una lucha ardua y difícil, llevada por las hermanas que empiezan a comprometerse seriamente, son dolorosas y se concretan en disuasiones, e incluso sanciones de parte de la autoridad”.¹⁶³ Hemos encontrado dos textos publicados que hacen alusión a este conflicto vivido por las religiosas Lauritas en Ecuador, en sus inicios de apertura y compromiso. El primero publicado en la *Revista Vistazo* de enero de 1972, escrito por Marcelo Cevallos, con el título: “Considerada como cabecilla de un grupo ‘reformista’ de misioneras Lauritas, la hermana Nohemí fue expulsada”.¹⁶⁴ Añade que esta es una nueva crisis en la Iglesia de Riobamba. El segundo texto publicado en el Diario *El Comercio*, del 10 de febrero de 1972, en la sección “Necesarias aclaraciones”, escribe el Sr. Fernando Lésery, desde Guayaquil, con el título: “La Hna. Nohemí, ¿Víctima o sarcasmo?”¹⁶⁵

Estas dos publicaciones nos permiten entrar a un contrapunteo entre dos visiones de generaciones y mentalidades divergentes; la primera (publicada en *Vistazo*) expone una visión apreciativa del grupo de religiosas que en sus procesos de cambio y compromiso, se aliaron a la pastoral liberadora de la diócesis de Riobamba, creando un tejido de relaciones amplio con otros agentes de pastoral, organizaciones de base y una apertura de la comunidad Santa Faz (así se llamaba a la comunidad de lauritas, nombre asignado por la ubicación del sector Santa Faz), a la gente del barrio. La nota expresa que en la comunidad de hermanas misioneras lauritas se ha desatado un problema de actitudes y opiniones encontradas entre un grupo de “reformistas” y sus superiores, situación que terminó con la expulsión definitiva de la Hna. Noemí Gálvez, quien es lojana de nacimiento, Licenciada en Pedagogía por la Universidad Católica de Quito. El periodista expresa que viajó a Riobamba en busca de la hermana Nohemí, a quien encontró en el

¹⁶² Memoria de la fundación y servicio misionero de las hermanas Lauritas en la casa de Riobamba, de 1958 a 1970. Archivo de la diócesis de Riobamba.

¹⁶³ Hna. Noemí Gálvez, religiosa Laurita, “Manifiesto de explicación necesaria”, Riobamba 20 de octubre 1971, 1. Documento de 11 hojas que se encuentra en el archivo de la diócesis de Riobamba.

¹⁶⁴ Marcelo Cevallos, *Revista Vistazo*, Guayaquil, enero de 1972, 51 - 54.

¹⁶⁵ Fernando Lésery, *Diario El Comercio*, Quito, jueves, 10 de febrero de 1972, 8.

cuarto que el Obispo Monseñor Proaño le ha permitido ocupar en la parte posterior de la casa de las lauritas.



Figura 5. Representación de Religiosas Lauritas y jóvenes del barrio Santa Faz.
Fuente: Imagen tomada de la Revista *Vistazo*, Guayaquil- Ecuador n.º176. Edición Nacional, enero de 1972, 58.

La segunda visión (publicada en *El Comercio*) refleja un sesgo muy marcado contra las religiosas insertas en Riobamba y visibiliza esa larga trayectoria donde las mujeres no suelen tener biógrafos, ni historiadores. Y si los tienen, suelen ser muy hostiles; las interpretaciones que hace el Sr. Fernando, delatan un marcado perfil de rechazo a estas tendencias de la pastoral liberadora. Con respecto a la persona de la Hna. Nohemí, a quien para evitar nombrarla la añade calificativos de “ex – monja”, o la señorita. Expresa que en los anales de la comunidad de lauritas hay un episodio de espectáculo tumultuoso y sensacionalista causado por la “ex – Hna. Nohemí, junto con un grupo de cristianos y hasta sacerdotes ‘auténticos’, para quienes hasta el Evangelio de Cristo resulta ‘una antigualla’ pasada de moda, la vida religiosa es un ‘absurdo’, todo esto, otra vez en la sufrida, engañada y desorientada diócesis de Riobamba”.

El periodista de la revista *Vistazo*, recoge el testimonio de la Hna. Noemí quien expresa: “Me han calificado de revolucionaria y rebelde. Es un pecado el comunicarse conmigo, padezco de un mal contagioso, existe orden de expulsión para toda religiosa que trate de comunicarse conmigo”.¹⁶⁶ La gente del sector donde ellas se encuentran

¹⁶⁶ Marcelo Cevallos, Revista *Vistazo*, ..., 58 - 62.

insertas expresan sus voces de apoyo a las religiosas: “He conocido a la Hna. Nohemí en esta ciudad y su trabajo con la gente pobre del barrio es excelente, pues ella no se ha limitado solamente a teorizar, sino a la acción”; “A nosotros no nos importa el hábito, el amor a Dios se lo manifiesta a través del amor al pueblo, el pecado de Nohemí ha sido identificarse con nosotros.” “Yo soy evangélica no católica, me he dado cuenta de su gran espíritu, ella no es un sepulcro blanqueado”. “Al padre Luis Hernández no lo pudimos detener, porque era un cura extranjero y lo deportaron (...), pero Nohemí es nuestra y no nos la van a quitar”.¹⁶⁷

El Sr. Fernando, desde el diario *El Comercio*, replica reconociendo la labor de las misioneras lauritas, en los más remotos rincones de la patria ecuatoriana, que no podrá ser “empañado por el resentimiento freudiano de una ex - monja, que por seguir las aventuras novelescas de algunos sacerdotes alegres y mundanizados, tuvo que despedirse de la Comunidad que le formó, educó y enseñó, y a la cual se ha vuelto con ciego furor de amargada”, a esto se añade que “la transformación – asegura hoy la Srta. Nohemí- es la liberación del hombre. Es bonita la lección que ha aprendido de los reverendísimos de Riobamba. Pero liberación ¿de qué? ¿de quién...? No lo dice... Si acaso se refiere a la “liberación de los votos religiosos” (liberación que ya tiene) ¿de qué se queja?”.¹⁶⁸

En documentos de archivo se las encuentra en declaraciones de solidaridad con los grupos indígenas, estudiantes y también con denuncias y reclamos por sus pares que actúan en contra de estas manifestaciones. El 24 de marzo de 1971 el Equipo Pastoral de Santa Faz, donde se encuentran las misioneras lauritas, realizan un manifiesto público en apoyo a la protesta que realizan los estudiantes de la Facultad de Agronomía de la Universidad Católica (en Riobamba, extensión de la Universidad Católica de Quito), por planteamientos que consideran justos, uno de ellos era exigir la separación de la Universidad Católica de Quito y la formación de un Centro Universitario estatal de fácil acceso a los sectores populares. Requerimientos a los que los del Equipo de Santa Faz deciden apoyar incondicionalmente. Se denuncia a la Hna. Julia Lizárraga (OSCUS) como agente activa del grupo opositor. Solicitan exigir al Equipo Territorial (de la

¹⁶⁷ Marcelo Cevallos, Revista *Vistazo...*, 61. Se especifica que “conociendo de la presencia del redactor de *Vistazo* en Riobamba, muchos vecinos del barrio se apresuraron a reunirse. Cerca de treinta personas se agruparon, enfatizando que no podían reunir a más gente porque la mayoría se encontraba en sus lugares de trabajo. Todos querían puntualizar sus opiniones, y de lo mucho que nos dijeron en tono airado pero tranquilo, puntualizamos algunas observaciones”.

¹⁶⁸ Diario *El Comercio*, Quito, jueves 10 de febrero de 1972, 8.

Diócesis de Riobamba), la salida inmediata de la hermana Julia Lizárraga, por acusar falsamente, y colaborar de manera activa con quienes atacan violentamente a los estudiantes universitarios en lucha y al responsable del sector pastoral de Santa Faz.¹⁶⁹

Las acusaciones que afrontan las primeras obreras de la vida religiosa inserta en ciertos lugares intentan desacreditarlas al calificarlas como: “comunistas”, “subversivas” y “guerrilleras”. El periodista de la revista *Vistazo* expresa que la participación al lado de la monja rebelde, de sacerdotes y seminaristas de la diócesis y de moradores de todo un barrio, “sin temor a equivocarnos tenemos la seguridad, que se trata de un nuevo encuentro entre dos mentalidades, tal como ocurrió no hace mucho en Bolivia, en el seno de la misma Congregación, con consecuencias mucho más objetivas”.¹⁷⁰

El P. José Gómez Izquierdo (1925 – 2006), publica en su columna de la revista *Vistazo* en 1974, que las misioneras lauritas no se han librado de los vientos huracanados que soplan desde el Vaticano II. Bolivia fue el epicentro de una gran sacudida que remeció la congregación hace un par de años y de la que todavía no acaba de reponerse. Alrededor de setenta hermanas comenzaron a exigir una renovación a fondo de la vida y misión de la comunidad. Impacientes, no esperaron la aprobación de Bogotá y entre otras cosas dejaron sus hábitos tradicionales. La crisis llegó a su clímax cuando las autoridades bolivianas denunciaron la supuesta complicidad de algunas de ellas con guerrilleros. Fueron detenidas y luego expulsadas. Las responsables de la Congregación decidieron aplicar la mano dura. Al ultimátum: o vuelven a la obediencia o dejan de ser lauritas, las disidentes escogieron esta última alternativa. Algunas regresaron a Colombia. Una treintena, ha constituido en el altiplano una nueva congregación. Pero el oleaje llegó hasta otras playas. En el Ecuador, aproximadamente un centenar, retornó “al mundo”. En la misma Colombia el desangre no ha sido menos fuerte. Varias ex - lauritas han constituido dos nuevos grupos que persisten en el trabajo misionero, en Cartagena y en Santander del Sur.¹⁷¹

El Boletín de Noticias Aliadas de Lima de 1972 publica un texto con el título: “Las Religiosas en América Latina enfrentan crisis de identidad”. Se especifica que dos hechos casi simultáneos, la expulsión de tres religiosas de Bolivia por el gobierno de Hugo Bánzer y el plan de estudios sobre América Latina que propusiera el P. Roger

¹⁶⁹ Manifiesto del equipo pastoral de Santa Faz, integrado por Estuardo Gallegos Espinoza, Pedro Morales y Noemí Gálvez, Riobamba 24 de marzo de 1971. Archivo de la diócesis de Riobamba.

¹⁷⁰ Marcelo Cevallos, *Vistazo*, ..., 58.

¹⁷¹ José Gómez Izquierdo, “Ángeles para el indio”, Revista *Vistazo*, agosto de 1974, 12.

Vakemans (1921-2007), jesuita belga radicado en Chile, a instituciones católicas de ayuda europeas, “han puesto sobre el tapete a la Teología de la Liberación, en ambos casos se atribuye a esta corriente de pensamiento y acción una relación directa con movimientos subversivos”.¹⁷² y añade que dentro de este contexto:

Se acusa a las religiosas de estar “influenciadas por los principios de la llamada teología de la liberación” y de haber hecho una serie de experiencias, entre otras, de suprimir su hábito religioso al margen de la autoridad eclesiástica. Aun cuando la Madre General se desolidariza de sus religiosas y las deja abandonadas a su suerte para que asuman por sí mismas “las consecuencias de sus actos”.¹⁷³

De otra parte, se añade que la prensa colombiana ha informado que las religiosas expulsadas de Bolivia, luego de alojarse en un convento al norte de Bogotá, han desaparecido y son buscadas activamente por agentes secretos de la policía colombiana y bien pudiera suceder que esté a su caza para entregarles a la policía boliviana, la que habría comprobado definitivamente su vinculación con la guerrilla del “Chato” Peredo. El caso de las ‘Lauritas’ representa para Roger Vekemans,¹⁷⁴ algo así como la ‘miel sobre hojuelas’, ya que vendría a confirmar su tesis del mal que genera la teología de la liberación, a quienes optan por ella.

Este acontecimiento con las religiosa lauritas, nos permite visibilizar las fuertes fracturas que se dieron dentro de los intelectuales eclesiales con respecto a la Teología de la Liberación. Para sus enemigos como Pierre Bigo y Roger Vekemans, ambos jesuitas, se convirtieron en los operadores de las redes de oposición; Vekemans, venía de la Escuela de Sociología de la Universidad católica de Lovaina, y fue director de la Escuela de Sociología de la Universidad de Santiago de Chile a partir de los años sesenta. Al contrario, el sacerdote Francois Houtart (1925-2017), también de la Escuela de Sociología de Lovaina, fue un activista de la Teología de la Liberación, admirador del trabajo de Monseñor Proaño en favor de los indígenas. Decidió trasladarse a vivir en la casa de la Fundación Pueblo Indio en Quito, donde falleció el seis de junio del 2017.

¹⁷² Joel Alegría, *Boletín Noticias Aliadas*, n.º45 (Lima: NADOC, 10 de junio de 1972), 1.

¹⁷³ Joel Alegría, *Boletín Noticias Aliadas*, ..., 1 - 2.

¹⁷⁴ El padre jesuita Roger Vekemans, de nacionalidad belga se había refugiado en Colombia después de haber dejado Chile en el momento de la elección de Allende, contra quien había hecho campaña, en 1972 había atacado a los “adeptos inmaduros de cristianos por el Socialismo”, y presentado su argumentación bajo la forma de un estado de la cuestión sobre la Teología de la Liberación en América Latina.

El desacuerdo estaba centrado en el enfoque sobre la Teología de la Liberación. Los unos consideraban que había una desviación ideológica de tipo marxista de la doctrina social de la Iglesia; los otros consideraban que era una puesta en práctica de la vocación social y los valores evangélicos de la Iglesia Católica, desde las experiencias y la situación histórica de América Latina. Estos acontecimientos nos servirán para comprender y hacer una lectura más amplia con respecto al conflicto que vivirán los religiosos en la década de finales de los ochenta e inicios de los noventa, donde las rupturas que se dieron entre Roma y la Iglesia y vida religiosa Latinoamericana, llegaron a un culmen de desencuentros, rupturas y disidencias, actitudes que se habían nutrido de una fricción de largo recorrido.

Conclusiones

La invitación al cambio y a un *aggiornamento* realizado por el Concilio Vaticano II y el encuentro de Medellín caló con prontitud en las mujeres de vida religiosa apostólica, quienes desde distintos espacios agenciaron la búsqueda de un nuevo rostro para la vida religiosa, desde una conciencia latinoamericana y en diálogo con otros agentes sociales impulsaron un crecido sentido de conciencia político-social, la misma que les llevó a asumir desde su experiencia de fe un compromiso de “opción preferencial por los pobres”, trasladándose a vivir a los espacios periféricos, junto a las clases populares.

Este proceso de cambios tuvo su resonancia en los distintos lugares y rincones geográficos del continente Latinoamericano y en la realidad del Ecuador, proliferando de manera especial junto a los espacios eclesiales que apostaban por una pastoral ejercida bajo el liderazgo de obispos que llevaban adelante su acción pastoral con una clara opción liberadora, en sintonía con la Teología de la Liberación. En Ecuador, la diócesis de Riobamba liderada por Monseñor Leonidas Proaño fue tierra propicia para la vida religiosa inserta. Pero también, sostenemos que la Teología de la Liberación se nutrió y fue avivada por los procesos que desplegó la vida religiosa inserta junto a las bases de la comunidad popular y eclesial.

Este nuevo modelo de vida religiosa inserta surge por dentro mismo de la vida religiosa “tradicional” o “convencional”; los cambios que se dan tienen una doble dimensión. La primera de continuidad, pues carismática y oficialmente para la

Congregación - la Iglesia y el Estado- su pertenencia sigue vigente; la segunda una ruptura, por su capacidad de interpretar su proyecto religioso con un sentido crítico-comprometido con los pobres, esto revela los diálogos y negociaciones que se tuvieron al interno de las congregaciones, aunque en ciertas ocasiones las tensiones llegaron a crear rupturas congregacionales. En el campo social su presencia en las periferias propició un movimiento social desde las bases, la relación cotidiana y de vecindad les favoreció impulsar las comunidades de base, centradas en un enfoque concientizador desde la Palabra, y la lectura de la realidad, con una comprensión religiosa que vincula sus expresiones de fe con la lucha por una sociedad más justa, donde los valores evangélicos se vuelven legitimadores en la búsqueda de un cambio social.

Capítulo segundo

Comunidades religiosas insertas en medios populares- CRIMPO

Cuando la religiosa colombiana Alma Montoya fue detenida en esta ciudad de la sierra ecuatoriana por 30 militares y policías, sindicada de subversiva y agitadora, también fue acusada de pretender fundar aquí un movimiento guerrillero al estilo del de Chiapas en México. La monja de la congregación Paulina, para recobrar su libertad y después de permanecer 18 horas recluida en un regimiento, debió firmar un acta en la que se compromete a no seguir “azuzando” a los indios, a pesar de que su labor, según dice, solo se reduce a las comunicaciones como directora de una emisora de 10.000 vatios que tiene una sintonía del 98 por ciento en este sector donde viven los aborígenes más explotados del Ecuador.¹⁷⁵

Con el título “El delito de comunicar”, se publica esta noticia en el diario *El Espectador* de Colombia en junio de 1994, la hermana Alma Montoya de 40 años, comunicadora social, fue detenida junto al operador Gonzalo Granda, en la ciudad de Latacunga. El Ecuador en esos días, estaba regido por el estado de emergencia impuesto por el presidente Sixto Durán-Ballén (1992-1996), quien aspiraba de esta forma a afrontar la conmoción interna por el “levantamiento indígena nacional” convocado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la misma que protagonizó el levantamiento a fin de rechazar la Ley de Desarrollo Agrario, que seguía con las líneas de las políticas de corte neoliberal. En este levantamiento la participación de las religiosas congregadas en CRIMPO Cotopaxi-Latacunga, fue de apoyo y solidaridad con la población indígena.

La sigla CRIMPO significa Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares, En este capítulo nos interesa averiguar ¿Qué identidad tiene la organización de CRIMPO? ¿Cómo se formó esta organización? ¿Quiénes la integran? Y ¿Qué funciones desempeñó en el contexto social, eclesial y de la vida religiosa? En base a las fuentes investigadas desde los distintos archivos, nos permitirá conocer y responder a estos interrogantes.

¹⁷⁵ Mauro Salcedo, “El delito de comunicar” *El Espectador*, Bogotá: domingo 26 de junio de 1994, sec. A, 2-F (enviado especial a Latacunga-Ecuador), recorte de periódico que reposa en los archivos de la CER.

1. Origen de la organización CRIMPO

Una de las inquietudes que nos interesa averiguar es ¿cómo surgió el secretariado de Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares (CRIMPO) en la CLAR y en la CER? ¿Qué factores influyeron en su creación? ¿Con qué finalidad surgió esta organización? ¿Cuál fue la respuesta que dieron las integrantes de las comunidades insertas a congregarse en torno a CRIMPO? ¿Quiénes integraron estos procesos y cómo se animó y acompañó a la vida religiosa inserta en los distintos espacios?

Entre las fuentes que tenemos para responder a estas inquietudes existen documentos como memorias de encuentros, informes, actas, publicaciones, entrevistas y algunos emails de comunicación personal. Gracias a los datos proporcionados generosamente por el P. Luis Enrique Patiño Santa Coloma OFM, (Cali, 8 de abril 1928-Cali, 28 de junio 2019), quien se desempeñó como secretario ejecutivo de la CLAR por 13 años (1966-1979) cuyo contacto se pudo realizar gracias al P. Cecilio de Lora, religioso marianista, (España, 1929 – Bogotá, 2021), pues les unía una amistad de larga duración con trabajos realizados en conjunto en la CLAR desde la década de 1960. Con fecha 13 de septiembre del 2009, mediante un correo electrónico se abrió una ventana de comunicación con el P. Luis Patiño, a quien se le solicitó información sobre CRIMPO, con preguntas sobre: ¿Cómo surgió la idea de organizar CRIMPO? ¿Cómo fueron los primeros inicios de esta organización? ¿Cuál fue su experiencia como secretario general de la CLAR y la organización de CRIMPO? inmediatamente, al día siguiente 14 de septiembre recibimos su generosa respuesta, la misma que expresaba estar basada en su memoria, que le “hace recordar experiencias tan entrañables del pasado lejano”.

Querida Hermana Carmen: Con mucho gusto te doy algunos datos sobre CRIMPO. Te los comunico a partir de mi memoria, pues ya no tengo documentos sobre ese tema. Tal vez en la misma CLAR le puedan enviar copia de documentos de archivo. Tengo el gusto de recordar que yo bauticé con la sigla CRIMPO al movimiento de Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares y comenzó a operar en 1980. Lo fundamos expresamente para proteger ese movimiento naciente, para legitimarlo y darle fundamentos teológicos, carismáticos, jurídicos, políticos y prácticos. La CLAR tenía que atender toda la variada gama de movimientos tradicionalistas, conservadores, movimientos de renovación y movimientos radicales. Como Institución oficial tenía que sostener ese pluralismo. No podía dedicarse sólo a los movimientos de inserción.

Pero como esa era su preferencia, se fundó CRIMPO para poder promocionar abiertamente la inserción en medios populares.¹⁷⁶

Así, desde la visión del P. Luis Patiño, conocemos que este secretariado surge con la finalidad de darle legitimidad y sustento teológico a la vida religiosa inserta que, fiel a los llamados de la Iglesia y de la realidad social latinoamericana, asumió con valentía su solidaridad con los empobrecidos. En el informe final como secretario de la CLAR realizado en 1979, el P. Luis Patiño, expresa: "... si algo puedo sugerir para el inmediato futuro sería: La CLAR debe ser una mano y una casa abierta para todos con sencillez y alegría, y debe continuar sosteniendo, de manera activa y eficaz, la esperanza de la gente más comprometida en la Iglesia Latinoamericana, esos hermanos son nuestra razón de ser".¹⁷⁷

En la Asamblea General de la CLAR celebrada en Santo Domingo en 1979, en base a una consulta que realizan a todas las conferencias nacionales se reflexiona sobre la "Experiencia Latinoamericana de la vida religiosa". En su mensaje a los religiosos del Continente, expresan: "Queremos vivir la comunión en forma particular con los marginados y excluidos (...), reafirmamos la opción por los pobres con toda la gama de acciones posibles".¹⁷⁸ Es así, que se marca una nueva etapa en este proceso de vida religiosa inserta, ya que se decide congregar a estas experiencias en torno a un secretariado que articule, apoye y sostenga a este movimiento de vida inserta, que se materializa en CRIMPO.

Ante los distintos cambios de mediados del siglo XX que se produjeron en plena Guerra Fría, acaece la muerte del papa Pablo VI y las elecciones sucesivas de dos papas, que devinieron finalmente en el pontificado de Juan Pablo II.¹⁷⁹ En América Latina se

¹⁷⁶ Fray Luis Patiño OFM, email enviado el 14 de septiembre de 2009 14:30, Fr. Luis Patiño <frayluisofm@gmail.com>. En su biografía añade: "Serví como secretario general de la CLAR desde 1966 hasta 1979, soy fundador y animador de CRIMPO". Termina compartiendo su experiencia personal en la que CRIMPO fue la semilla y la simiente de la Provincia Franciscana de San Pablo con una firme opción de trabajo por los más empobrecidos; "cuando terminé mi servicio de 13 años como secretario general de la CLAR, me dediqué totalmente a CRIMPO e hice parte del equipo que logró crear la Provincia de San Pablo, a la que pertenezco".

¹⁷⁷ Informe de la presidencia y secretaría de la CLAR a la VII Asamblea General de la CLAR, *Boletín CLAR* 7 (3 y 4): 18 (Bogotá: CLAR, marzo-abril 1979).

¹⁷⁸ "Camino de comunión-Inserción o encarnación de la Vida Religiosa en América Latina", *Boletín CLAR* 23, (4): 15-16 (Bogotá: CLAR, abril-mayo de 1985). Archivo CONFER Lima.

¹⁷⁹ El 6 de agosto de 1978 Pablo VI quien permaneció 15 años en el pontificado, falleció a los 80 años de una enfermedad cardíaca; el 26 de agosto de 1978 el cardenal Albino Luciani fue elegido Papa con el nombre de Juan Pablo I, quien falleció un mes después, el 29 de septiembre. El 22 de octubre de 1978 fue elegido Karol Wojtyla como nuevo pontífice y asumió el nombre de Juan Pablo II.

propagan los movimientos sociales y revolucionarios frente a la proliferación de las dictaduras en los distintos países. A nivel eclesial se da un quiebre en las relaciones CELAM y CLAR, las mismas que marcan un punto de inflexión con el cambio del Secretariado del CELAM en 1972, donde se delimita una clara tendencia conservadora desde el CELAM, que puso su enfoque en el “control” de la Teología de la Liberación. A las religiosas y religiosos de vida religiosa inserta, que marcaron un claro compromiso social desde la “opción por los pobres”, se les hostigó, deslegitimó y aisló, igual que a los otros movimientos con tendencia liberadora, asociándoles con los grupos subversivos. Su trabajo pastoral de concientización y organización popular emprendido desde las bases les granjeó sus defensores y detractores.

Es así, que este secretariado de CRIMPO surge en el año de 1980 con el fin de apoyar las experiencias de vida religiosa inserta que se expandieron por la amplia y diversa geografía del continente latinoamericano. Uno de los encuentros a nivel regional se realizó en Río de Janeiro-Brasil (1988), del que participó la hermana Inés Zambrano, misionera laurita, coordinadora de CRIMPO-Ecuador, quien narra que “en toda América Latina hay un aire nuevo para la vida religiosa, y la CLAR tuvo la intuición de recoger e impulsar este renuevo con el nacimiento de CRIMPO en el año de 1979”.¹⁸⁰ Así mismo, el P. Carlos Palmes SJ, en el texto *Nueva espiritualidad de la Vida Religiosa en América Latina*, describe: “En el año de 1980 se crea el proyecto CRIMPO (Comunidades religiosas insertas en medios populares) por parte de la CLAR, con el fin de apoyar y potenciar la nueva forma de radicalidad evangélica de los religiosos comprometidos con los pobres”.¹⁸¹ No se ha encontrado registros como actas o informes que nos permitan confirmar la fecha exacta de su inicio e institución, sin embargo, en los escritos que hacen alusión a la misma, en su mayoría concuerdan que sus primeros pasos se dieron en el año de 1980.

En las memorias de los encuentros de la vida religiosa inserta que se registran en la década del ochenta se refleja que existe un cierto desaliento en su caminar y compromiso social. En el encuentro nacional de junio de 1987 realizado en Quito-Getsemaní, se constata lo siguiente:

¹⁸⁰ “Memorias de CRIMPO IV encuentro nacional”, Quito 1989. Archivo particular de la Hna. Blandine.

¹⁸¹ P. Carlos Palmes SJ, *Nueva Espiritualidad de la Vida Religiosa en América Latina, Misión Consagración*, CLAR (63): 40 (Bogotá: CLAR, diciembre 1993).

Es un camino pascual en el cual no faltan dificultades y sufrimientos. Ante todo, nos cuesta cambiar de lugar social, nos cuesta pasar de un paternalismo asistencialista, a un compromiso decidido y liberador. Al interior de nuestros Institutos hay un cierto número de hermanos y hermanas que no logran ponerse en este camino y esto crea a veces tensiones, que se intenta superar con el respeto recíproco y un paciente discernimiento comunitario. No nos faltan a veces, problemas de entendimiento con obispos y párrocos que no aceptan esta línea y la obstaculizan abiertamente. A la incomprensión a nivel comunitario y eclesial se añade el rechazo y la persecución abierta o más fácilmente encubierta de las autoridades civiles que ven en esta opción una amenaza destabilizadora de un orden que ampara privilegios e injusticias.¹⁸²

En los primeros años de inserción las dificultades estaban enmarcadas en el ámbito interno de las comunidades, por la experiencia de ruptura y novedad que conllevaba la opción de radical compromiso con los pobres. Para la década de los ochenta estas dificultades se expandieron hacia el ámbito exterior, con una incidencia social y política. La coyuntura geopolítica, también marcó su influencia en el rechazo y persecución a este compromiso con los pobres, sobre todo a raíz del arribo al poder de Ronald Reagan, en Estados Unidos (1981-1989), quien incluyó los problemas religiosos principalmente la influencia de la Teología de la Liberación entre los problemas políticos de la región latinoamericana.¹⁸³ Esta política fue coadyuvada en el Ecuador por los gobiernos neoliberales.

Las reuniones convocadas desde la CLAR para religiosos de vida inserta se realizan desde el año de 1980. Así encontramos en el informe de actividades del presidente de la CER P. Manuel Valarezo OFM. (1979-1982), a la asamblea general celebrada en Quito el 6 de noviembre de 1980, “del 21 al 26 de septiembre del año en curso, fue enviado a Bogotá el P. Julio Gortaire SJ, (inserto en Guamate desde 1970) para participar en nombre de la CER, de la reunión sobre Servicios a las Comunidades Religiosas Insertas en medio de los Pobres (CRIMPO)”.¹⁸⁴ Esto nos revela que el dinamismo y la interrelación de la vida religiosa a nivel de Latinoamérica tenía una amplia fluidez, marcada a través de encuentros, reuniones, y equipos de asesoramiento.

¹⁸² Síntesis global del seminario de espiritualidad de la inserción, Quito, 1 al 9 de junio de 1987. Archivo de la CER.

¹⁸³ La propuesta Nro. 3 del documento de Santa Fe, recomienda que la política exterior de Estados Unidos debe empezar a contrarrestar la Teología de la Liberación. Citado por la CLAR, *Vida Religiosa Femenina en América Latina y el Caribe, memoria histórica 1959-1999*, II Volumen, (Lima-Perú: Centro de Estudios y Publicaciones, 2003), 137.

¹⁸⁴ Informe general de actividades de la CER 1980-1981, 2-3. Archivos de la CER.

Los sentimientos de intriga y temor que invadían a la vida religiosa inserta se reflejan en el mensaje que envía la Hna. Yolanda Castaneda, desde El Salvador a los coordinadores de CRIMPO en Bogotá. Allí expresa algunas inquietudes con respecto a la “Guía de estudio sobre la vida de las comunidades insertas”. Se pregunta sobre los resultados del trabajo, si los mismos servirán para un nuevo estudio o “¿no será más que un informe teórico sin compromisos concretos? ¿qué pasará con los datos? ¿estarán a disposición del CELAM?”. Añade, además, que muchas religiosas han tenido que abandonar sus lugares de pastoral y ubicarse en la capital y desde allí atender a las comunidades, lo cual implica cambios en la inserción. Al final expresa con cierto desaliento que “la situación aquí cada día se agudiza más, lo peor es que nos vamos acostumbrando y en gran parte hay pasividad en la Iglesia Institucional”.¹⁸⁵

En medio de un ambiente enrarecido que vive la vida religiosa comprometida con los sectores marginales, así como las tensiones que enfrentaba la CLAR, que no fue invitada en la primera ocasión a participar en el III encuentro del CELAM a realizarse en Puebla en 1979. También le acompañaron obispos que profesaron su cariño por la vida religiosa de América Latina. Así lo demuestra Monseñor Helder Cámara, quien, desde Recife, en 1985 escribía “Qué hermoso es ver personas que se consagran totalmente a insertarse en medio del pueblo sufrido para evitar que alguien caiga en la tentación de creer que Dios es Padre de una minoría... ¡Que la CLAR no se desanime, nuestra carísima hermana!”¹⁸⁶

Pero al llegar a la década de los 90 hay un giro social, político, económico global. Con la caída del muro de Berlín y el triunfo del neoliberalismo, las dificultades económicas se agravan en los países subdesarrollados. Se habla del final de la historia, hay ausencia de nuevas alternativas al sistema socioeconómico actual, caen las utopías y los grandes relatos de los años 70-80. A nivel eclesial se percibe una fuerte involución. En 1991 la CLAR es intervenida desde el Vaticano. La Teología de la Liberación que en los 80 tuvo serias confrontaciones con Roma ahora se halla debilitada y perpleja, decaen las pequeñas comunidades insertas de vida religiosa, así como las comunidades de base. En este contexto se celebra en 1992 la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, donde se enfrentan dos modelos de Iglesia y de

¹⁸⁵ Yolanda Castaneda Hna., carta dirigida a los coordinadores del proyecto CRIMPO en Bogotá, con fecha: San Salvador, 13 de abril de 1982. Archivo de la CLAR.

¹⁸⁶ Helder Cámara, Monseñor, Recife, 9 de abril de 1985, *Boletín CLAR* 33 (4): 19 (Bogotá: abril-mayo de 1985). Archivo CONFER Lima.

pastoral: La alusión para la vida religiosa en su inserción se enmarca en la Iglesia Particular, ya no en los sectores marginales y periféricos.¹⁸⁷

Nos interesa conocer cómo fue la organización de la vida religiosa inserta, que tuvo mucha vitalidad en CRIMPO Ecuador, particularmente, como ya se ha señalado, se solidificó en la diócesis de Riobamba, junto a la labor pastoral de Monseñor Proaño.

2. CRIMPO en Ecuador

En 1986, el secretariado de CRIMPO haciendo una lectura de sus inicios, narra que el proceso partió de grupos minoritarios y muy concretos, ajenos a la CER. Estos grupos estaban formados por religiosos y religiosas (de manera especial religiosas), que sensibilizados por la urgencia de la realidad latinoamericana y a la luz de los documentos eclesiales de Medellín y Puebla “se sintieron responsables de urgir a nivel oficial a los superiores mayores, para que como vida religiosa se dé una respuesta de auténtica “opción por los pobres”, saliendo de las ciudades o de los centros tradicionales para empezar a desplazarse hacia el campo o la periferia de la ciudad”.¹⁸⁸

Para la década del ochenta existe una presencia significativa de pequeñas comunidades insertas en medios populares, desplegadas muy notoriamente donde hay tierra fértil para sus propuestas pastorales. En el caso del Ecuador se destaca la diócesis de Riobamba junto a su obispo monseñor Proaño. Este fue el lugar propicio para la vida religiosa inserta, como nos lo recuerda el P. Santiago Ramírez OFM Capuchino: “Por los años setenta de forma muy sencilla, exigencia del compromiso pastoral liberador, de modo especial en la Iglesia de Riobamba, allí se participa de la búsqueda de caminos y también de las primeras crisis sobre el modo tradicional de vida religiosa”.¹⁸⁹ Otro espacio favorable en la década del ochenta, fue la parroquia de Quito Sur, con su párroco el P. José Carollo Pasín (1931-2005), quien expresaba “Dios me ha concedido el don de construir iglesias en casi todos los barrios del sur. La proyección siempre fue una iglesia bonita, con detalles artísticos, pero sencilla y humilde”.¹⁹⁰ Pero estas construcciones

¹⁸⁷ CELAM, *Las cuatro Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, (Bogotá: CELAM, 2004), 474.

¹⁸⁸ Informe del Secretariado de CRIMPO del Ecuador al encuentro de comunidades insertas de Goiana, Quito 11 de julio de 1986. Archivo CER.

¹⁸⁹ Santiago Ramírez, “Memoria de la Vida Religiosa en Ecuador”, en: *Boletín de la CER* (84): 29 (Bogotá: CLAR, julio-diciembre del 2003).

¹⁹⁰ Jorge Salvador Lara, “El Padre José Carollo”, Diario *El Comercio*, 19 de mayo del 2011. <https://www.elcomercio.com/opinion/padre-jose-carollo.html>

físicas fueron pobladas y animadas por comunidades religiosas femeninas, quienes marcaron un protagonismo de organización y acción pastoral con las comunidades de base y grupos de mujeres y jóvenes en la década del ochenta. En confluencia con estas zonas de pastoral lideradas con un estilo participativo de la organización popular está también la Iglesia de San Miguel se Sucumbíos (ISAMIS), donde la pastoral desplegó un amplio trabajo de organización de las bases y el liderazgo de las organizaciones de mujeres.

Luego de transitar más de una década como comunidades insertas en los medios populares, se convoca desde la CER, motivados por la CLAR para formar un secretariado de CRIMPO en Ecuador. Las primeras reuniones y encuentros de CRIMPO Ecuador, se pueden rastrear a través de registros como: convocatorias, memorias, informes de encuentros y actas de algunas reuniones. Una memoria que se publica en mayo de 1988, incluye una historia de su origen: “Los/as religiosos/as en la Pascua de 1984, se reúnen a reflexionar en torno al documento de la VIII asamblea de la CLAR,¹⁹¹ sienten el llamado a congregarse, dando nombre al camino que muchas comunidades ya habían recorrido: CRIMPO”.¹⁹² En el Informe del Secretariado de CRIMPO Ecuador para el Encuentro de Comunidades Insertas en Goiana, se comunica que comenzó en febrero de 1985 con el Encuentro Nacional de Comunidades Insertas, al que asistieron una buena representación de religiosos. A partir de ese encuentro comienza CRIMPO en coordinación con la junta directiva de la CER y el Equipo Teológico que constituye una valiosa ayuda, pues en él están integrados algunos religiosos insertos.¹⁹³

El 12 de febrero de 1985 se convoca al primer encuentro nacional de comunidades insertas del Ecuador, firman el comunicado el P. Eugenio Sainz de Baranda OCD, presidente de la CER, el P. Santiago Ramírez OFM Capuchino, la Hna. Adelaida Albendea, esclava del Sagrado Corazón (ACI) y Hna. Victoria Carranco, religiosa del Buen Pastor, los tres últimos firman como integrantes del Equipo Teológico. En la circular se explicita que estaban en una etapa interesante en las relaciones CER-Comunidades insertas, se alude a diversos contactos ya mantenidos con el Equipo Teológico de la CER a través de una comunicación-encuesta, y la Asamblea General de

¹⁹¹ La VIII Asamblea General de la CLAR se celebró en Paraguay-Ypacaraí, bajo el lema: “Respuesta de la Vida Religiosa en el hoy de América Latina, 20 años de respuestas y propuestas, comunión y participación”. Las Asambleas Generales de la CLAR se celebran cada tres años y en estos encuentros se renueva la Directiva.

¹⁹² Memoria de CRIMPO, Quito mayo de 1988, 3. Archivo particular Hna. Blandinne Allen.

¹⁹³ Informe del Secretariado de CRIMPO al encuentro de comunidades insertas de Goiana, ..., 8.

la CER del año 1984 centrada en el tema de “La inserción-encarnación”. Una de las razones que se argumenta para este encuentro es la experiencia difícil de la inserción, no exenta de obstáculos e incomprendiones, de allí la iniciativa de la CLAR, tiene que ser preocupación y experiencia para la vida inserta del Ecuador. Terminan expresando la firme esperanza que este primer encuentro de la vida religiosa inserta ha de ser “una afirmación estimulante de una experiencia que tan llamativamente identifica a la vida religiosa latinoamericana y que debe ser orientación fundamental de la vida religiosa ecuatoriana”.¹⁹⁴

En el II Encuentro Nacional de CRIMPO llevado a cabo en Quito en 1986, el P. Eugenio Sainz de Baranda OCD, en un diálogo cercano reconoce que “el trabajo del Equipo de Teólogos de la CER fue fundamental, dentro del equipo un nombre familiar Santiago Ramírez”. En este II encuentro estuvo presente la Hna. Elsie Monge, religiosa de Meryknoll, quien habló sobre los Derechos Humanos; la Hna. Conchita López, sobre la marginación; P. Juan Berdonces, sobre la tierra. Ellos compartieron sobre la realidad difícil de la sociedad ecuatoriana. Al final del encuentro se alude con entrañable cariño la presencia de Monseñor Pablo Muñoz Vega, “sus palabras, las de quien fue el primer presidente de la CER, tuvieron su nostalgia y su esperanza nos enfrentaron a un futuro de vida religiosa ecuatoriana con un espacio profético decisivo”.¹⁹⁵

En esta línea CRIMPO- Ecuador empezó su marcha y marcó un dinamismo amplio en la vida religiosa en general, con un abanico de encuentros nacionales abiertos para toda la población de vida religiosa del Ecuador, los integrantes de la coordinación nacional desde el año 1987, fueron: P. Pío Bachiroto SDB; Hna. Conchita López SC; Hna. Inés Zambrano ML; Hna. Inés Ercego DV; y Hna. Victoria Carranco CDP. La coordinación nacional nombrada para el año 1988-1989, estuvo conformada por: Hna. Sandra Bartolini de la Divina Voluntad, P. Jesús García OFM capuchino; Hna. Inés Zambrano, misionera laurita; y Hna. Teresa Lagarreta, esclava del Sagrado Corazón; quienes realizaban una reunión mensual con el fin de reflexionar el camino de CRIMPO, con fuertes momentos de oración, evaluación y programación. En mayo de 1990, se realiza el cambio de coordinación quedando conformado por la Hna. Jaqueline Louvigné, religiosa de San Carlos; la Hna. Serena Torondo, de la Divina Voluntad; Hna. Gloria

¹⁹⁴ P. Eugenio Sainz de Baranda OC, Pte. de la CER, carta convocatoria al Primer Encuentro Nacional de comunidades insertas del Ecuador, Quito, 12 de febrero de 1985. Archivo de la CER.

¹⁹⁵ Asamblea de la CER de 1986, “breve crónica de dos días”, *NotiCER*, n.º1, 1987, 4.

Zhinín de la Anunciación; Hna. María Julia Ledesma, carmelita del Sagrado Corazón y P. José Verhsegen, del Verbo Divino. Los ejes de reflexión trabajados en dos encuentros nacionales por año abarcan temas desde la lectura de la Biblia desde el pobre, hasta la espiritualidad bíblica de la inserción (Ver anexo 5). En los encuentros existe una muy buena participación y concurren de la mayoría de las provincias del país.¹⁹⁶

Es de aclarar que, en esta tercera fase de la vida religiosa inserta, donde entran a congregarse a través de CRIMPO nacional, no todas las religiosas participan de estos encuentros. En una pregunta realizada a la Hna. Ligia Valdivieso, sobre su participación en las reuniones de CRIMPO, comentó: “No he participado de estas reuniones, creo que CRIMPO surgió mucho después, padecemos de muchas reunionitis; lo fundamental es querer insertarse con el pueblo pobre, en las periferias, y es muy bueno tratar de coordinarse en las distintas actividades”.¹⁹⁷

El secretariado de CRIMPO, en 1986, sistematizan la experiencia de su trabajo, destacando que lo fundamental ha sido contactarse con las comunidades y el conocer con cuántas comunidades de vida inserta se cuenta, expresan que “que no todas las comunidades tienen la misma respuesta ni el mismo proceso, hay experiencias que no responden a estas líneas de opción radical por los pobres, sin caer en el asistencialismo o paternalismo en esta realidad latinoamericana”. En las perspectivas que se plantean está el organizar encuentros a nivel nacional, y el crear relación con otros secretariados de CRIMPO de países latinoamericanos.¹⁹⁸

Al mes de haber realizado el seminario de “Espiritualidad de la inserción”, dirigido por el P. Camilo Maccise OCD, en Quito¹⁹⁹, el 21 de julio de 1987 fueron asesinados Monseñor Alejandro Labaca y la Hna. Inés Arango, religiosos capuchinos, en la Amazonía ecuatoriana por los nativos huaorani. Ante este acontecimiento escriben: “Este número del boletín se nos descuelga con un gran tema: Espiritualidad de la inserción, de la encarnación, pero no se nos queda ahí, sino que es vida y también muerte”. Sin espiritualidad en el mejor de los casos contaríamos con gente buena, de bien y generosa, pero no con mártires. “El Espíritu llevó a los dos a una encarnación capaz de hacer hermanos a extraños y de arriesgar hasta dar la vida por ellos. No disimulamos el

¹⁹⁶ Acta de la evaluación del trienio 1988 a 1990, CRIMPO. Archivos de la CER.

¹⁹⁷ Hna. Ligia Valdivieso, entrevista realizada por la autora el en el Hogar de Santa Cruz, Riobamba, sábado 29 de agosto del 2009.

¹⁹⁸ Informe del Secretariado de CRIMPO al encuentro de comunidades insertas, ..., 8 - 9.

¹⁹⁹ Memoria de CRIMPO, Quito, agosto de 1987, 5 - 6.

secreto orgullo que nos nace desde ellos. La vida religiosa ecuatoriana ha florecido en su suelo empapado de sangre, y son los mejores testigos de los que decimos es lo nuestro.”²⁰⁰

En la memoria que realizan para el encuentro de la CLAR en Goiana, se informa que existen 70 comunidades insertas, se añade que aún está pendiente el contactar a más comunidades. La lista que se registra es la siguiente, especificando que existen congregaciones que tienen en una provincia más de una comunidad, como es el caso en particular de las religiosas Lauritas.

Sierra Ecuatoriana

Pichincha:

1. Dominicás del Rosario – Fe y Alegría
2. Dominicás Docentes – Pastoral parroquial
3. Anunciación – Pastoral parroquial
4. Religiosas de Fátima – Pastoral parroquial
5. Esclavas del Sagrado Corazón – Pastoral parroquial
6. Estigmatinas de San Francisco – Pastoral parroquial
7. Religiosos del Verbo Divino – Pastoral parroquial
8. Religiosas de la Divina Voluntad – Pastoral parroquial
9. Religiosos Salesianos – Casa campesina e indígena
10. Religiosas Lauritas – Pastoral indígena y parroquial
11. Religiosas de San Vicente de Paúl – Pastoral parroquial
12. Religiosas Carmelitas misioneras – Pastoral parroquial

Chimborazo:

1. Religiosas Lauritas – Pastoral indígena
2. Religiosos Jesuitas – Pastoral indígena
3. Hermanas de la Caridad – Pastoral indígena
4. Dominicás de la Inmaculada – Pastoral campesina

Cotopaxi:

1. Religiosas de Santo Ángel – Pastoral indígena
2. Religiosas Esclavas del S. Corazón – Pastoral Indígena
3. Hermanas de la Paz – Pastoral indígena

²⁰⁰ Memoria de CRIMPO, Quito, agosto de 1987, 2 - 3.

4. Hermanas Bethlemitas – Pastoral indígena
5. Religiosas Lauritas – Pastoral indígena
6. Religiosos Salesianos – Pastoral indígena

Bolívar:

1. Dominicicas del Rosario - Pastoral campesina
2. Religiosos del Verbo Divino – Pastoral parroquial
3. Religiosas Lauritas – Pastoral indígena
4. Religiosos Salesianos – Organización campesina (P. Antonio Polo)

Azuay;

1. Religiosas de la Asunción – Pastoral campesina
2. Religiosas Lauritas – Pastoral indígena (Zhiña y Nabón)
3. Jesuitas – Campesinos y parroquia

Cañar:

1. Religiosas Bethlemitas – Pastoral parroquial
2. Dominicicas Docentes – Pastoral campesinos

Imbabura:

1. Religiosas Lauritas – Pastoral indígena

Tungurahua:

1. Religiosas Lauritas – Pastoral indígena

Loja:

1. Religiosas Lauritas – Pastoral indígena

Costa Ecuatoriana:**Guayas:**

1. Religiosas de la Asunción – Suburbio Pastoral parroquial
2. Esclavas del Sagrado Corazón – Suburbio Pastoral parroquial
3. Verbo Divino – Pastoral parroquial
4. Dominicicas de la Presentación – Suburbio
5. Religiosas Lauritas – Cargadores y emigrantes

El Oro:

1. Religiosas Lauritas – Pastoral campesinos

2. Salesianos – Pastoral parroquial
3. Religiosas Bethlemitas – Pastoral parroquial
4. Religiosas de los Sagrados Corazones – Pastoral parroquial

Esmeraldas:

1. Divina Voluntad – Pastoral parroquial
2. Estigmatinas – Pastoral campesinos
3. Combonianas – Pastoral parroquial
4. Hermanas de la Caridad – Pastoral parroquial
5. Hermanas Lauritas – Pastoral Indígenas
6. Religiosos Combonianos – Pastoral parroquial y campesina.

Manabí:

1. Mercedarias de Berris – Pastoral campesinos
2. Religiosas Lauritas – Pastoral campesina

Oriente Ecuatoriano:**Sucumbíos:**

1. PP. Carmelitas - Pastoral campesina e indígena
2. PP. Capuchinos – Pastoral campesina e indígena
3. Religiosas Dominicadas del Rosario – Pastoral campesina e
4. indígena
5. Religiosas Lauritas – Pastoral campesina e indígena
6. Religiosas Dominicadas de la Presentación – Pastoral campesina e
7. Indígena

Napo:

1. Dominicadas del Rosario – Pastoral campesina e indígena
2. Religiosas Lauritas – Pastoral campesina e indígena

3. Religiosas de la Caridad – Pastoral campesina e indígena
4. Religiosos Capuchinos – Pastoral campesina e indígena

Pastaza:

1. Religiosas Teresitas – Pastoral campesina e indígena.²⁰¹

Toda esta presencia desplegada en distintos lugares del país lleva a organizarse en núcleos pequeños que abarcan regiones donde existe una población más o menos numerosa de religiosas insertas, como es el caso del Sur de Quito, donde la vida religiosa inserta tuvo un gran protagonismo en la década del ochenta, siendo también el primer lugar que forma su núcleo de CRIMPO.

2.1. CRIMPO Núcleo Pichincha

En 1976, se traslada el P. José Carolo, (ex -salesiano) desde la parroquia el Girón a trabajar en la parroquia del sur de Quito, asume como apoyo en la pastoral el aporte de la vida religiosa femenina, quienes realizan un amplio trabajo de organización desde los barrios populares y desde las bases. En 1988 comenzaron algunas reuniones de la vida religiosa inserta en el sector de la parroquia Quito Sur alrededor del Proyecto Palabra Vida, emprendido desde la CLAR para celebrar los 500 años de evangelización. En diciembre de 1989 a raíz del curso bíblico dirigido por Pablo Suess, surgió el núcleo de CRIMPO Pichincha, su primera reunión se realizó el 7 de enero de 1990, en la que se nombró la coordinación de Pichincha. Igualmente, en 1989 se forma el equipo de CRIMPO Imbabura y asume el protagonismo de animación de la vida religiosa en dicha zona con diferentes encuentros y temas de reflexión.²⁰² La participación de estos núcleos fue muy activa en los distintos encuentros que realizó el Equipo de CRIMPO a nivel nacional. Visibilizándose que hasta los primeros años de la década de los noventa este Equipo ejerció de articulador en diversos encuentros y espacios de formación para toda la vida religiosa del Ecuador. Para finales de los noventa el Equipo se va atomizando, se dispersan los integrantes, quedan formando parte del “grupo” miembros que en su mayoría son de origen extranjero y de avanzada edad. Lo que las lleva a expresar en

²⁰¹ Informe del Secretariado de CRIMPO al encuentro de comunidades insertas, ..., 8 - 9.

²⁰² Acta de la evaluación del trienio 1988 a 1990 de CRIMPO. Archivo de la CER.

algunos encuentros el interés de motivar a “que las hermanas ecuatorianas se integren y participen de estos encuentros”.²⁰³ Y se empieza a hablar de la vida religiosa joven en CRIMPO, ya que los jóvenes “quieren tener su espíritu y vivir en comunidades vivas, dinámicas y cerca de la gente”.²⁰⁴

Una de las riquezas que tuvo hasta la década del ochenta la vida religiosa fue la fluidez de comunicación y relación entre la vida religiosa latinoamericana a través de organismos como la CLAR que ejerció un fuerte liderazgo en la animación de la vida religiosa de la región.

3. Relación de la CLAR con la CER

Una de las Instituciones que desempeñó un gran liderazgo en la dinamización de la vida religiosa latinoamericana luego del Concilio Vaticano II, fue sin duda la CLAR. En el informe que realizan desde la CER a la XIX Junta Directiva de la CLAR,²⁰⁵ realizada en San Juan de Puerto Rico en 1983 expresan que: “el compromiso con los sectores marginados y potencialmente más conflictivos, ha surgido desde la base de diversos grupos religiosos y responde más a líneas de acción de ciertas familias religiosas que a la orientación asumida por la vida religiosa ecuatoriana”, así mismo, en relación a los conflictos manifiestan que “han sido esporádicos y han pasado desapercibidos, en otras ocasiones se ha asumido algún gesto de solidaridad”.²⁰⁶ Cabe mencionar que en este mismo año, las religiosas lauritas y los padres jesuitas integrantes del Equipo Pastoral de Riobamba, fueron expulsados de la zona urbana de Guamote, acusados por algunas familias del centro de la ciudad de apoyar y organizar a la población indígena.²⁰⁷ Estas realidades no son mencionadas dentro del informe que presenta la CER.

En este proceso podemos visibilizar que fueron dos estratos que ejercieron un papel de liderazgo en el surgimiento de la vida religiosa inserta, el primer ámbito donde se originó esta propuesta está en las bases de las comunidades religiosas, quienes optan por desplazarse a las periferias en su “opción por los pobres”, cumpliendo un papel vital

²⁰³ CRIMPO, memoria del encuentro realizado en Baños de Ambato, 3 al 7 de abril de 1994. Archivo de la CER y archivo particular de Hna. Blandine.

²⁰⁴ Actas de CRIMPO n.º12, Quito, 20 de diciembre de 1997. Archivo de la CER.

²⁰⁵ Las Juntas Directivas de la CLAR, se realizan anualmente, suprimiéndose estos encuentros los años que coincide con las Asambleas Generales de la CLAR.

²⁰⁶ Informe de la CER a la XIX Junta Directiva de la CLAR, 10-20 de abril de 1983. Archivo de la CER.

²⁰⁷ Julio Gortaire Iturralde SJ., *Guamote un camino de liberación, historia de una Iglesia, de un pueblo. Años: 1970-2013* (Quito, Artes Gráficas SILVA, 2017), 138 - 161.

para el surgimiento de la vida inserta, el segundo estrato que sostuvo y animó a la vida religiosa inserta fue la institución de la CLAR, desde su política de animación y acompañamiento tuvo claro el objetivo de apoyar las propuestas inéditas de vida inserta.

La relación de la CLAR con la CER fue fluida y dinámica. Sin embargo, también existieron algunos períodos de gran estancamiento, a veces motivadas por la falta de coordinación de sus directivos nacionales. Así se refleja en la carta enviada por el P. Carlos Palmés SJ, presidente de la CLAR (1973-1979) desde Bogotá en marzo de 1977, al P. Ambrosio Cruz SJ, presidente de la CER (1974 - 1977), quien se dirige con estas palabras:

Querido Ambrosio: te escribo después de haber participado en el Seminario para directivos de las Conferencias de Religiosos de América Latina, han sido tres semanas de intenso trabajo y oración (...), me animo a escribirte como hermano para decirte que todos hemos lamentado la ausencia de la CER, las únicas naciones que han faltado han sido Cuba y Ecuador, sinceramente lamentamos que Ecuador haya quedado marginado por tantos años del movimiento dinamizador de la Vida Religiosa en la que las Conferencias de Religiosos están contribuyendo notablemente en los demás países.²⁰⁸

En la documentación recabada en torno a la acción de animación de la CER, se vislumbran períodos de gran accionar como el de los años 1967 a 1972. Con la presidencia del P. Humberto Solís SDB, se realiza un plan de animación, reforma a los estatutos de acuerdo con las líneas conciliares. Particularmente con la presencia del P. Enrique Almeida OP, como secretario general, se abre una sección de noticias católicas en el diario *El Comercio*, donde se publican algunas actividades de la vida religiosa. Desde mayo de 1971, bajo la presidencia del P. Marco Vinicio Rueda SJ, (1971-1972), se inicia el *Boletín de la CER*. En la presentación del primer boletín el P. Rueda, expone: “Nos complace entregar a las familias religiosas este Boletín, nuestro objetivo principal es servir y servir con información”. Así mismo, añade que uno de los objetivos es coordinar la labor de animación con las juntas regionales de Cuenca y Guayaquil que ya están en funcionamiento.²⁰⁹

²⁰⁸ Carta del P. Carlos Palmés SJ, presidente de la CLAR, dirigida al P. Ambrosio Cruz SJ, presidente de la CER, Bogotá, fecha: 2 de marzo de 1977. Archivo de la CLAR-Bogotá.

²⁰⁹ P. Marco Vinicio Rueda SJ., presidente de la Junta Directiva de la CER, *Boletín CER* 1 (1): 1 (Quito: CER, mayo de 1972).

No podemos olvidar las condiciones sociales y políticas que vivía América Latina, cuya mayoría de países estaba gobernada por las dictaduras militares, lo que implicaba tensiones y trabas para la movilidad y desplazamiento a encuentros que se convocaba desde la CLAR. En 1974 el P. Enrique Almeida OP, secretario ejecutivo de la CER, escribía al P. Luis Patiño OFM, secretario ejecutivo de la CLAR, informándole sobre los últimos detalles para el encuentro que se tendría en Cumbayá (Quito), “nuestro presidente opina que se debe organizar de la mejor manera posible para evitar algunos peligros que pudieran presentarse, nuestro medio político y religioso en la presente temporada, no es tan adecuado”.²¹⁰ Fray Luis Patiño responde que la presidencia y el secretariado (de la CLAR) asumen toda la responsabilidad del Seminario a realizarse en Quito, el mismo que estará coordinado por el P. Cecilio de Lora SM, ayudado por el P. Gastón Garotea SS.CC, y la Hna. Carmen Aurora Gómez.²¹¹

Recordemos que en el año 1973 llegó el visitador apostólico P. Jorge Casanova, SDB (de nacionalidad argentina), enviado desde el Vaticano para “observar” (visita apostólica) el trabajo de Monseñor Proaño en la diócesis de Riobamba.²¹² Visita realizada en base a las denuncias que llegaron a Roma por su accionar pastoral en sintonía con una teología y práctica liberadora, allí se acogió las denuncias y se envió un visitador para examinar lo que pasaba en la diócesis. El visitador llegó el 11 de abril y se quedó 9 días, durante los cuales tuvo la oportunidad de dialogar y contactarse con una gran cantidad de pobladores. Al finalizar la visita prometió enviar a Roma un informe favorable, pues fueron poquísimas personas que no estaban de acuerdo con su accionar, todos los entrevistados hablaron bien de Monseñor Proaño. Pero nunca llegó una respuesta desde Roma, sobre los resultados de la visita. Así recuerda Nelsa Curbelo, quien formó parte en la década de los setenta de la pastoral de Riobamba como integrante de la comunidad religiosa de hermanas de Carlos de Foucauld. Ella rememora un viaje que realizó por una reunión de su congregación a Bolivia, en ese entonces Monseñor Proaño le solicitó que de paso averiguara algo sobre el informe de la visita apostólica que realizó el P. Jorge Casanova SDB, quien en esa época se desempeñaba como inspector provincial y fue presidente de la Conferencia de Religiosos de Bolivia (CBR). Nelsa sostiene en su narración que nunca se encontró un informe o escrito de

²¹⁰ P. Enrique Almeida, O.P., secretario de la CER, carta enviada al P. Luis Patiño OFM, secretario ejecutivo de la CLAR, Quito, 14 de octubre de 1974. Archivo de la CLAR.

²¹¹ P. Luis Patiño OFM, carta en respuesta al P. Enrique Almeida, Bogotá, noviembre 13 de 1974.

²¹² Leonidas Proaño, *Creo en el hombre y en la comunidad, autobiografía*, (Quito: Corporación Editora Nacional, cuarta edición, 2001), 268.

retorno desde Roma, con respecto a esta visita, pero sí en diálogos sostenidos en Bolivia expresa que: “Allí me enteré de quiénes le habían denunciado, estaba algún obispo de la línea conservadora de la iglesia, el nuncio y algunos religiosos y laicos que no estaban de acuerdo con su estilo pastoral”.²¹³ En el Diario El Telégrafo, el articulista Padre Pedro Pierre, publica con fecha 7 de diciembre del 2016, un extracto del testimonio del Padre Casanova, quien expresa: “Para mí fue una visita dura pero enriquecedora, por conocer a Monseñor Proaño como un obispo pobre, sencillo, piadoso, con un gran amor a los indígenas y campesinos, entregado a una causa...No había motivos para la remoción de Monseñor... Pablo VI dijo que era un obispo evangelizador”.²¹⁴

Tanto en la visita del delegado apostólico como en otros atropellos como el que sufrieron un grupo de obispos, sacerdotes y otros agentes reunidos en la Casa de Santa Cruz, por parte de la fuerza militar en agosto de 1976, se produjo en el país y fuera del mismo, un sostenido movimiento de solidaridad y apoyo con la obra de Monseñor Proaño y sus colaboradores. Pero también, se agudizaron los enfrentamientos y las tensiones entre sectores de la Iglesia, en este contexto se avivaron las acciones de los grupos más tradicionales con informes y mensajes ante el Vaticano para que “controlara” a los comprometidos con la teología de liberación y la pastoral liberadora, especialmente a los religiosos y religiosas.

Un año después de haberse aprobado la Ley de Reforma Agraria, asesinan a dos dirigentes indígenas: Cristóbal Pajuña, en Tungurahua el 18 de mayo de 1974, y Lázaro Condo en Toctezinín (Chunchi), el 26 de septiembre del 1974, donde también son apresados algunos sacerdotes y religiosos que trabajan en la pastoral de Chunchi.²¹⁵ El 12 de agosto de 1976 son apresados un grupo de obispos, sacerdotes y religiosos procedentes de diversos países de América Latina en Santa Cruz-Riobamba, mientras participaban de un encuentro pastoral.²¹⁶ Se les acusó por parte de la dictadura militar-triunvirato que

²¹³ Nelsa Libertad Curbelo Cora, de origen uruguayo (1941), vive en Guayaquil, fundadora de la fundación SERPAJ servicio de Paz y Justicia, lleva adelante un entregado trabajo en bien de los jóvenes en riesgo y de la calle. Entrevista realizada por la autora en su domicilio particular de Guayaquil, el 14 de febrero del 2011.

²¹⁴ Pedro Pierre, “Un Obispo tan evangélico”, El Telégrafo, 7 de diciembre del 2016. <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/1/un-obispo-tan-evangelico>.

²¹⁵ En octubre de 1973 se dictó la Ley de Reforma Agraria que establecía la distribución de la tierra improductiva, sobre todo para los campesinos e indígenas que no poseían tierras para sembrar. Lázaro Condo impulsado por el trabajo pastoral de Monseñor Proaño, lideró esta lucha en Toctezinín. Cfr: CONAIE, *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador*, (Quito-Ecuador: Ediciones TINCUI-ABYA YALA, segunda edición, 1989), 215 - 218.

²¹⁶ El 12 de agosto de 1976 se llevaba a cabo en Santa Cruz, centro de reflexión del obispo de Riobamba, un encuentro de pastoral, por orden del ministro encargado de gobierno, Xavier Manrique, llegaron dos buses con más de 40 policías para violentamente apresar a dos arzobispos: Roberto Sánchez,

governaba bajo el liderazgo de Alfredo Poveda Burbano-, de realizar un encuentro subversivo.²¹⁷

Volvamos ahora a las actividades de la CER. El P. Miguel Ulloa, secretario de la CER en 1978, escribía a la Hna. María Agudelo religiosa de la Compañía de María (ODN) (fallecida el 12 de noviembre del 2010), miembro de la CLAR: “Por falta de medios económicos no pude asistir al seminario en Río de Janeiro, además por la ausencia del P. Carlos Valverde, SDB (presidente de la CER 1974-1978), la junta directiva no funciona”. Añade “por todas partes animo a los religiosos insertos entre los pobres. Los religiosos que viven en las ciudades grandes tienen oportunidades de fraternizar. No así, los que viven en los campos, en los lugares de pobreza con dificultades morales y materiales”.²¹⁸ El 17 de marzo de 1978, escribe el P. Miguel Ulloa, a la Hna. María Agudelo, comunicándole con respecto a los dos religiosos que deben asistir a la reunión de abril en Bogotá. Han pensado en una religiosa, “la Hna. Francisca López, hija de la caridad, decana de la Facultad de enfermería en la PUCE, ella acepta con gusto, ahora depende el Gobierno Militar, que no ponga problemas”.²¹⁹ Ubicados en este contexto general, vemos que la realidad social y política tenía sus aristas de control, restricciones y confrontamientos, lo cual influía en las acciones pastorales, las reuniones masivas se volvieron sospechosas, y la movilidad estaba condicionada a los tiempos de tensión política que se cernían en ese entonces por las dictaduras militares, y los contextos de tensión social que se vivía en el ámbito público.

Igualmente, los sentidos patrióticos nacionalistas también cobijaron los espacios de la vida religiosa. En enero de 1981 aconteció el enfrentamiento armado con el vecino país del Perú en la cordillera del Cóndor, para el mes de marzo de este mismo año la CLAR programó realizar en Quito la XVIII Junta Directiva, a fin de celebrar los 25 años de la CER y realizar algunos seminarios de formación con la vida religiosa ecuatoriana;

de Estados Unidos; y Vicente Zaspé, de Argentina; y 14 obispos: Patricio Flores, Juan Arzube y Gilbert E. Chávez, de Estados Unidos; Mariano Parra León, de Venezuela; Caren González y Fernando Aristía Ruiz, de Chile; Antonio Batista Fragosó y Rubén Cándido Padín, de Brasil; Sergio Méndez Arceo, José Pablo Rovalo y Samuel Ruiz, de México; Víctor Garaigordobil, de España; Ramón Bogarín, de Paraguay; y Leonidas Proaño, el anfitrión. Junto a ellos fueron detenidos unos 70 laicos y sacerdotes, entre ellos, el teólogo José Comblin y Adolfo Pérez Esquivel. Al siguiente día el gobierno les “invitó” a salir (del país) “por intervenir en asuntos de política interna con la finalidad de subvertir el orden”. (Diario *El Comercio*, agosto 1976, recorte del periódico que reposa en el fondo documental Monseñor Proaño).

²¹⁷Equipo Tierra Dos Tercios, *El Evangelio Subversivo, historia y documentos del encuentro de Riobamba, agosto 1976*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977).

²¹⁸P. Miguel Ulloa SDB, secretario de la CER, carta enviada a la Hna. María Agudelo, responsable de la vida religiosa femenina de la CLAR, Quito, 14 de febrero de 1978. Archivo de la CLAR.

²¹⁹P. Miguel Ulloa, SDB, secretario de la CER, carta enviada a la Hna. María Agudelo, Quito, 17 de marzo de 1978. Archivo CLAR.

ante estos encuentros programados escribe desde Quito la Hna. Alba Luz Espinoza, secretaria ejecutiva de la CER, a la Hna. Hermengarda Alves, secretaria ejecutiva de la CLAR: “Los de la Directiva me han encomendado que en confianza te lo exponga, los religiosos no le cerramos la puerta al P. Ricardo Antonich, pero no ven oportuno que esta reflexión la lleve Antonich, únicamente por su nacionalidad; el pueblo está viviendo un momento psicológico muy fuerte. Creo que mayores explicaciones sobran”.²²⁰ El Padre Ricardo Antonich SJ, formaba parte del Equipo Teológico de la CLAR, su nacionalidad peruana, era leída por los integrantes de la directiva de la CER, como no oportuna para dirigir los espacios de formación, en una coyuntura de enfrentamientos bélicos por conflictos de fronteras. Sin embargo, para el siguiente año, en las crónicas de encuentros de formación de la CER del año de 1982, el P. Ricardo Antonich SJ, tiene una agenda apretada con: formadores, superiores y vida religiosa en general en la ciudad de Quito.

Con una aguda conciencia social de pertenecer a un país y a un continente donde priman los pobres; desde la CER se convocó en 1985 a un encuentro nacional de comunidades insertas, con el objetivo de: “Reflexionar en común sobre la identidad de nuestra vida religiosa en las pequeñas comunidades insertas, así como motivar al intercambio de experiencias a nivel nacional y regional”. Intercambios que son vehiculados por la CLAR, se proponen “seleccionar una experiencia para el Encuentro Regional a celebrarse en Lima”.²²¹ A la XIX Junta Directiva de la CLAR, celebrada en Puerto Rico en abril de 1982, asiste Monseñor Luis Alberto Luna Tobar (1923-2917), arzobispo de Cuenca-Ecuador, como representante del Departamento de Religiosos del CELAM; en la reflexión dirigida por Ricardo Antonich SJ, se aborda que la comunión cristiana no es ausencia de conflictos. En el Plan Global que elaboran como proyección, se centró especialmente en la situación de los religiosos que trabajan en Centroamérica.²²²

En las crónicas de la XXI Reunión de la Junta Directiva de la CLAR celebrada en Buenos Aires en 1986, se registra que estuvieron presentes los presidentes y secretarios ejecutivos de las conferencias nacionales de religiosos federadas en la CLAR, la única conferencia ausente fue Ecuador. El jueves santo, de viaje para un encuentro de religiosos jóvenes, el carro del presidente, P. Eugenio Sáinz OCD, se fue por un risco. En el accidente murió la Hna. Cristina Echeverría, hija de la Caridad, secretaria ejecutiva y el

²²⁰ Hna. Alba Luz Espinoza RM, secretaria de la CER, a Hna. Hermengarda Alves, sin fecha. Archivo de la CLAR.

²²¹ Carta convocatoria al encuentro nacional de las comunidades insertas en Ecuador, 12 de febrero de 1985, firmada por P. Santiago Ramírez y Hnas. Victoria y Adelaida. Archivo de la CER.

²²² *Boletín CLAR* 21 (5 y 6): 4 (Bogotá: CLAR, mayo-junio de 1983). Archivo de la CLAR.

P. Eugenio quedó herido. Para el momento de la reunión todavía estaba en el hospital. El tema central de esta reunión giraba en torno a “La espiritualidad de la inserción”.²²³ Con fecha 3 de abril de 1986, el P. Eugenio envía un saludo a la Asamblea General de la Directiva de la CLAR, allí comenta que se organizó una Pascua con un grupo numeroso de novicias y junioras, que vivirían la Pascua en un medio pobre, “mañanas de iluminación y tardes de contacto con la gente, visitas, preparación litúrgica y gran celebración, sería la “pascua inserta”, comenta la triste experiencia en “la que siente desaparecer el calendario humano y todo se constituye en hora de Dios, de pronto el Jueves Santo tuvo mucho de viernes y sobre todo de sábado de Gloria”. Agradece la solidaridad de toda la vida religiosa y a la Congregación de Hermanas de la Caridad a la que pertenecía Sor Cristina. Termina añadiendo que escribe desde la clínica, en medio de los traumatismos, lee desde la providencia de Dios y expresa sentirse “más comprometido que nunca con esta Vida Consagrada Ecuatoriana que tan generosamente se ha portado y la CLAR a la que quiero cada día más”.²²⁴ La nueva Secretaria Ejecutiva es Sor Elena María Berzuetta Jara, hija de la caridad, quien tiene que comunicar a la Hna. Hermengarda Alves, con las siguientes palabras: “me permito recordarle que Sor Cristina Echeverría ya falleció en el accidente que tuvo con el P. Eugenio. Ahora la reemplaza otra Hija de la Caridad”.²²⁵

Los encuentros organizados por la CLAR en el país también son frecuentes. En noviembre de 1972 se realizó por primera vez en el Ecuador una reunión de la CLAR,²²⁶ siendo presidente de la misma el P. Manuel Edwards SS. CC., éste encuentro se realizó

²²³ *Boletín CLAR* 24 (5): 12 (Bogotá: CLAR, mayo 1986). Archivo de la CLAR, inventario 3459.

²²⁴ P. Eugenio Sáinz de Baranda OCD, presidente de la CER, “A la XXI Asamblea General de la CLAR”, Quito 3 de abril de 1986. Archivo de la CER

²²⁵ Elena María Berzuetta Jara, Hija de la Caridad, carta enviada a la Hna. Hermengarda, Quito 30 de octubre de 1986. Archivo CER

²²⁶ La lista de participantes en este encuentro es: Argentina: Hna. Aída López CDM, vicepresidenta de la CLAR, P. Roberto Chiogna OFM, teólogo; Brasil: P. Leonardo Boff OFM, teólogo; Hna. Irany Vidal Bastos JC, superiora provincial; Chile: P. Manuel Edwards SS.CC. presidente de la CLAR; Colombia: P. Luis E. Patiño OFM, secretario general de la CLAR; Hna. María Agudelo ODN, responsable de las religiosas de América Latina en la CLAR; Hna. Adela Ramírez OP, subsecretaria de la CLAR; P. Hernando Uribe OCD, superior provincial; P. Hernán Umaña SJ, vicepresidente y provincial de educación; P. Javier Osuna SJ, maestro de novicios en Ecuador; P. Félix Carmona OSA, provincial de los Agustinos y presidente de la CER; P. Enrique Almeida OP, secretario de la CER; P. Gerardo Ortega OCD, teólogo; Hna. Graciela Malo OP, provincial dominicas de la Inmaculada; Hna. María Judith Hurtado, Bethlemita, secretaria provincial; Hna. Gema Cadena BP, maestra de junioras en México; P. Benecito Gutiérrez MSSP, vicario general y vicepresidente de la CLAR; P. Alfonso de la Mora, presidente de la Conferencia de Superiores Mayores de Panamá; Hna. Margarita Moreno MC, superiora general y vicepresidenta de la Federación Panameña de Religiosos y Religiosas (FEPAR); P. Noé Zevallos FSC, vicepresidente de FEPAR y superior Provincial; El Salvador: Hna. Teresa Margarita Sánchez CSJ, superiora general y consejera de la CLAR, región “A”; auxiliares de secretaría: Luz María Tamayo Ch. y Carmen Álvarez, ecuatorianas y el P. Juan Palomino SDB, director del centro de espiritualidad.

en el centro de espiritualidad “San Patricio” de Cumbayá, con el objetivo de perfeccionar el documento base sobre: “Vida Religiosa según el Espíritu en las comunidades religiosas de América Latina”²²⁷. Entre las religiosas que participan de Ecuador están Graciela Malo, Judith Hurtado y Gema Cadena.²²⁸ Desde la CER se organizan espacios de diálogo y reflexión para los religiosos y religiosas del país con ocasión de este encuentro de la CLAR. Sor María Agudelo habla sobre el tema: “Misión de la Religiosa en la Iglesia Latinoamericana de hoy” y el P. Luis Patiño, aborda el tema “Formas de vida religiosa en América Latina”.²²⁹ Así mismo en marzo de 1981, con ocasión de celebrar los 25 años de la CER, la CLAR realiza en la capital ecuatoriana su XVIII Junta Directiva, en torno al tema: “Respuesta de la Vida Religiosa en la coyuntura actual”, asiste también el Cardenal Eduardo Pironio,²³⁰ Prefecto de la Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos Seculares, quien imparte dos charlas sobre “El sentido de la Vida Religiosa en América Latina”.²³¹ Destacándose una amplia participación de la vida religiosa ecuatoriana en todos estos eventos.

El P. Mateo Perdía CP, presidente de la CLAR, en el informe de su gestión como presidente realizado en el año de 1981, invita a los participantes a tener una actitud de discernimiento, expresa que el año anterior ha sido para la CLAR intenso y desafiante como servicio de comunión y solidaridad continental, “con frecuencia ha llegado hasta nosotros el clamor de las Conferencias de Centroamérica”.²³² Con respecto a las comunidades religiosas revela que éstas necesitan un acompañamiento por parte de sus Institutos y una atención especial de las Conferencias Nacionales. “Su experiencia de Dios y su reflexión, no es sólo una rica veta de la vida religiosa en América Latina, sino que puede ser iluminadora e inspiradora para el conjunto de las comunidades religiosas y para los y las jóvenes que quieren agregarse a nosotros”.²³³ Desde esta mirada de

²²⁷ Texto que se llega a publicar como: Equipo de Teólogos CLAR, *La vida según el Espíritu de las Comunidades Religiosas de América Latina* (Bogotá: Colección CLAR Nro. 14, 1977).

²²⁸ *Boletín CER* 2 (19): 1-2 (Quito: CER, noviembre de 1972).

²²⁹ *Ibíd.*

²³⁰ Eduardo Pironio, Monseñor, de nacionalidad argentina se desempeñó como presidente del CELAM y mantuvo siempre una relación cercana con los religiosos de América Latina, el P. Manuel Edwards, llega a expresar que “es tan grato reunirse en Roma con el cardenal Pironio, por el cariño y cercanía que siempre nos ha brindado”.

²³¹ *Boletín CLAR* 14 (3): 16 (Bogotá: CLAR, marzo de 1981). Archivo de la CLAR.

²³² “XVIII Junta Directiva: evaluación y perspectivas”, *Boletín CLAR* 18 (3):1 (Bogotá: CLAR, 3 marzo de 1981). Archivo de la CLAR.

²³³ P. Mateo Perdía CP, presidente de la CLAR, informe de presidencia y secretariado de la CLAR, *Boletín CLAR* 18 (3):1 (Bogotá: CLAR, 3 marzo de 1981).

esperanza con respecto a la vida religiosa inserta, también revela las dificultades por la que atraviesa en los distintos lugares de América Latina.



Fotografía en la Mitad del Mundo, Quito- Ecuador, Junta Directiva de la CLAR, noviembre, 1972.
Fuente: archivo de la CLA- Bogotá.

En el informe que realiza el Secretariado de CRIMPO de Ecuador en 1986, para el encuentro de Goiana. Expresan:

Hay un cierto estancamiento en los avances conseguidos durante estos años, en algún sector se podría hablar de cansancio, de desgaste; hay un miedo a asumir los riesgos de un compromiso abiertamente liberador, hay sensación de impotencia ante la magnitud de los problemas que sufre el pueblo y ante la respuesta que debe dar la vida consagrada. La vida inserta no encuentra eco suficiente en la jerarquía, ni el necesario espacio libre en el ámbito de estructura eclesial tanto oficial como al interior de los Institutos Religiosos. Padece la indiferencia y a veces hasta el rechazo de ciertos sectores de la vida eclesial y religiosa [...] Es alarmante el aumento en pocos meses de PERSECUCIÓN Y REPRESIÓN.²³⁴

²³⁴ Informe del Secretariado de CRIMPO del Ecuador 1986. (Archivo CER).

A través de los distintos informes y de mensajes que se ciernen sobre la vida religiosa inserta en los distintos espacios, hay una narrativa constante y es el desaliento ante las dificultades que les asola, particularmente con los poderes establecidos, y el poco apoyo (hasta rechazo) de las autoridades eclesiales. “No nos faltan problemas de entendimiento con obispos y párrocos que no aceptan esta línea y la obstaculizan abiertamente”.²³⁵ Entre las decisiones asumidas por la CLAR para acompañar y animar a la vida religiosa latinoamericana fue la creación de equipos, uno de los que ejerció un papel fundamental fue el Equipo de Teólogos de la CLAR.

4. Equipo de Teólogos: Equipo de la CLAR

En tiempos de cambios, transiciones y movimientos por el amplio y diverso mapa geográfico del continente latinoamericano donde la vida religiosa se encuentra presente y dispersa en su variada geografía. La vida religiosa en América Latina necesitó ir construyendo un nuevo sustento ideológico, teológico, bíblico, eclesial, pastoral y social que dé solidez a la opción por los pobres. El proceso de modernización y cambios demandados por el Concilio Vaticano II concretados en el Decreto *Perfectae Caritatis*, y la “opción por los pobres” desde Medellín, urgían nuevas formulaciones acordes a la realidad del contexto social del siglo XX, donde afloraban nuevas sensibilidades y demandas sociales atravesadas por la justicia social, los derechos humanos, las demandas de las mujeres y grupos minoritarios.

De allí la necesidad de los equipos de teólogos para aportar con reflexión a la vida religiosa que se debatía en cambios y transformaciones. Desde la CLAR expresan que “esto de ninguna manera quiere significar un desprecio hacia las formas de vida religiosa que han estado en vigor hasta el presente”, dentro de las grandes líneas de búsqueda, apuntan que “uno de los aspectos que más nos preocupa y en el que se divisan mejores perspectivas, es el de ir encontrando un estilo de vida religiosa cada vez más adaptado al modo de ser latinoamericano”.²³⁶

Con el fin de instituir un asesoramiento en los distintos ámbitos que urgía a la vida religiosa del continente latinoamericano, en la II Asamblea General de la CLAR llevada

²³⁵ Síntesis global de seminario de Espiritualidad de inserción, Getsemaní-Quito, 1 al 9 de junio de 1987. Archivo de la CER.

²³⁶ Equipo de Teólogos CLAR, *Vida Religiosa en América latina sus grandes líneas de búsqueda* (Bogotá: CLAR, 1976), 24.

a cabo en Río de Janeiro en 1963, coincidiendo con el Concilio Vaticano II, trabajan en torno al tema: “Problemas actuales de la vida religiosa”, allí se plantean formar un “grupo de técnicos”, se habla que en vez de tener un secretariado fijo y anclado con varias personas con una estructura compleja, “se opte por llamar ocasionalmente a personas competentes que aporten con nuevos criterios, mediante conferencias y encuentros que coincidan con las reuniones de la Junta Directiva”.²³⁷ Así, el primer encuentro de Técnicos ocurrió en abril de 1964 con ocasión de la IV Junta Directiva de la CLAR celebrada en San Salvador, el cronista expresa que “tan bien ha sido recibido esta manera de trabajar que un alto directivo del CELAM exclamó al oírlo: ¡Eso es lo que necesitamos nosotros!”.²³⁸ En la V asamblea de la Junta Directiva de la CLAR, reunida en Caracas (Venezuela) en 1965, acuerdan realizar un estudio amplio y profundo sobre la Vida Religiosa en América Latina y resolvieron “organizar un encuentro de especialistas que estudie sobre la renovación de la vida religiosa en América Latina a la luz del Concilio”.²³⁹ Este encuentro se materializó en noviembre de 1966 en Río de Janeiro, cuyo objetivo era: “Delinear las líneas orientadoras que permitan promover en América Latina una vida religiosa auténtica, apostólica y fecunda”, trabajo que desembocó en el primer texto de la Colección CLAR, publicado con el título: *Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina y su proyección apostólica*.²⁴⁰ El P. Manuel Edwards, expresaba, “hemos tenido siempre presente la luz del Concilio Vaticano II y la realidad de América Latina, para ello contamos con un Grupo de Especialistas”.²⁴¹

¿Y cómo surgió esta propuesta? La idea surge en el Brasil y la formula muy gráficamente del P. Tiago G. Cloin CSSR, quien manifestaba no hacer de la CLAR una inmensa cúpula con columnas delgadas, “nos interesa los miembros de la CLAR, las Conferencias Nacionales, para ello es necesario dos personas competentes trabajando a tiempo completo y cursillos breves de personas calificadas que nos den las últimas consignas y las más avanzadas en cada línea de la organización religiosa y apostólica”.²⁴² En los márgenes de las memorias se escribe que en la Junta Directiva se aconsejaban “ser

²³⁷ *Boletín CLAR* 1 (6): 10 (Bogotá: CLAR, 1 de noviembre de 1963).

²³⁸ *Ibíd.*

²³⁹ P. Manuel Edwards SS CC, presidente de la CLAR, Santiago de Chile de 1967, publicado en: CLAR, *Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina y su proyección apostólica*, Colección CLAR 1 (Bogotá: CLAR, 1971), 7.

²⁴⁰ *Ibíd.*

²⁴¹ *Boletín CLAR* 1 (6): 10 (Bogotá: CLAR, 1 de noviembre de 1963).

²⁴² *Boletín CLAR* 2 (2): 7 (Bogotá: CLAR, 1 de marzo de 1964).

ambiciosos en los planes para la vida religiosa”. Las publicaciones de la CLAR se concretaron en:

- a) Boletín Informativo mensual sobre la situación y marcha de la Confederación y de las Conferencias Nacionales.
- b) Colección -CLAR: una serie de publicaciones cortas de fácil lectura, sobre algunos de los más importantes aspectos de la Vida Religiosa en América Latina
- c) “Documentos CLAR”: publicación trimestral sobre la renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina, experiencias nuevas de vida religiosa, artículos sobre el futuro de la vida religiosa en el Continente y pronunciamientos importantes sobre vida religiosa.²⁴³

Queda pendiente averiguar ¿Cómo fue la circulación y recepción de todo este material teórico que producía la CLAR? ¿Cómo se leyó y trabajó en las comunidades religiosas estos materiales? ¿Qué importancia adquirirían en las distintas Conferencias Nacionales? ¿Estos materiales tuvieron alguna repercusión fuera del ámbito de la vida religiosa? La Hna. Ana Quiñones STJ, en su trabajo de investigación sobre la vida religiosa inserta en Argentina expresa que en la Asamblea del Consejo de Superiores Mayores de Religiosas (COSMARAS) de 1968 se consideró que el documento: *Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina y su proyección apostólica*, estaba ya ampliamente difundido y trabajado entre las religiosas de Argentina.²⁴⁴ En la XI Asamblea General de la CLAR realizada en Cochabamba Bolivia del 6 al 13 de febrero de 1972 se decide iniciar los siguientes estudios, buscando financiación para llevarlos adelante:

La vida religiosa y Misiones en América Latina, en unión con el Departamento del CELAM.

Religiosos y situación sociopolítica en AL.

Participación de los religiosos en AL en las tareas en pro de la justicia.

El sacerdocio de los religiosos en AL.

Acogida del personal religioso proveniente de otros países.

Abandonos de la vida religiosa.

Religiosos y pastoral juvenil. Continuar cursos de actualización.

²⁴³ Boletín de la CLAR, Año VII, marzo 1969, Nros. 3, p. 9, N° de inventario 2435.

²⁴⁴ Ana Quiñones, *Del “estado de perfección” a “seguir a Jesús con el pueblo pobre”, el comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina, 1954-1976*, Tesis de Licenciatura en Teología, Universidad Católica de Argentina, 1999, p. 70

Participación de las religiosas en la promoción de la mujer en AL y,
Estudio sobre los religiosos hermanos en AL.²⁴⁵

Es así como este Equipo de Teólogos Asesores de la CLAR ejerció un papel fundamental en la orientación teológica y pastoral de la vida religiosa latinoamericana. El P. Carlos Palmes SJ, ex - presidente de la CLAR, en la XXIII Junta Directiva realizada en El Salvador, en abril de 1989, al hacer una memoria histórica de la vida religiosa latinoamericana de Medellín a Puebla, expresaba que lo más notable fue la vida desbordante, “brotaba a borbotones delante de nuestros ojos, a veces encontraba los causes apropiados y otras veces tenía el peligro de desbordarse”. De allí la necesidad de acompañar este proceso con la reflexión teológica, por lo que “en el año de 1973 se creó un pequeño Equipo de Teólogos, recuerdo que el primer tema de estudio fue sobre las nuevas tendencias en la vida religiosa latinoamericana.”²⁴⁶ La CLAR produjo un amplio espectro de reflexión que por su dinámica de participación movilizó a la vida religiosa del continente, el texto era elaborado para el estudio por el grupo de peritos, éste era enviado a las conferencias nacionales para un primer estudio por el mayor número de religiosos, se reelaboraba el texto en base a las observaciones recibidas, luego se presentaba a la Asamblea General para su estudio y aprobación, se enviaba a la Sagrada Congregación de religiosos para su revisión y finalmente se llegaba a la edición, publicación y circulación. Particularmente se destaca para este período la vitalidad que tenía la Conferencia de Religiosos de Brasil (CRB), como ya se mencionó en el capítulo anterior, quien colaboró y benefició enormemente con sus aportes a la CLAR.

Fr. Luis E. Patiño OFM en 1976, describe que un Equipo de Teólogos viene asesorando a la Confederación en todas sus tareas, y está formado por personas altamente calificadas en diversas disciplinas teológicas, han sido escogidas teniendo en cuenta su respeto por el Magisterio Eclesiástico, su capacidad de captar la realidad latinoamericana y de comunicar aprecio y vitalidad a la vida religiosa, pertenecen a diversas familias religiosas y a diferentes nacionalidades.²⁴⁷ El primer texto que se publica desde el Equipo de Teólogos lleva el título de: *Vida religiosa en América Latina sus grandes líneas de*

²⁴⁵ *Boletín CER* 1 (11): 2 (Quito: CER, marzo de 1972).

²⁴⁶ P. Carlos Palmes SJ, “Historia de la CLAR”, XXIII junta directiva de la CLAR, El Salvador del 10 al 19 de abril de 1989. Archivos de la CER.

²⁴⁷ Fr. Luis E. Patiño OFM, secretario general de la CLAR, Equipo de Teólogos, CLAR, *Vida religiosa en América Latina sus grandes búsquedas* (Bogotá: CLAR Nro. 20, 1976), 7 - 9.

búsqueda.²⁴⁸ Allí abordan temas como: una vida religiosa más auténtica, más latinoamericana y comprometida con la realidad. Así mismo, se proponen motivar la creación de equipos de teólogos en las diferentes Conferencias Nacionales. Dentro del plan global de la CLAR uno de los objetivos exige “una continua y profunda reflexión a fin de hacer más lúcida y sincera tanto la renovación como la inserción de la vida religiosa en América Latina”.²⁴⁹ Los equipos teológicos se fueron multiplicando en los diversos países de América Latina y se llegó a realizar una reflexión muy rica que fluía y se intercambiaba a través de los distintos canales que propiciaba la CLAR, de tal modo que, en vísperas de la Asamblea Episcopal de Puebla (1979), se habían formado estos Equipos en todas las Conferencias Nacionales de Religiosos.²⁵⁰

Desde el año de 1981 formó parte del Equipo de Teólogos de la CLAR, en representación de la CER, el P. Santiago Ramírez OFM Capuchino. Con una carta fechada del 5 de octubre de 1981, la Hna. Alba Luz Espinoza, secretaria de la CER, escribe a la Hna. Hermengarda, agradeciendo en nombre de la Junta Directiva y de los religiosos en general, el haber “elegido un representante de nuestro país, que, si bien no es ecuatoriano, ha tenido gran capacidad de encarnarse en nuestra realidad, es un gran colaborador de la CER y ha ayudado con generosidad a la vida consagrada”.²⁵¹

En el Equipo de Teólogos se destacan figuras familiares y conocidos como de la primera y segunda generación de teólogos de la liberación, sus nombres son: P. Leonardo Boff OFM, P. Joao Batista Libanio SJ, Clodovis Boff OSM, P. Segundo Galilea, Eduardo Hoornaet.²⁵² En 1972 participan como facilitadores de los cursos y seminarios de renovación y actualización: Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel, Buenaventura Kloppenburg, Hernán Quevedo, Federico Carrasquilla, Cecilio de Lora, Álvaro Quevedo, Hernando Pinilla, Carlos Braga, Rafael Ortega, Alberto Ramírez y Alberto Davanzo.²⁵³ El Equipo de Teólogos en 1979 estaba constituido por: P. Carlos Palmés SJ, presidente de la CLAR, Hna. María Agudelo ODN, secretaria adjunta de la CLAR, P. Eugenio Delaney CP (Argentina), Hna. Vilma Moreira da Silva HJ (Brasil), P. Leonardo Boff

²⁴⁸ Equipo Teólogos, CLAR, *Vida religiosa en América Latina sus grandes líneas de búsqueda* (Bogotá: CLAR Nro. 20, 1976).

²⁴⁹ Plan Global de la Confederación Latinoamericana de Religiosos CLAR estudiado y aprobado por la VI Asamblea General, Caracas, 8 al 15 de febrero de 1976, Equipo de Teólogos CLAR, *Vida religiosa en América Latina sus grandes líneas de búsqueda* (Bogotá: CLAR Nro. 20, 1976), 47-58.

²⁵⁰ P. Carlos Palmés SJ, “Historia de la CLAR”, XXIII junta directiva de la CLAR, El Salvador del 10 al 19 de abril de 1989. Archivos de la CER.

²⁵¹ Hna. Alba Luz Espinoza, carta a la Hna. Hermengarda, Quito 5 de: octubre de 1981. Archivo de la CLAR.

²⁵² *Boletín CER* 16 (3): 5 (Bogotá: CLAR, marzo 1978). 4513. Archivo de la CLAR 4513.

²⁵³ *Boletín CER* 1 (7): 4 (Bogotá: CLAR, noviembre de 1971). Archivo de la CER.

OFM (Brasil), P. Jorge Gómez OFM (Colombia), P. Ronaldo Muñoz SSCC, (Chile), P. Segundo Galilea (Chile), Hno. Noé Zevallos FSC (Perú), P. Ricardo Antonich SJ (Perú), P. Álvaro Restrepo SJ (Colombia) y P. Camilo Macisse OCD (México).²⁵⁴

Cabe resaltar que entre uno de los acontecimientos teológicos más notables del período está la celebración del encuentro de teólogos realizado en El Escorial (España) en 1972, donde por primera vez se reunieron en España gran parte de los teólogos de la liberación que vivían dispersos por la geografía latinoamericana. Víctor Codina SJ, en la experiencia que comparte tras haber participado en los tres encuentros o congresos sobre Teología de la Liberación, realizados en: El Escorial 1972, El Escorial 1992 y Unisinos (Brasil) 2012, al hacer alusión al primer encuentro manifiesta haber participado en un seminario sobre “nuevas formas de vida religiosa y de comunidades religiosas en América Latina, dirigido por la CLAR con la dirección del P. Manuel Edwards y la Hna. María Agudelo”, donde se insistió en la importancia de la opción por los pobres y la presencia de pequeñas comunidades religiosas en ambientes y barrios populares, lo que luego se formulará como vida religiosa inserta.²⁵⁵ La voz de la vida religiosa latinoamericana no estuvo ausente en los grandes encuentros de las nuevas propuestas pastorales y teológicas que se realizaron, es un tema que está aún pendiente de investigar y analizar sus aportes.²⁵⁶ Sin embargo, para el segundo encuentro teológico que se da en la década del noventa, la presencia de las mujeres entre los ponentes es muy significativa, pues cada vez más las mujeres ingresan con voz propia a la corriente teológica liberadora, aportando con propuestas y críticas a sus postulados, entre ellas se nombra a: Ivonne Gebara, María Clara L. de Bingemer, Elsa Támez, Ana María Tepedino, Teresa Porcile, Carmelita Freitas, Georgina Zubiría, Alcira Ágreda, Maricamen Bracamonte, Luzia Weiler, Sofía Chipana, Isabel Barroso, Antonieta Potente, Gisella Gómez, Adriana Curaqueo, Marcela Bonafede, María José Caram, Bárbara Brucker, Margot Bremen, Vilma Moreira, Vera

²⁵⁴ “Informe de la Presidencia y Secretaría de la CLAR a la VII Asamblea General de la CLAR”, *Boletín CLAR* 17 (3 y 4): 16 (Bogotá: CLAR, marzo-abril 1979).

²⁵⁵ Víctor Codina SJ, teólogo asesor de la CLAR, “Teología de la Liberación 40 años después. Balance y perspectivas”, en: *Horizonte*, revista de teología y ciencias religiosas, Belo Horizonte, v. 11, n.32, año 2013. <https://dialnet.unirioja.es/revista/15545/V/11>

²⁵⁶ Víctor Codina SJ, nombra la presencia de una mujer, la religiosa María Agudelo y especifica que dentro de esta familia de opciones diferenciadas sobre la teología de la liberación, aparecieron en El Escorial diversas posturas: más ideologizadas (H. Assmann), más evangélicas (G. Gutiérrez), tendencias más elitistas (J. L. Segundo) y más populares (S. Galilea, R. Poblete JC, Scannone), aproximaciones más sociológicas, históricas y políticas (R. Ames, J. L. Segundo, E. Dussel) y otras más eclesiales y pastorales (Mons. Cándido Padin, N. Zevallos, Cecilio de Lora, M^a Agudelo). Víctor Codina SJ, Teólogo Asesor de la CLAR, “Teología de la Liberación 40 años después. Balance y perspectivas”, en: *Horizonte*, revista de teología y ciencias religiosas, Belo Horizonte, v. 11, n.32, año 2013. <https://dialnet.unirioja.es/revista/15545/V/11>

Bonbonatto, Virginia Azcuy y Consuelo Vélez.²⁵⁷ Para la década de los noventa el equipo de teólogos de la CLAR está integrado por la presencia y rostros de mujeres teólogas. Destacándose particularmente el aporte de la religiosa María Carmelita de Freitas, Congregación Hijas de Jesús, brasileña (1933-2008), quien realizó sus estudios de teología en pleno Concilio Vaticano II, de 1963 a 1968, en el Instituto Regina Mundi en Roma.²⁵⁸ Su aporte a la vida religiosa brasileña y latinoamericana fue generosamente significativo.

5. Equipo de Teólogos de la CER

¿Cómo se formó el Equipo de Teólogos de la CER?, ¿Cuándo se formó? ¿Quiénes integraron el mismo? ¿Qué labor desempeñaron en relación con la vida religiosa? Inquietudes como estas nos acompañan a lo largo de este recorrido, las mismas que intentaremos aclararlas en base a lo que nos cuentan las fuentes.

En la vida religiosa del Ecuador el Equipo de Teólogos tuvo un proceso de búsqueda hasta lograr su formación y consolidación. En la reunión de la junta directiva de la CER realizada en abril de 1980, siendo el P. Manuel Valarezo OFM, presidente y la Hna. Alba Luz Espinoza RM, secretaria, urgidos por la CLAR, abordan el tema del asesoramiento teológico. La religiosa María Dolores Bermúdez, integrante de la junta directiva, propone que la mejor manera para seleccionar personal calificado que integre el Equipo de Teólogos, es buscar en los seminarios (talleres de formación), ya que allí se conoce personas que tengan una clara línea teológica. Otros integrantes opinan, que reunir a los teólogos para formar un equipo es difícil.²⁵⁹ En la reunión del siguiente mes (mayo de 1980), la junta directiva elabora unos criterios para formar el Equipo de Teólogos, se prescribe que éste equipo debe estar integrado por religiosos y religiosas, que haya teólogos y pastoralistas, que estén en la línea del Vaticano II, en la doctrina de Medellín y Puebla, que tenga comunión con las directrices de la Pastoral de la Conferencia Episcopal y de acuerdo con las normas de la CLAR. Además, se sugiere consultar y recibir opiniones de otros religiosos para tener un perfil más amplio.²⁶⁰ Finalmente, en la

²⁵⁷ *Ibíd.*

²⁵⁸ Henrique Cristiano José Matos CMM., “Memoria de Hna. María Carmelita de Freitas, (1933-2008)”, en: *Revista CLAR, Dimensión humano-relacional de la Vida Religiosa* 46 (2): 66-70 (Bogotá: Editorial Kimpress, Ltda., abril-junio del 2008).

²⁵⁹ Alba Luz Espinoza, religiosa marianita, libro de actas, acta n.º9, del 9 de abril de 1980. Archivo de la CER.

²⁶⁰ *Ibíd.*

reunión del 2 de junio del año en curso, los miembros de la junta directiva acordaron dar los primeros pasos, que son, solicitar al P. Julio Terán SJ, decano de la Facultad de Teología de la PUCE y al P. Pedro Creamer SDB, director del Instituto de Pastoral, para que conformen equipos de religiosos y religiosas que, presididos por ellos se reflexione temas sobre la vida religiosa, el fruto de sus reflexiones se debe entregar a la CER como un aporte para las comunidades religiosas.²⁶¹

Para el año de 1981, en el mes de marzo se congrega a la vida religiosa del Ecuador, con ocasión de celebrar los 25 años de la CER, se realizan algunos seminarios dirigidos por los teólogos de la CLAR, quienes abordan el tema sobre la “vida religiosa en América Latina”.²⁶² Estos encuentros motivan y dan un empuje para la formación del Equipo Teológico. Para el año de 1983, se observa que el equipo aún no ha sido formado, y se invita a la reunión de la directiva al P. Santiago Ramírez OFM Capuchino, teólogo de la CLAR, el objetivo ahora es claro: formar el Equipo Teológico, a fin de acompañar y ofrecer un apoyo teológico a la vida religiosa del Ecuador. Se analiza que deberían integrar el Equipo el presidente, en ese entonces el P. Eugenio Sainz de Baranda OCD, y la secretaria ejecutiva de la CER, Hna. Alba Luz Espinoza RM, por sentido de unidad, conocimiento e información. Analizan que el Equipo debería contar con la presencia de un sociólogo o socióloga, hace falta conocer la realidad y analizar la respuesta en la misma, debe ser un equipo estable que acompañe a la formación. Entre los candidatos que se sugiere están: Hna. Victoria Carrasco BP y el P. Luis Sánchez, se ve como ideal que la reflexión del Equipo sea repartida hacia la mayoría de los religiosos. La Hna. María del Carmen Corral, bethlemita, vicepresidente de la CER, manifiesta satisfacción porque al fin se cristaliza uno de los deseos de la anterior junta directiva, anidada desde hace tres años; sugiere que las reflexiones se publiquen en el boletín de la CER. También ven la posibilidad que los responsables de las áreas formen parte del Equipo, pero el presidente señala como “un problema grave la diferencia de mentalidades entre algunos miembros de la CER y del Equipo de Reflexión”. La Hna. María Fernanda Villacís, religiosa de la providencia y vocal de la directiva, mira con optimismo esta nueva etapa que abrirá caminos frescos a la vida religiosa.²⁶³

²⁶¹ *Ibíd.*, acta n.º 11 del 2 de junio de 1980.

²⁶² *Ibíd.*, acta n.º 14 del 6 de noviembre de 1980.

²⁶³ Regina Michelena, religiosa oblata, secretaria Ad Hoc, libro de actas, acta n.º 3, 3 de junio de 1983.

Para el año de 1988, se valora como muy positivo el camino recorrido por el Equipo de Teólogos de la CER, quien ha animado en el ámbito de la formación a la vida religiosa en general. Como juicio global se considera que algunas áreas han avanzado bastante, como la de CRIMPO. Dentro de los puntos deficientes, expresan que hay un núcleo de congregaciones religiosas que están rezagadas y no caminan o lo hacen muy lentamente.²⁶⁴ Entre las personas que han integrado este Equipo de Teólogos hasta finales del siglo XX, están: P. Santiago Ramírez OFM Cap, P. Luis Richiardi SDB, Hna. Adelaida Albendea ESC, Hna. Victoria Carranco BP, Hna. Consuelo Gamboa BP, Hna. Janeth Betancourt DV, P. Cristhian Tauchner SVD, Hna. Janeth Aguirre FMA, entre otros.

Desde el Secretariado de CRIMPO y el Equipo de Teólogos se realizó desde mediados de la década de los ochenta un sinnúmero de encuentros, talleres, seminarios que prodigó gran dinamismo para la vida religiosa no sólo inserta, pues desde la CER y CRIMPO se organizaron varios encuentros nacionales con asesores y teólogos que tenían una clara la línea y tendencia de la vida religiosa inserta, muchos de estos seminarios, así como los asesores fueron proporcionados y subvencionados por la CLAR.

6. Puntos de inflexión en la vida religiosa de América Latina

6.1. La CLAR no es invitada a la III Asamblea del CELAM (1979)

En enero de 1978 el P. Luis Patiño OFM, secretario general de la CLAR, expresaba que luego de visitar varios países del Cono Sur, junto con el presidente P. Manuel Edwards SS CC, “en todas las reuniones se trató el tema de la exclusión de la Vida Religiosa en la convocatoria general para la III Conferencia del CELAM a realizarse en Puebla”, se hace memoria que en el encuentro del CELAM en Medellín (1968), la junta directiva de la CLAR tuvo voz y voto, pero ahora, “no fuimos mencionados en la convocatoria general del 12 de enero, sin embargo, se nos acaba de honrar con una convocatoria especial, firmada el 10 de marzo”.²⁶⁵ El lapso entre las dos convocatorias sirvió para que la CLAR reciba gestos de apoyo y demandas por su presencia en la

²⁶⁴ Informe de la CER para la Asamblea General CLAR-Cochabamba-Bolivia 1988. Archivo de la CER.

²⁶⁵ *Boletín CLAR* 16 (4 y 5): 1 (Bogotá: CLAR, abril-mayo de 1978). Archivo de la CLAR inventario 4866.

Asamblea de Puebla. En su favor varios obispos enviaron cartas a Roma pidiendo su inclusión para la Asamblea de Puebla.

El P. Carlos Palmés SJ, (ex - presidente de la CLAR) hace memoria que la CLAR desde el primer momento asumió una posición clara de animación y renovación de la vida religiosa, los primeros años fueron de cordial entendimiento con el CELAM. “En Medellín se nos recibió con arcos triunfales, los trece representantes de los religiosos tuvimos voz y voto como si fuéramos Obispos”. Luego cambiaron las cosas cuando se nombró el nuevo secretariado del CELAM en 1972, “encontramos una oposición a algunas de nuestras iniciativas y sobre todo se manifestó con ocasión de la Asamblea de Puebla”.²⁶⁶ Al convocar dicha Asamblea se invitó a 20 sacerdotes diocesanos, 20 diáconos y a 20 laicos. Y no se invitó a los religiosos que constituían más del ochenta por ciento de los agentes de pastoral en América Latina. El P. Carlos manifiesta que “fue tal cantidad de protestas que llovieron, que los organizadores nos invitaron ‘cordialmente’ a participar, ya que los religiosos y religiosas podíamos hacer aportes valiosos”. Durante la Asamblea siguió la oposición por parte de un grupo de obispos, aunque otros también mostraron su simpatía y cordialidad, “un obispo estuvo recogiendo firmas para pedir al Papa la extinción de la CLAR, no consiguió muchas firmas. El Papa hizo caso omiso de la petición. Hoy las mismas personas siguen suscitando sospechas sobre el trabajo y orientación de la CLAR”.²⁶⁷

En el aporte que realizaron los religiosos de los países bolivarianos al encuentro de Puebla, resaltan que la vida religiosa de América Latina, tiene tres tendencias muy definidas: a) la primera tendencia lleva el nombre de Inserción, b) la segunda, una clara conciencia de que el compromiso con los pobres es un factor determinante en el porvenir de la vida religiosa y c) la tercera, asumen las dificultades como presión que a veces se convierte en persecución (gobiernos, grupos de poder) para frenar esta inserción.²⁶⁸ Joao Bautista Libanio SJ, integrante del equipo de teólogos de la CLAR, escribe que el CELAM en el encuentro de Puebla, denunciaba que en la Iglesia Latinoamericana se hacía una falsa interpretación de Medellín, al radicalizarse la opción por los pobres, el compromiso social y las comunidades eclesiales de base en una verdadera Iglesia popular.

²⁶⁶ P. Carlos Palmés SJ. Ex – presidente de la CLAR, “Historia de la CLAR (especialmente de 1973 a 1979)”, ponencia en la XXIII Junta Directiva de la CLAR, El Salvador, abril 10-19 de 1989. Archivo de la CER.

²⁶⁷ *Ibíd.*

²⁶⁸ *Boletín CLAR* 16 (4 y 5): 5 (Bogotá: CLAR, abril-mayo de 1978). Archivo de la CLAR, inventario 4866.

“Y acusaba a la vida religiosa, propugnada por la CLAR y consustanciada en la inserción popular de los religiosos en un magisterio paralelo en continuas fricciones con los obispos”.²⁶⁹

Las relaciones de tensión con la jerarquía eclesiástica empezaron a ser frecuentes a lo largo de la década del setenta, ahondándose estas tiranteces en la década del ochenta, creándose una intervención -una ruptura en su organización- por parte del Vaticano a la CLAR en el año de 1991. En la visita del P. Pedro Arrupe SJ, (1907-1991) superior general de los jesuitas, en marzo de 1979 a Lima, luego de tener su encuentro con todos los provinciales de América Latina les exhortaba a los jesuitas a ser cada vez más profundamente ignacianos “cuando tomamos la tarea de evangelizar lo hacemos como religiosos al servicio de la Iglesia (...), tenemos que examinarnos muy sinceramente; porque no pocas veces hemos asumido actitudes que los han llevado a los señores obispos, con razón a alejarse de nosotros”.²⁷⁰

La situación social y política que atravesaban los pueblos de Latinoamérica, urgían asumir posturas solidarias con las luchas populares, las mismas que eran leídas desde otros campos como desafiantes, arriesgadas, rozando con la osadía de la imprudencia. Un “documento confidencial”, emitido desde el Secretariado del CELAM en diciembre de 1980, refleja la preocupación por lo que ocurría en Nicaragua, donde un grupo de sacerdotes colaboraba directamente con el gobierno sandinista, a la cabeza de los ministerios de Relaciones exteriores y Cultura. Sacerdotes y religiosos también estaban comprometidos con la revolución sandinista, como D’Escoto y Ernesto Cardenal.²⁷¹ Ante este extendido panorama social y político los señores obispos se preguntan ¿Cuál es y será la repercusión e influencia reales de los sacerdotes revolucionarios en una etapa avanzada de marxización? ²⁷²

²⁶⁹ Joao Batista Libanio, SJ, “Caminando hacia la V Conferencia de Aparecida” en *Revista Diakonia*, Nro. 123, septiembre 2007, p. 14. Tomado del sitio web: <http://repositorio.uca.edu.ni/4460/1/Caminando%20hacia%20la%20V%20Conferencia.pdf>

²⁷⁰ P. Pedro Arrupe SJ, Superior General de los jesuitas, carta a los provinciales de América Latina, luego de la reunión mantenida en Lima del 29 de julio al 6 de agosto de 1978, el objetivo de la reunión era el estudio del documento final de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Expresa en su carta que hicieron una selección de temas que eran de mayor importancia, escogiendo cinco de prioridad: evangelización, opción preferencial por los pobres, relaciones con la jerarquía, renovación de la Compañía y formación. (Mimeografiado de 34 páginas que reposa en el Archivo de Riobamba, carpeta Teología de la Liberación Latinoamericana 1979-1987).

²⁷¹ Confidencial CELAM, “Alguna información sobre Nicaragua”, 1980. Archivo de Riobamba, Carpeta Teología de la Liberación 1979 - 1987.

²⁷² *Ibíd.*

La situación social y política por la que atravesaban los países de Centroamérica y la respuesta e implicación directa de agentes de la Iglesia dentro de ella fue objeto de análisis en diversos encuentros. A estas implicaciones políticas los teólogos de la CLAR abordan puntos que se vuelven conflictivos, y no suficientemente aclarados ya que atraviesan necesariamente la dimensión política de la caridad, y allí surgen cuestionamientos como: ¿Cuál es el rol del religioso inserto en la actividad política? ¿hasta dónde debe llevar su acompañamiento al pueblo en la organización popular? ¿cómo llegar hasta las últimas consecuencias del compromiso con el pueblo, sin evadir responsabilidades y sin traicionar nuestra consagración al Reino? ¿cómo actuar como evangelizador activo siendo también sujeto de ser evangelizado por el pobre? ¿debe el religioso inserto prescindir de estimular proyectos y soluciones o aún de despertar inquietudes? Estas cuestiones urgen un discernimiento pedagógico pastoral al estar con el pueblo.²⁷³ En 1974 en la XIII asamblea de la junta directiva de la CLAR, reunida en San José de Costa Rica, abordan el tema: “La dimensión política de la vida religiosa en América Latina”. El Equipo de Teólogos llevó adelante el estudio sobre “Vida Religiosa y compromiso político”, documento que nunca fue publicado, aunque sirvió de enorme utilidad pastoral para las comunidades de aquella época.²⁷⁴

En todo este andar la organización de la CLAR fue “reprendida” desde el CELAM y el Vaticano acusada de pretender “formar una Iglesia paralela”. Problema que se agudiza con el lanzamiento del Proyecto Palabra Vida, emprendido por la CLAR.

6.2. Proyecto Palabra-vida

En 1988, con el título “los religiosos nos preparamos a celebrar el V Centenario de evangelización”, se lanza el *Proyecto Palabra Vida*, con el objetivo de “alimentar la vida con la Palabra leída desde los pobres, para una ‘movilización’ de la vida religiosa latinoamericana hacia una Nueva Evangelización.²⁷⁵ La vida religiosa del Ecuador a través de la CER participó de forma activa en este proceso. El P. José Luis Caravias SJ, formó parte del equipo de Biblistas de la CLAR, quienes trabajaron en torno al *Proyecto Palabra Vida*, una de esas reuniones se llevó a cabo en Bogotá en febrero de 1988, entre

²⁷³ P. Mateo Perdía CP, presidente de la CLAR, “Memoria de los XXV años de la CLAR”, *Revista CLAR* 17 (4 y 5): 12-13 (Bogotá: CLAR, abril / mayo de 1984). Archivo CONFER Lima.

²⁷⁴ *Ibíd.*

²⁷⁵ *NOTICER* 7 (Quito. CER, julio-agosto-septiembre de 1988), 18-20.

las actividades propuestas fue la de divulgar un folleto bíblico para los religiosos.²⁷⁶ En octubre de 1988, se realizó el encuentro del Equipo de Biblistas de la CLAR con los religiosos del Ecuador, a fin de dar las respectivas explicaciones sobre el estudio y profundización del texto “Palabra-Vida”, con el que se preparaban a celebrar los 500 años de evangelización en América Latina. En esos mismos días, del 17 al 22 de octubre en Cumbayá - Quito, se reunió el Equipo de Biblistas con el objetivo de preparar el segundo libro del *Proyecto Palabra Vida*, bajo el título: “La Palabra convoca 1989-1990”. Los miembros que formaron parte de este equipo son: Hna. Hermengarda Alves Martins, RSCJ, Hna. Carmen Comellas RSCJ, Hna. Lavina Ortíz CACH, P. Félix Catalá CSSR, P. Franco Rodríguez Orofino OFM, P. Neptalí Vélez SJ, Hna. Rosana Pulga SFP, P. Edenio Reins Valle SDV, P. Javier Sarvia SJ, P. Luis E. Patiño OFM, P. Mario Franco SJ, P. José Luis Caravias SJ, P. Carlos Mesters OC, P. Pedro Drouin CJM y Hna. Virginia de Uranga.²⁷⁷

Las relaciones entre el CELAM y la CLAR, eran cada vez menos fluidas, hasta llegar al punto álgido de tensión y prohibición de continuar en torno al *Proyecto Palabra Vida*. En una carta abierta a los religiosos y religiosas de América Latina, se presenta el informe de la XXIII junta directiva de la CLAR realizada en El Salvador, en abril de 1989, con ocasión de celebrar los treinta años de institucionalización de la CLAR. Allí expresan que el tema que más ha absorbido la atención es el *Proyecto Palabra-Vida*. Al realizar una breve historia de este proyecto, indican que el mismo comenzó a perfilarse en octubre de 1985 cuando los directivos del CELAM pidieron a la presidencia de la CLAR la colaboración para las celebraciones del V Centenario de la Evangelización de América Latina. La junta directiva de la CLAR reunida en Buenos Aires en abril de 1986 asumió este encargo y recomendó a la presidencia “una atención constante a la Sagrada Escritura leída desde los pobres”.²⁷⁸ Ante los informes negativos que presenta el CELAM sobre este proyecto expresan que: “Todas estas reacciones negativas y positivas han creado en nosotros una situación crítica y nos han llevado a una actitud de discernimiento”. Por otra parte, “las críticas al Proyecto nos han llevado a tocar fondo y a reafirmar nuestra opción fundamental como religiosos y religiosas en América Latina”.²⁷⁹ Comunican que el 24 y 25 de abril (1989) se tendrá una reunión con los representantes del CELAM. El presidente

²⁷⁶ *Boletín CER* 5 (Quito: CER, marzo de 1988), 26.

²⁷⁷ *Boletín CER* 7 (Quito: CER, julio-agosto-septiembre de 1988), 33 - 34.

²⁷⁸ Carta Circular a las religiosas y religiosos de América Latina, informe de la XXIII Directiva de la CLAR abril 1989. Archivo de la CLAR.

²⁷⁹ *Ibid.*

de la CLAR, P. Luis Coscia, comunicará inmediatamente a las Conferencias Nacionales de Religiosos los resultados de la misma.²⁸⁰ En esta misma circular se informa que la hermana Hermengarda Alves Martins RSCJ (brasileña, fallecida el 3 de febrero de 2019, no hemos podido encontrar la fecha de su nacimiento), ha terminado el período de su cargo de secretaria general, le agradecen por su servicio de 13 años, quien ha sido una persona clave en los últimos años en el trabajo de la CLAR orientando a la renovación de la vida religiosa.²⁸¹ La Hna. Hermengarda fue la primera mujer en asumir la secretaría general de la CLAR, cargo que ejerció desde 1980 a 1989. En junio de 1980 renunció al cargo de secretario general el Hno. Avelino Fernández FSC (Cuba), luego de una consulta al cardenal Eduardo Pironio, el 20 de agosto de 1980 asumió el cargo de secretaria general de la CLAR la Hna. Hermengarda. Previamente, de 1973 a 1979 se desempeñó como vicepresidenta de la CLAR.

Con fecha 25 de abril de 1989, Fray Luis Coscia OFM Capuchino, presidente de la CLAR, junto con el obispo Darío Castrillón Hoyos, presidente del CELAM, emiten un comunicado a los presidentes de las conferencias episcopales y a los presidentes de las conferencias de superiores mayores de religiosos y religiosas de América Latina, en la que expresan:

Se ha estudiado el proyecto “Palabra-Vida” y el folleto del primer año con su introducción, publicado por la CLAR. (...) teniendo presente las observaciones de las Conferencias Episcopales y del CELAM, así como la nota de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica de Roma, se ha llegado a los siguientes acuerdos: a) Suspender la difusión del folleto correspondiente al primer año y advertir a los religiosos que no se debe usar por las fallas substanciales anotadas por la Congregación, las Conferencias y el CELAM. b) Se propone reelaborar los materiales en entendimiento y colaboración con el CELAM, para así unirse en una gozosa celebración del V Centenario dentro de un ambiente de plena comunión con los pastores.²⁸²

En el mensaje que emiten los participantes de la asamblea de la junta directiva de la CLAR celebrada en San Salvador, manifiestan la solidaridad con la realidad dolorosa

²⁸⁰ Carta Circular a las religiosas y religiosos de América Latina, Informe de la XXIII Directiva de la CLAR abril 1989. Archivo de la CLAR.

²⁸¹ *Ibíd.*

²⁸² P. Luis Coscia, OFM Cap. presidente de la CLAR, y obispo Darío Castrillón, presidente del CELAM, *Boletín CER* 10, (Quito: CER, mayo de 1989), 13 - 15.

del pueblo salvadoreño, y en una analogía con su realidad, manifiestan: “Hemos profundizado nuestro momento presente y asumimos con serenidad, madurez, fe y humildad los conflictos que nos toca vivir, no pretendemos ningún protagonismo eclesial o social. (...), percibimos que empieza una nueva etapa para la CLAR al cumplir sus 30 años, tal vez de vida oculta, pero no por ello menos fecunda”.²⁸³

6.3 Intervención de la CLAR

Los conflictos con los religiosos alcanzaron su punto culminante en la crisis de la CLAR entre 1989 y 1991. En 1989 la crisis se declaró abiertamente con ocasión del nombramiento de la Hna. Manuela Charría Arciniegas, dominica de la presentación, como secretaria general. A la comunicación oficial del nombramiento realizada por telegrama el día 24 de abril de 1989 por el presidente de la CLAR, la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica (CRIS), respondió desde Roma que la Hna. Manuela Charría, sería confirmada como secretaria adjunta, y para el cargo de secretario general se nombraba al P. Jorge Jiménez, provincial de Colombia y del Perú, de los religiosos eudistas.²⁸⁴ La CRIS justificaba esta “medida excepcional” apelando a la necesidad de que el secretariado tenga una cualificación doctrinal y teológica, y por otra parte al deseo de mejorar las relaciones mutuas entre el secretariado (léase la CLAR) con la jerarquía, especialmente con el CELAM y las diferentes conferencias episcopales de Latinoamérica.

La CLAR escribió un comunicado a las distintas Conferencias Nacionales exponiendo que:

El no aceptar a una religiosa como secretaria general es desconocer la capacidad de la vida religiosa femenina e ignorar la presencia mayoritaria de la mujer en la Iglesia Latinoamericana, es también ofender a la mujer consagrada, creyéndola incapaz de ocupar puestos de responsabilidad. Por otro lado, el adecuado funcionamiento de una secretaría general no depende tanto de una buena formación teológica, ya que la Presidencia y el Equipo de Teólogos cumple esta función.²⁸⁵

²⁸³ Carta Mensaje de los integrantes de la XXIII Junta Directiva de la CLAR, celebrada en El Salvador del 10 al 19 de abril de 1989. *Boletín CER* 10, (Quito: CER, mayo de 1989), 13-15.

²⁸⁴ María Salas, *De la promoción de la mujer a la teología feminista* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1993), 152-154.

²⁸⁵ *Ibíd.*

El conflicto suscitado fue la cima de distintos desencuentros acumulados, malentendidos y desaciertos dentro de las relaciones Iglesia romana y algunas facciones de la Iglesia Latinoamericana. El teólogo José Comblin (1923-2011), escribe que: “la política de centralización de Roma ha hallado muchas dificultades en los religiosos, en septiembre de 1979, el Papa se quejaba de las “deficiencias deplorables” que notaba en la Compañía de Jesús”.²⁸⁶ En este mismo contexto vino la carta del Papa a los religiosos de América Latina del 29 de junio de 1990.²⁸⁷

Después de varios años de tensión la XI Asamblea de la CLAR realizada en febrero de 1991 creó un clima de mayor entendimiento gracias, según diferentes opiniones, a la actitud abierta, cordial y comunicativa de los dos obispos que representaban a la Santa Sede, y a la postura de la Asamblea, que sin abdicar de sus principios asumió con espíritu de comunión esta realidad. Monseñor Héctor Julio López Hurtado SDB, fue nombrado delegado pontificio para acompañar a la CLAR. Los religiosos y religiosas manifestaron heroicas virtudes de humildad y paciencia para aguantarlo todo, pero su capacidad de iniciativa quedó muy limitada.

Estas relaciones de tensión también se vivieron en la vida religiosa del Ecuador. En abril de 1989, se publica un escrito en el Boletín de la CER, en el que se especifica que el presidente de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana (CEE), Monseñor Antonio González dirigió al P. Carmelo Hernández, presidente de la CER, una carta sobre algunos puntos del Boletín de la CER, publicado en septiembre de 1989. El P. Carmelo contestó en la siguiente forma:

Quiero como presidente de la CER, agradecer todo lo que allí se dice, pidiendo perdón y disculpas, por lo que ha sido ofensivo para algunos Obispos y no ha sido nuestra intención. Respecto al artículo “Teología del Imperio” con el dibujo de un Obispo, fue un artículo tomado, como allí mismo se dice, de la revista “Sucede en la Iglesia” de la cual se copió todo, claro que ello no significa que puede haber sido reproducido sin haber hecho una crítica (...). Por parte de los señores Obispos he recibido solo buena acogida, aprecio y deseo de caminar juntos y esto quedó patente en la reunión de las Galápagos.

²⁸⁶ José Comblin, “La Iglesia Latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo”, en: José Comblin / José I. González Faus y Joh Sobino, editores: *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina* (Barcelona: Editorial Trota S A, 1993), 47.

²⁸⁷ Carta Apostólica del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los religiosos y religiosas de América Latina con motivo del V centenario de la evangelización del Nuevo Mundo, dado en Roma el 29 de junio de 1990. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1990/documents/hf_jp-ii_apl_29061990_v-centenary-evang-new-world.html

Respecto al Proyecto Palabra-Vida, el comunicado íntegro del CELAM, llegó a mi conocimiento el 16 de marzo, con una carta de Monseñor Hugolino Cerasuolo, Obispo de Loja y encargado de la vida religiosa ecuatoriana; para entonces el Boletín CER ya estaba publicado. En dicha carta nos presentaba su preocupación por las consecuencias negativas que se seguirían de continuar el estudio del Proyecto.²⁸⁸

En el año de 1991 en la Asamblea General de la CLAR llevada a cabo en México del 19 de enero al 28 de febrero, participan desde la CER las hermanas: Cecilia Guarderas, presidenta; Yolanda Moreno, vicepresidenta; Dina María Orellana, consejera.²⁸⁹ En junio del mismo año, desde Roma se nombra a los nuevos directivos de la CLAR, sin considerar las propuestas hechas por la Asamblea General. Las Hnas: Cecilia Guarderas, presidenta de la CER y Encarnación Sánchez, secretaria, escriben a Monseñor Héctor Julio López, delegado Pontificio para la CLAR, una larga carta, de la que se destaca:

Hemos recibido su atenta carta donde nos comunica el nombramiento de la presidencia de la CLAR, y deseamos expresarle con mucha confianza, la sorpresa que nos ha causado. Ciertamente nos parecía que, en la reunión de México, se trató de proponer los candidatos para la Presidencia que más pudieran ayudar en el momento actual (...). Una vez más nos sentimos no escuchados y esto nos duele, porque además de actuar movidos por el Espíritu en momentos de mucha oración y discernimiento, buscamos con sinceridad lo que, como personas maduras, nos parecía mejor. En momentos así, no sin dolor, aceptamos con obediencia lo que la Santa Sede dispone.²⁹⁰

A este mensaje añaden la reflexión realizada por el Equipo de Teólogos y la Junta Directiva, quienes narran que en sus 32 años de existencia la CLAR ha tenido unas líneas en favor de los pobres y su proceso de liberación, en este continente mayoritariamente pobre y crecientemente acosado por el sufrimiento y la marginación. Desde hace tres años surgen conflictos en sus relaciones con la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica. En julio de 1989 se nombra desde Roma como secretario general para la CLAR al sacerdote José Jiménez, quien tuvo que aceptar el cargo a petición del Nuncio de Colombia, pero no fue bien recibido por los religiosos

²⁸⁸ *Boletín CER* 10, (Quito: CER, julio, agosto y septiembre de 1989), 17- 20.

²⁸⁹ Cecilia Guarderas Hna, presidenta y Encarnación Sánchez Hna, secretaria, comunicado a los religiosos del Ecuador, Quito, 17 de diciembre de 1990. Archivo de la CER.

²⁹⁰ Cecilia Guarderas Hna, presidenta de la CER y María Encarnación Sánchez Hna, secretaria. Carta enviada a Mons. Héctor Julio López Hurtado, vicario apostólico de Ariari, delegado Pontificio para la CLAR, Bogotá. Fecha: Quito, 27 de junio de 1991. Archivo de la CER.

y religiosas, quedando paralizada la CLAR por más de un año. En enero de 1991, por mandato del Papa, es nombrado un delegado pontificio “con la misión de acompañar a la CLAR durante la Asamblea General de México y en su futura actividad”. Manifiestan que las medidas tomadas contra la CLAR parecen nacer de informaciones parcializadas sobre la vida religiosa de América Latina. “La tónica que se percibe en la mayoría de los religiosos latinoamericanos y de nuestro país es de fidelidad, de ahí nuestra perplejidad ante el ambiente de sospecha que se cierne sobre la CLAR”.²⁹¹

Además, añaden que en la carta dirigida al P. Luis Coscia, presidente de la CLAR, el 23 de enero de 1991, así como en otros documentos emanados de la misma Congregación, se hacen repetidas alusiones a la comunión eclesial. A esto nada habría que objetar. Sin embargo, “la teología subyacente o forma de entender la comunión eclesial, nos parece insuficiente. Se señala la obediencia a la Jerarquía como único dinamismo de comunión eclesial, olvidando otro factor importante como es la actitud de escucha, de servicio, de cercanía por parte de la autoridad a fin de no apagar el Espíritu”. Manifiestan que los religiosos en general y la CLAR en particular han dado pruebas de comunión con renunciaciones fuertes, lo que no es posible es renunciar a la “opción por los pobres”, pues está en juego la fidelidad en el seguimiento a Jesús. “Esta intervención no ha sido causada por una vida cómoda, fácil y segura de muchos religiosos del continente, sino por haber optado por una exigencia evangélica, por los desposeídos y en algunos religiosos, haber llegado hasta dar la vida por ellos, en un testimonio martirial”.²⁹² Concluyen considerando que las medidas tomadas parecen excesivamente drásticas y puede significar el fin del camino renovador de la CLAR.

La respuesta no tarda en llegar, con fecha 2 de agosto de 1991, desde Granada (Meta-Colombia) escribe Monseñor Héctor López SDB, delegado Pontificio para la CLAR. Les agradece la fraterna actitud para comunicar la sorpresa por el nombramiento de la nueva presidencia de la CLAR, con la misma libertad se precisa puntualizar algunas apreciaciones. Expresa que conviene no sólo aclarar los hechos, sino indicar por qué obró

²⁹¹ Documento enviado por la Junta Directiva de la CER y el equipo de Reflexión a Monseñor Héctor Julio López Hurtado, delegado Pontificio para la CLAR. La Hna. Cecilia Guarderas expresa: En el documento que adjuntamos elaborado por el Grupo de reflexión de la CER y asumido por toda la Junta Directiva en la reunión del 26 de junio de 1991, manifestamos nuestro sentir, y le rogamos lo medite y conozca más ampliamente nuestra posición. Firman: Hna. Cecilia Guarderas, mercedaria misionera; Hna. Yolanda Moreno, misionera Laurita; Hna. Dina María Orellana, religiosa marianita; Hna. Serena Tarondo, religiosa de la Divina voluntad; Hna. Adelaida Albendea, esclava del Sagrado Corazón; P. Guillermo Ramírez, claretiano; Hno. Teodoro Merino, marista; Hno. Antonio Bravo, salesiano; Hno. Galo Rivera, marista, y Hna. María Encarnación Sánchez, mercedaria misionera.

²⁹² *Ibíd.*

así la Santa Sede, ya que “no siempre el superior puede comunicar la razón de sus decisiones y prefiere ser mal interpretado a herir más que callando”. Manifiesta coincidir en todo lo que afirman acerca de las relaciones obispos-religiosos, pero “lo que no puedo aceptar es que ustedes digan que por las intervenciones de la Santa Sede, es que los religiosos deban renunciar a la Opción por los Pobres”, aclara que se trata de preferencias, no de exclusividades, alude a que los juicios son excesivamente drásticos frente al proceder de la Santa Sede, “¿Creen ustedes tener conocimiento de todo cuanto ha pasado desde el lanzamiento del Proyecto Palabra Vida? ¿Cuánto diálogo hubo? ¿Cuánta promesa de cambio? Todos ustedes son superiores mayores, bien que sabrán de las críticas y descontentos de la base”.²⁹³ Con respecto al nombramiento del P. Benito Blanco SJ, superior provincial de los jesuitas en las Antillas, como presidente de la CLAR, dice que comprende el argumento del presidente “extranjero” y considera habría tenido mejor acogida haber elegido un latinoamericano, pero argumenta “no es un criterio evangélico, pues el Evangelio nos hermana a todos. Si celebramos 500 años de evangelización traída de España a América, ¿no es un signo de unidad además de la universalidad, el tener una presidencia iberoamericana?” Finalmente, manifiesta su pesar por estas decisiones que llevan algunos a sentirse tratados como menores, esta actitud no está en la mente del Santo Padre ni de los demás responsables de la vida religiosa. Termina agradeciendo la franqueza y confianza a la que él ha tratado de responder con el mismo afán de mantener el diálogo y el vínculo del amor y la paz.²⁹⁴

Posteriormente, para reactivar la secretaría de la CLAR fue nombrada en 1991 la Hna. Josefina Castillo, esclava del Sagrado Corazón (ACI), de Colombia. Sin embargo, en un dato proporcionado por la CLAR, del período de 1991 a 1994, existen dos presidentes: P. Benito del Blanco SJ y P. Gerardo Remolina SJ, así como dos secretarías generales: La Hna. Cecilia de la Cruz, religiosa carmelita vedruna, CCV, y la Hna. Josefina. Es un dato pendiente de profundizar ¿Cómo se nombran estas dos directivas? ¿A quién responde cada una? ¿Dónde funcionan? ¿Qué liderazgo ejercen? ¿Quién les da legitimidad? ¿Cuál es el alcance de su accionar? Pero que no deja de ser una señal de la gran fractura que sufrió esta institución y por lo tanto la vida religiosa de América Latina en este período.

²⁹³ Monseñor Héctor J. López H, SDB, delegado Pontificio para la CLAR, Granada-Meta-Colombia, dos de agosto de 1991, Referencia: 00143, carta dirigida a la Rda. Hermana Cecilia Guarderas, presidenta de la CER, en Quito-Ecuador. Archivo de la CER.

²⁹⁴ *Ibíd.*

La presidencia de la CLAR de 1994 a 1997, es asumida por primera vez por una religiosa, la Hna. Elza Ribeiro, hija de la Providencia de Gaza (HPG) de nacionalidad brasileña. El secretario general fue el Hno. Pedro Acevedo Hinojosa, Hermano de las Escuelas Cristianas, Lasallista (FSC).

7. Represión a los grupos afines con la pastoral de inserción y la Teología de la Liberación.

La historiadora Ana María Bidegain, escribe sobre el martirio de las religiosas que fue más frecuente de lo que la prensa recogió. Recuerda algunos nombres como: Leonine Duquet (1916-1977) y Alice Domon (1937-1977) dos religiosas francesas en Argentina, ellas acompañaron el nacimiento de la organización de derechos humanos *Madres de la Plaza de Mayo* y fueron desaparecidas, torturadas y asesinadas junto con mujeres fundadoras de este movimiento en diciembre de 1977; las religiosas norteamericanas: Ita Ford, Maura Clark, Dorothy Kasel y la laica Jean Donovan, quienes fueron asesinadas el 2 de diciembre de 1980, el mismo año que Monseñor Romero, ellas forman parte del baño de sangre de más de 75.000 salvadoreños.²⁹⁵

Las religiosas realizaban tareas pastorales en áreas rurales y ayudaban a los campesinos a huir de las masacres que realizaban grupos de extrema derecha quienes actuaban en consonancia con los militares salvadoreños. Las cuatro misioneras fueron detenidas por la guardia salvadoreña sin formularseles cargo, luego fueron golpeadas, violadas, asesinadas y mutilados sus cuerpos. Los casos más ventilados de desaparecidas han sido de religiosas extranjeras, pero desafortunadamente las religiosas nacionales y latinoamericanas no han corrido mejor suerte. Se conoce de perfil el caso de la Hna. Teresa Ramírez, asesinada en 1989 en un barrio de Medellín junto a las puertas del aula donde daba clases a sus alumnos.

Paralelamente, en el archivo de Riobamba se encuentran informes de conflictos que enfrentan los religiosos de vida inserta. Las religiosas lauritas en una memoria explicitan que: “los trabajos pastorales en una línea de liberación eran reprimidos y hubo sacerdotes y religiosas perseguidos con el pretexto de que eran comunistas o que estaban

²⁹⁵ Ana María Bidegain, “Una historia silenciada, no reconocida, ..., 60 - 62.

ligados al movimiento guerrillero de Alfaro Vive Carajo”²⁹⁶. En 1985 con la desaparición forzada de la profesora Consuelo Benavides, se agudiza una nefasta práctica en el Ecuador. En la memoria oral el P. Aurelio Vera SJ, recuerda que mientras trabajaba en Guamote con el P. Julio Gortaire y Monseñor Proaño, en la época del presidente León Febres Cordero, fue detenido y puesto en la cárcel, “Me torturaban física y psicológicamente, había un alto con barba que me decía que me iban hacer papilla, deliraba; a los tres días me dejaron libre, insultándome y sentenciándome que seré vigilado por ser comunista y guerrillero”.²⁹⁷ En este mismo contexto político, ante la noticia que se publicó en los diarios del país que el Papa Juan Pablo II iba a condecorar al presidente Febres Cordero por el apoyo a la finalización de la construcción de la Basílica Nacional, la Hna. Elsie Monje, religiosa de Maryknoll, junto a un grupo de mujeres representantes de distintas organizaciones enviaron una carta al Papa, en la que señalaban: “Posiblemente los finos filtros de la diplomacia vaticana no han permitido que usted conozca la personalidad y las actitudes anticristianas de quien va a recibir la condecoración de San Gregorio Magno”.²⁹⁸ También preguntan al Papa si está informado sobre “¿Cuántas torturas, desapariciones, prisiones inconstitucionales, descatos a la ley, burlas a las buenas costumbres ha realizado nuestro presidente?”, finalmente solicitan “suspender la malhadada decisión de conceder la condecoración a quien no se merece”.²⁹⁹

Los estudiosos del pontificado de Juan Pablo II como José Comblin, señalan que con este papa se fortalecieron las propuestas regresivas en términos de apertura hacia el mundo. Si durante los años conciliares y posconciliares la orden de los jesuitas ocupó un lugar preeminente dentro de la estructura interna de la Iglesia, a partir del pontificado de Juan Pablo II esta preeminencia fue liderada por la organización integrista española “Opus Dei” a la cual el Papa encargó la “restauración eclesial”.³⁰⁰ En este proceso fue vital la selección de los obispos de tendencia conservadora del Opus Dei, que con el paso del tiempo llegaron a remplazar a los pastores que fueron progresistas. Al mismo tiempo la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el cardenal Ratzinger, recibió y

²⁹⁶ Misioneras Lauritas, aporte para la Comisión de la CER-CLAR, “Recuperación de la memoria histórica de la mujer en la Vida Religiosa Femenina de América Latina y el Caribe, 1997, 26. Archivo de la CER.

²⁹⁷ Aurelio Vera Vera SJ, entrevista realizada el 22 de septiembre del 2009 en el centro educativo “Carlos Ponce Martínez” de Fe y Alegría en la ciudadela del Ejército al Sur de Quito.

²⁹⁸ Diario *Hoy*, 26 de agosto de 1988. Recorte de periódico que reposa en el archivo de la Diócesis de Riobamba.

²⁹⁹ *Ibíd.*

³⁰⁰ José Comblin, “El cristianismo en el umbral del Tercer Milenio”, en: *Selecciones de Teología*, ISSN 0037-119X, México, No. 156, 2000. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=24076>

recopiló quejas sobre las principales obras de los teólogos de la liberación.³⁰¹ Leonardo Boff OFM, teólogo asesor de la Conferencia de Obispos del Brasil de 1970 a 1983 e integrante del Equipo de Teólogos de la CLAR de 1970 a 1982- En 1985 fue condenado a un “silencio obsequioso”, tensión que se venía acumulando desde el año de 1975 con un intercambio de cartas entre la Congregación para la Doctrina de la Fe y el teólogo, llegando en 1992 a la renuncia de su sacerdocio, expresando que: “Cambio no de batalla sino de trincheras, dejo mi ministerio presbiterial pero no de Iglesia, siempre seré teólogo de matriz católica y ecuménica a partir de los pobres y en favor de su liberación”.³⁰²

Experiencias que marcaron fuertes rupturas en el tejido social de la vida religiosa Latinoamericana, y que tiene visibles aún ciertas cicatrices, que generaron algunas resistencias en la memoria de sus protagonistas para no volver a enunciarlas o recordarlas, porque son huellas de una página dolorosa en el hogar eclesial de la vida religiosa latinoamericana: “¡cuando las recuerdo vuelvo a sufrir!”, expresaba Leonardo Boff.³⁰³

Así, en la parroquia de Las Pampas, provincia del Cotopaxi (Ecuador), en un clima cálido ubicado en el noroccidente, el 18 de julio de 1994 se reúnen las religiosas de vida inserta para compartir sus experiencias junto a la movilización indígena. Las religiosas Esclavas del Sagrado Corazón, rememoran el proceso que han vivido hasta el presente, desde su opción por los más pobres, que las llevó a una vida de inserción en Saquisilí.³⁰⁴ Añaden que el grupo de CRIMPO ha estado: “acompañando en las luchas del pueblo indígena, y ahora presentes en la ‘Marcha por la Vida’ (lema que asumió la marcha), donde algunas religiosas han sido apresadas, perseguidas y calificadas por el comandante de la Brigada Patria Nro. 9 como subversivas”. Otras religiosas comparten su experiencia de: “ser vigiladas por miembros de la inteligencia del Ejército y acusadas de estar tranzando con los partidos de izquierda por acompañar al pueblo en las marchas del

³⁰¹ José María Vigil, expresa que a pesar de que por exigencia de la CNB el Papa llegó a proclamar en Brasil a la TdL «no sólo útil y conveniente, sino oportuna y necesaria», de hecho, fue siendo crecientemente descalificada por el Vaticano hasta convertirla para los sectores conservadores en un tabú asociado al marxismo y al comunismo. Esto ha pasado a ser de conocimiento público de la sociedad mundial. Y todo ello se reflejó en la persecución a los teólogos latinoamericanos de la liberación, así como en el bloqueo de la publicación de la colección de 50 volúmenes que desde Brasil se programaban. Confrontar: José María Vigil, “El Concilio y su recepción en América Latina” en: *A primavera interrompida O projeto Vaticano II num impasse*, libros digitais koinonia, servicioskoinonia.org/LibrosDigitales, Volumen 2, 8 de janeiro de 2006. pp. 35 - 48.

³⁰² Aníbal Pastor Núñez, “Boff deja de ser cura, pero no sale de la Iglesia”, *Revista Pastoral Popular*, n.º 220, Santiago, Julio 1992, 10. <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-256528.html>

³⁰³ Aníbal Pastor Núñez, “Boff deja de ser cura, pero no sale de la Iglesia”, p. 11.

³⁰⁴ Parte de este proceso se puede mirar en: Olaf Kaltmeier, *Jatarishun, testimonios de la lucha indígena de Saquisilí (1930-2006)*, colaboradores: Arturo Ashca / Mario Castro y Carmen Cofre; (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Corporación Editora Nacional, 2008)

pasado mes de junio”.³⁰⁵ Todo esto ha generado un ambiente de gran tensión, por las amenazas, la toma de la Radio Latacunga y la detención de la hermana Alma Montoya, religiosa paulina, directora de la emisora y coordinadora nacional de CRIMPO. Terminan el encuentro abordando sobre su presencia como religiosas en la diócesis de Latacunga. “Nuestra relación con el obispo y algunos sacerdotes nos cuestiona y nos preguntamos ¿De qué manera afrontar los problemas que cotidianamente se encuentran en nuestra acción pastoral, donde muchas veces no encontramos un apoyo en el campo eclesial?”³⁰⁶

Finalmente, Monseñor Raúl López, (nombrado obispo de Latacunga en 1990), pidió la salida de la Hna. Alma Delia Montoya, y en diciembre de ese mismo año se retiraron de la Diócesis toda la comunidad de religiosas paulinas, los nombres de las hermanas que pasaron por la dirección y trabajo de la radio son: Lucelly Villa, Pilar Garcés y Clara Inés Rodríguez. En la memoria de la Hna. Elina Guarderas, religiosa Esclava del Sagrado Corazón, está la amenaza que recibió de los militares: “dígame a la hermana Elina que le damos 24 horas para salir, que abandone a los indígenas, caso contrario, que ella escoja el tipo de muerte que desea”.³⁰⁷ A la Hna. Elina sus superiores le enviaron a Bogotá a “realizar un curso de espiritualidad”. Elina manifiesta: “como CRIMPO en el Cotopaxi, nos fuimos ganando un espacio en el campo social y eclesial, y digo *nos*, porque logramos el respeto y la acogida de los compañeros indígenas, no nos veían como “las monjitas”, fuimos sus compañeras de lucha desde abajo, desde las bases de la organización”, por otro lado, los adversarios del movimiento indígena “nos persiguieron y acusaron de guerrilleras y subversivas, (...) éramos, como decíamos en nuestros encuentros de reflexión, tres veces oprimidas, por ser mujeres, por ser religiosas y por estar entre los pobres”.³⁰⁸

Monseñor Proaño hablaba de un período de fichaje de obispos, sacerdotes, comunidades religiosas y grupos de seculares cristianos que buscaban la renovación de la Iglesia y el compromiso con los pobres, ¡fichados para ser denigrados, para ser calumniados, para ser expulsados y ser desaparecidos!³⁰⁹ Este grande obispo, tuvo una influencia y referencia muy sólida en la vida religiosa de América Latina.

³⁰⁵ Memoria de CRIMPO, Latacunga, julio de 1994. Archivo particular Hna. Blandine.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ Olaf Kaltmeier, *Jatarishun, testimonios de la lucha indígena de Saquisilí, ...*, 126.

³⁰⁸ Elina del Rosario Guarderas Recalde, religiosa esclava del Sagrado Corazón. Entrevista realizada el 7 de febrero del 2011, en el Colegio Hogar la Dolorosa en Quito.

³⁰⁹ Monseñor Leonidas Proaño, “El intervencionismo norteamericano en América Latina”, en: Francisco Enríquez Bermeo, Compilador, *Leonidas Proaño el obispo de los pobres*, (Quito: Editorial El Conejo, 1989), 189.

8. Monseñor Proaño un referente para la vida religiosa inserta

El pasado está abierto, no está quieto, es una zona a la que podemos visitarle con frecuencia llevando preguntas, inquietudes, deseos de encontrar otras realidades y respuestas, y en este tránsito darnos cuenta de que es un espacio dinámico, reinterpretable, que se está moviendo en diferentes modos, y siempre tiene respuestas a los interrogantes que le planteamos. En la indagación y búsqueda de las mujeres de vida religiosa inserta ha sido muy frecuente encontrarnos con un personaje familiar. Su faceta de pastor que necesita busca, acoge, apoya y acompaña a la vida religiosa, nos revela a un obispo Proaño como ese sólido árbol que cobija vida a su alrededor, al que se llega a visitar en momentos de necesidad de luz y esperanza, quizá porque él mismo había aprendido a procesar experiencias entre la aridez y el verdor del paisaje que habitaba. En su autobiografía describe: “Durante mi vida he experimentado una sensación de soledad, particularmente cuando he tenido que enfrentar graves conflictos, cuando he tenido que mantener una postura irreductible, de esa sensación de soledad he pasado lenta y progresivamente a encontrarme en comunión con muchas personas, aún desconocidas”.³¹⁰ En la memoria de las religiosas que pasaron por el Hogar de Santa Cruz hay un lugar persistente en sus narrativas y es la figura de Monseñor Proaño y su acogida en el comedor y la cocina. La hermana Elina recuerda que lo más llamativo no sólo era su reflexión, sino su estilo de vida tan sencillo. “Cuando llegabas a Santa Cruz, le encontrabas comiendo en la cocina en una mesita de madera, siempre había algo para invitarnos a los que llegábamos”.³¹¹ En su narrativa comenta: “recuerdo haber llegado un día con un dolor de estómago terrible y él con una cercanía paternal, me dijo: el dolor es por la altura, vamos a hacerle una agüita de cebolla, se levantó a cortar la cebolla para hacerme el remedio”.³¹² En Santa Cruz no sólo era la iluminación intelectual, había mucha humanidad, cariño, cercanía, familiaridad, era una escuela de vida. Experiencias como éstas les lleva a exclamar a los religiosos reunidos en la CLAR: “nos potencian el

³¹⁰ Monseñor Leonidas Proaño, *Creo en el hombre y en la comunidad, autobiografía*, (Quito: Corporación Editora Nacional, Cuarta Edición, 2011), 105 y 106.

³¹¹ Hna. Elina Guarderas, esclava del Sagrado Corazón de Jesús. Entrevista realizada el 7 de febrero del 2011.

³¹² *Ibíd.*

testimonio de obispos que influyen no sólo en sus diócesis, sino en la Iglesia de toda América Latina”.³¹³

En un contexto histórico convulsionado para la vida religiosa latinoamericana se encuentra una información confidencial que le llega a Monseñor Proaño con fecha 2 de abril de 1981 desde la CLAR: “Le adjuntamos material muy confidencial, con el único propósito de servir y ayudar a nuestra Iglesia Latinoamericana a superar tensiones y conflictos. Se trata de documentos relativos a problemas de El Salvador”.³¹⁴ Le hablan de la delicada situación por la que atraviesa esa Iglesia, su pastor Monseñor Rivera Damas y las comunidades religiosas y añaden que el diálogo entre hermanos obispos pueda ayudar a ver claro en tan difíciles momentos, y esa es la única intención de hacerle llegar la correspondencia, “confiando nuestras inquietudes que son las de unir y no separar; de apoyar el trabajo de la vida religiosa que puede sentirse desmotivada por situaciones de crisis (...). Le agradecemos en nombre de estas religiosas (el subrayado es mío), todo lo que pueda usted hacer en diversos niveles de su acción pastoral”. Afectísima en el Señor: Hna. Hermengarda Alves Martins, secretaria general de la CLAR.³¹⁵ La influencia y la solidez de su persona como obispo con una solvencia humana y espiritual, le permiten ser un referente de diálogo y apoyo en momentos aciagos, para que ejerza su función de mediador.

Mantuvo una relación cercana y fraternal con los religiosos de la CLAR. En 1984 a su paso por Bogotá en viaje a Roma para la visita *ad limina*, una representación del secretariado le expresó su amistad y admiración por su obra y líneas de acción. El P. Vaccaro pronunció unas palabras a nombre de la CLAR que fueron contestadas por Monseñor, quien “elogió la acción de la CLAR en América Latina e hizo votos por su significativa presencia entre los religiosos del continente”, además les extendió la invitación a los actos de despedida en su diócesis de Riobamba en la que ha cumplido treinta años ininterrumpidos de labor pastoral.³¹⁶ Es así que, para la conmemoración de los treinta años de trabajo pastoral de Monseñor Leonidas Proaño, en una carta dirigida al P. Agustín Bravo, por parte del P. Javier Rueda, desde la CLAR, le comunica que ha

³¹³ XX Asamblea General de la CLAR, Guatemala, abril 13-23 de 1985, Comunión e Inserción, Documento 2. Archivo particular Hna. Blandine.

³¹⁴ Hna. Hermengarda Alves Martins, RSCJ, carta confidencial a Monseñor Proaño, CLAR, Bogotá 2 de abril de 1981, referencia: 00260. Sólo se ha encontrado la carta confidencial, no el material que dice se adjunta. Documento que reposa en un sobre cerrado en la carpeta Teología de la Liberación Latinoamericana 1970 -1987 del archivo de la diócesis de Riobamba.

³¹⁵ *Ibíd.*

³¹⁶ *Boletín CLAR* 22 (9 y 10): 34 (Bogotá: CLAR, septiembre – octubre de 1984). Registro 4165. Archivos de la CLAR registro 4165.

escrito una obra de teatro con el título “El Sombrerero”, y explica que le hace ilusión ver puesto en escena “ese algo que nació en mí por un auténtico afecto para con monseñor (...), metí las correcciones de tu aporte de ‘quitarse el sombrero’”.³¹⁷ Expresiones que giran en torno a una prenda de vestir y que forma parte de la identidad, el sombrerero por haber sido hijo de artesanos del sombrero. Por haberse puesto el sombrero en su misión, no sólo el poncho, su atuendo de obispo de los indios, y al que ahora es digno de “sacarse el sombrero” como signo de respeto y admiración, como símbolo de legitimación reconocida, ritual común en la gente del pueblo, se saca el sombrero e inclina la cabeza en símbolo de reverencia.

El 9 de septiembre de 1988, ante el fallecimiento de Monseñor Proaño, escriben desde San Salvador el grupo de “Las Religiosas en Pastoral”, quienes expresaban:

Hemos recibido la dolorosa noticia del paso de nuestro querido Pastor Monseñor Proaño hacia el Padre, varias de nosotras le conocimos personalmente, hemos pasado por Riobamba, hemos leído sus libros y conocido su compromiso, especialmente con los más pobres e indígenas, por eso nos conmovió profundamente su muerte. Queremos en esta carta expresarle nuestra comunión y solidaridad (...). Sabemos el aporte tan valioso que dio a la Iglesia Latinoamericana en el CELAM, en Medellín y en Puebla en particular. Los que trabajamos con los pobres sentimos su apoyo, sabemos que rezaba mucho por el Salvador.³¹⁸

Las religiosas rememoran la amistad de Monseñor Proaño con Monseñor Oscar Arnulfo Romero (1917-1980) de San Salvador,³¹⁹ asesinado en 1980, recuerdan la presencia de Proaño en su funeral y entierro. El P. Rutilio Grande SJ,³²⁰ asesinado en El Salvador y causa de la conversión de Monseñor Romero y otros misioneros trabajaron un tiempo en el Equipo Misionero de la diócesis de Riobamba. Monseñor Proaño “nos dio un impulso para anunciar el evangelio a los pobres, vino a predicarnos un retiro en 1984,

³¹⁷ Carta de Javier Rueda CLAR - Bogotá, al P. Agustín Bravo-Riobamba, 15 de octubre de 1984. Archivo de la CLAR.

³¹⁸ Religiosas en Pastoral-San Salvador, 9 de septiembre de 1988, carta dirigida a Mons. Corral, amigos y familiares de Mons. Leonidas Proaño, hermanos de la diócesis de Riobamba y pueblo indígena. Archivo de la diócesis de Riobamba.

³¹⁹ Oscar Arnulfo Romero, Obispo de San Salvador fue asesinado el 24 de marzo de 1980 por su incansable defensa de los derechos humanos y oponerse a los atropellos de la dictadura militar. Fue canonizado por el Papa Francisco el 14 de octubre del 2018.

³²⁰ P. Rutilio Grande SJ (1928 – 1977), sacerdote Jesuita asesinado en El Salvador, hecho que marcó un antes y un después en la vida de Monseñor Oscar Romero. Fue beatificado el 22 de enero del 2022 por el Papa Francisco.

nos hizo mucho bien esta profundización en nuestra vida, en nuestro país tan sufrido, a la luz del evangelio”.³²¹ Así, en la memoria de la vida religiosa la gratitud a Monseñor Proaño es manifiesta en diferentes espacios. Relatos como los que expresan las religiosas desde El Salvador, nos abren una ventana para conocer la relación cercana de muchos religiosos y religiosas mantenida perdurablemente en el tiempo y en el afecto agradecido con Monseñor Proaño.

Uno de los símbolos externos de identificación de larga data que ha acompañado a las religiosas es su vestimenta, el hábito. En tiempos de cambios, transiciones y mudanzas este atuendo no pasó desapercibido, durante el Concilio y luego del mismo, se efectuaron algunos debates en torno al mismo con voces a favor y en contra. Las primeras en aligerar sus hábitos o desprenderse de los mismos fueron algunas religiosas que optaron por la vida inserta, gesto que fue leído por algunos sectores como signo de inserción y cercanía con el ámbito social y sostenido por otros como un acto de deslealtad a su ser de mujeres consagradas. En el siguiente apartado abordamos a breve rasgo este proceso que afectó a la vestimenta de las religiosas.

9. El hábito y los cambios de atuendo de las religiosas

La Iglesia no se desmoronará porque las faldas de las monjas sean más cortas, escribe El Semanario Vaticano, contestando a la carta de una lectora que se declaraba escandalizada porque hay religiosas que han abandonado el velo y las faldas hasta los pies, para reemplazar por trajes sastre de falda corta.³²²

En el año que finalizaba el Concilio Vaticano II (1965), el Diario *El Comercio* de Quito publicaba textos alusivos a este acontecimiento, uno de ellos con la preocupación por el atuendo de las monjas. La cuestión del velo fue un punto de las discusiones del Concilio entre los clérigos y las religiosas que pedían un aligeramiento de su vestimenta, tan poco compatible con las exigencias de la vida moderna. La historiadora Michelle Perrot dice que los clérigos, fieles a los padres de la Iglesia, muy prestos a laicizarse ellos mismos, resistieron y mantuvieron la obligación del velo, aunque lo simplificaron.³²³

³²¹ Religiosas en Pastoral-San Salvador, 9 de septiembre de 1988, carta dirigida a Mons. Corral. amigos y familiares de Mons. Leonidas Proaño, hermanos de la diócesis de Riobamba y pueblo indígena.

³²² Diario *El Comercio*, Quito, “Iglesia no se desmorona porque las monjas usen sus faldas cortas”, viernes 15 de enero de 1965, p. 13.

³²³ Michelle Perrot, *Mi historia de las mujeres*, ..., 73.

Ignacio Ruiz Olabuenaga SJ, señala que las religiosas no fueron invitadas a los debates sobre el hábito, pero existió una fuerte crítica contra su vestimenta; unos pedían la reforma, otros la unificación, otros la supresión total. Unas voces son de laicos, otras de sacerdotes y otras de obispos. Sin duda alguna, la impugnación más acusada fue la de su excentricidad: “esas cofias, esas faldas, esos rosarios infinitos, tocas exóticas, colores a veces abigarrados, capas y sobre capas”. Un obispo japonés expresaba que: “todo ese mundo es el eco de una cultura occidental medieval”, mientras que un cardenal europeo declaraba que: “un exotismo tal, por fuerza aleja a las jóvenes actuales de las religiosas que por misión deben ser sus confidentes y guías”.³²⁴ En los debates se lanzaron expresiones como el que “la gente de la calle las observa como a piezas de museo, auténtica artesanía del vestir antiguo”.³²⁵

El hábito estaba en desacuerdo con los modernos cánones de la convivencia social. Dentro de la sala del Concilio resonó la voz autocrítica de Monseñor Helder Cámara, quien en una de sus intervenciones en la sesión hacía una lúcida intervención: “... y esto (del hábito), lo dicen quienes, cosa curiosa, endosan un traje aún más exótico, cuánto es extraño que un hombre moderno use por la calle el traje talar, una sotana, está en más desacuerdo que el hábito inusitado para una religiosa”.³²⁶

La investidura del hábito era el gesto simbólico que marcaba el nacimiento a una nueva etapa de vida consagrada a Dios, acto que se celebraba con la profesión de la novicia, donde el atuendo marca una singularidad especial, señala la pertenencia al colectivo religioso y una ruptura con “la vida del mundo”. Diferenciadas por su vestimenta y “separadas del mundo”, buscaban a Dios desde su “minoridad” vivida como humildad. Algunos autores cuestionan las denominaciones de las congregaciones religiosas femeninas, las mismas que presentan un abanico de nombres que van desde: hijas, siervas, esclavas, pobres, obreras, hospitalarias, auxiliares, servidoras, hermanitas; términos que demarcan una subordinación vivida como virtud.

El hábito es un símbolo compañero de siglos de quienes optaron por la vida conventual. Signo de consagración, de pobreza y de un entramado de relaciones sociales que se recreaban al interior de los conventos, donde convivían las de procedencia de las

³²⁴ J. Ignacio Ruiz Olabuenaga SJ, *Las Religiosas en la Iglesia y en el mundo* (Bilbao: Mensajero del Corazón de Jesús, 1965), 108.

³²⁵ *Ibíd.*

³²⁶ Helder Cámara, Obispo de Arecife, intervención en el Concilio. Citado en: J. Ignacio Ruiz Olabuenaga SJ, *Las Religiosas en la Iglesia y en el mundo* (Bilbao: Mensajero del Corazón de Jesús, 1965), 109.

clases sociales altas y las de estratos pobres, siendo el velo el distintivo que marcaba una frontera, las de *velo negro* (posición de jerarquía superior) con una categoría de señorío y las de *velo blanco* (posición subordinada), conocidas como hermanas *legas* designadas para los oficios domésticos.



Figura 6. Imagen publicada en la Revista *Vistazo*, febrero de 1978.

La entrega del hábito tenía un rito especial, el mismo que empezaba desde el día anterior a la profesión de la novicia. Previo a la celebración de la profesión de votos simples,³²⁷ se realizaba una ceremonia en la que se le entregaba el hábito, con el cual debía acudir a la celebración de su profesión. En las reglas de la Congregación del Instituto Calasancio Hijas de la Divina Pastora Religiosas Calasancias, se especifica el proceso de la profesión: “La entrega del hábito religioso se verificará por la tarde de la víspera de la profesión primera, completándose el acto al día siguiente inmediatamente después de la emisión de los votos con la imposición del velo como signo de consagración”.³²⁸

³²⁷ La profesión simple hace relación al compromiso de vivir los votos de pobreza, obediencia y castidad por un año, luego del cual se emite un informe de la comunidad y de acuerdo con el pedido de la profesora, se puede renovar o no los votos por otro año, según el derecho canónico a este período se llama la etapa del juniorado, el mismo que puede tener una duración de cinco años mínimo hasta nueve años máximo. Pasada este período se realiza la profesión perpetua o definitiva de sus votos.

³²⁸ Directorio del Pio Instituto Calasancio de las Hijas de la Divina Pastora, 1973, Madrid, Artículo 4, numerales 22, 20.



Figura 10. Fotografía de religiosas ecuatorianas que viajan a Lima.
Fuente: Diario *El Comercio*, 12 de noviembre de 1965. Sección Sociales.

Este distintivo simbólico de la indumentaria que cubre el cuerpo de las mujeres religiosas, cuerpo que tiene una historia cultural, estética, política y religiosa de larga data. Jacques Le Goff, dice existir un cierto olvido del cuerpo a cargo de los historiadores, en la tierra del cuerpo fue que la cristiandad medieval registró una gran metáfora que describía la sociedad y las instituciones, el cuerpo era símbolo de cohesión y de conflicto, de orden y desorden, un cuerpo tejido entre las algarabías y carnavales a la sombra de una cuaresma perpetua.³²⁹ Particularmente el cuerpo femenino representaba la honra y el honor de la familia.

Tertuliano, teólogo del siglo III de la era cristiana, un converso que animaba a vivir con radicalidad el ascetismo y que al final él mismo se descolgó de la vida que promulgaba, separándose de la Iglesia, desde sus trabajos apologéticos se refirió a una amplia gama de problemas morales y prácticos con los que se enfrentaban los cristianos de su época, siendo uno de ellos la vestimenta apropiada, el uso de los adornos, la castidad y el matrimonio. Consideraba que una de las características para distinguir a la mujer cristiana de la mujer pagana estaba demarcada en su vestimenta. Michelle Perrot nos dice

³²⁹ Jacques Le Goff, Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media* (Barcelona-España: Editorial Paidós, 5ta. Impresión 2017), 17 - 22.

que “después de Pablo, los Padres de la Iglesia suben la apuesta sobre el control del actuar de las mujeres. Tertuliano, por su parte, dedica dos tratados a una de las preocupaciones mayores de la naciente cristiandad, *sobre el velo de las vírgenes y el adorno de las mujeres*.³³⁰

La mujer es ante todo una imagen. Los encantos de una muchacha constituyen un capital. Y esto se intensifica en la medida en que, en la cultura judeocristiana se le asigna el silencio en público. La ropa, el atuendo es una forma de comunicación. A través del hábito, se presenta un cuerpo oculto, desexualizado. El cabello, por ejemplo, es síntesis de seducción. Perrot, narra que hay una erotización del cabello de las mujeres. Así, el velo reviste múltiples significaciones religiosas y civiles, es signo de autoridad (ya en Roma una mujer casada que salía sin su pañoleta podía ser obligada a divorciarse), de dependencia, de pudor, de honor. La mujer casada es una mujer apropiada, por lo tanto, velada. El velo signo de la virginidad representa el himen. En la casada es un velo nupcial que sólo el marido debe deshacer, significa oblación, ofrenda, sacrificio de la esposa. El velo es un instrumento de pudor. Tertuliano, encuentra el velo y la pañoleta como insuficientes, por lo que hay que velar, ocultar, cubrir el cuerpo de las mujeres con el hábito, y la cabellera con el velo. Ambos son objeto de tentaciones. En la religiosa el velo es oblación. El día de su profesión, ofrece su cabellera a Dios y se vela para él.³³¹

El cuerpo no es únicamente un texto de la cultura, es también un locus práctico y directo del control social, la modernidad cartesiana despreció al cuerpo dando prioridad realmente activa e informada por la divinidad al alma, en esta batalla por el cuerpo se asoció a la mujer con la corporalidad, con el lado oscuro al que la razón debía controlar. La mujer se ha identificado con su cuerpo más que el hombre-varón con el suyo, el cuerpo del varón se reduce a razón pura, desincorporada. La reducción del cuerpo a simple instrumento del alma es significativamente varonil y machista. El cuerpo como lo femenino encarnado es sinónimo de lo doméstico, de lo privado, de los vínculos familiares y comunitarios. Así, en la larga narrativa que se ha tejido sobre el cuerpo de las mujeres, hay marcas que se han tatuado de temporalidad en un *antes de* y un *después de*, existen hitos que han marcado la biografía de las mujeres como la menstruación, la desfloración, el parto, la menopausia.³³² En las mujeres religiosas el lenguaje del cuerpo

³³⁰ Michelle Perrot, *Mi historia de las mujeres, ...*, 72.

³³¹ *Ibíd.*, 73.

³³² María José López Pérez, “Cuerpo, sexo y mujer en la perspectiva de las antropologías”, en: Mercedes Navarro (directora), *Para comprender el cuerpo de la mujer, una perspectiva bíblica y ética*, (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1996), 18.

ha realizado su propia historia, tiene su propio lenguaje, visiones, sensaciones, experiencias místicas, emociones, represiones, gestos que revelan comunicación y donación. Dentro de la tradición religiosa la mujer ha encontrado su dignidad siempre referida al varón: como madre, como esposa, como hija y como hermana, pero muy difusa por sí misma, desde su identidad.

A partir de la década del setenta del siglo anterior, se las encuentra cuestionando y construyendo un nuevo lenguaje y un lenguaje propio, donde se plantean “¿Cómo encontrarnos con nuestro cuerpo de mujeres si desde la reflexión no tenemos categorías propias, si desde lo interpretativo la mayoría de los símbolos nos son extraños?”³³³ Estas controversias las llevó a cuestionar la hermenéutica teológica desde la experiencia, los rostros y cuerpos de las mujeres pobres, cuerpos envejecidos, maltratados, enfermos. Las religiosas de vida religiosa inserta en el encuentro realizado en la ciudad de Baños en 1994 expresan: “la satisfacción de nuestro ser de mujeres se siente y se vive en la experiencia de la entrega a los demás, cuando se logra espacios de participación y crecimiento de las personas, en el amor plenamente como mujeres, en la contemplación que el Reino de Dios crece”.³³⁴

Germán Arciniegas, en un artículo de opinión publicado en el diario *El Comercio* en 1965 se pregunta ¿Cómo se hace una monja? Inicia su narración con una historia que sucede en la época de la colonia donde las mujeres atraían a los hombres no por el desnudo sino por el misterio. “¿Qué tentación la de la mujer enclaustrada, y el muro sin ventanas!” La protagonista del relato de nombre Floristán desengañada y frustrada con sus tres pretendientes, asume la clausura como destino de vida.³³⁵ Un relato fijado en cierta memoria colectiva que una monja se hace por decepción amorosa. Pero históricamente los conventos también fueron espacios de libertad, de espiritualidad, de cultura y autonomía para las mujeres en una sociedad que les ofrecía pocas oportunidades de realización personal y social.

Pero nos interesa averiguar ¿Qué procesos realizaron las religiosas de vida inserta en su cambio de vestimenta? ¿Cómo asumieron el *vestirse de calle*? ¿Cuál fue la recepción de la gente? ¿Qué reflexiones realizaron en torno a este desplazamiento simbólico? Existen diferentes formas y aproximaciones a través de los cuales las

³³³ *Ibíd.*, 19.

³³⁴ Encuentro Nacional de CRIMPO, “La mujer en la sociedad, en la Iglesia y en la Vida Consagrada”, ciudad de Baños del 4 al 7 de abril de 1.994. Archivo CER y archivo particular Hna. Blandine.

³³⁵ Germán Arciniegas, 1969, “¿Cómo se hace una monja?”, Diario *El Comercio*, miércoles 1 de enero.

religiosas y sus congregaciones debatieron el cambio o desprendimiento simbólico del hábito. La religiosa Joan Doyle, en 1977 expresaba: “El cambio a un vestido contemporáneo ha ocasionado el que la religiosa sea menos identificable, y sentiremos así menos prestigios y privilegios. La barrera entre nosotras y las otras mujeres-nuestras hermanas- será mucho menor”.³³⁶ El Diario *El Universo* de Guayaquil en enero de 1970 publicó un texto con el título: “Las monjas toman la iniciativa”, hace alusión a una escena norteamericana, Víctor Hugo autor del artículo escribe que se puede hablar de la nueva monja, las órdenes religiosas femeninas han hecho cambios profundos en estos cinco últimos años: “No es raro encontrar monjas vestidas como cualquier mujer, con ropas de colores y faldas por encima de la rodilla, aunque no propiamente “mini”, y haciendo de secretarias y desempeñando otras actividades que nunca se asocian con las monjas”.³³⁷ Así, las monjas rompen un estereotipo y se aventuran a incidir en la sociedad, más por su ser y actuar, que por lo que simbolizan en su exterior.

Desde finales de la década del sesenta y durante la década del setenta, las congregaciones religiosas realizaron sus capítulos generales, donde se abordaron temas de actualización como el modo de vestir, el mismo que quedaba determinado con precisión en las reglas de las congregaciones. En la congregación de Hijas de la Divina Pastora Religiosas Calasancias, a la que me honro pertenecer, en las constituciones de 1973, basadas en las reformas que pedía el *Decreto Perfectae Caritatis* del Concilio Vaticano II, considera el hábito religioso como signo de consagración: “será sencillo y modesto, pobre a la par que decente, adaptado a las exigencias de la salud y a las circunstancias de tiempos y lugares y acomodado a las necesidades del ministerio”.³³⁸ A la par se añade con respecto al traje puramente secular, sin señal distintiva: “puede ser autorizado por la Superiora General, por razones particulares, a las Hermanas para las que llevar el hábito religioso puede constituir un problema o un obstáculo para el ejercicio normal de las actividades”.³³⁹ Uno de los países que estaba prohibido llevar signos religiosos fue precisamente México. Allí muchas congregaciones religiosas prescindieron del hábito para continuar con la misión.

³³⁶ Ronaldo Muñoz SSCC, Ricardo Antoncich SJ, “El futuro de la Vida Religiosa en América Latina”, CLAR, *Hacia el futuro de la Vida Religiosa en América Latina* (Bogotá: CLAR, 1977), 19

³³⁷ Víctor Hugo, 1970, “Las monjas toman la iniciativa”, Diario *El Universo*, viernes 16 de enero.

³³⁸ Directorio del Pio Instituto Calasancio de las Hijas de la Divina Pastora, 1973, Madrid, artículo 4, numerales 19 y 20.

³³⁹ *Ibíd.*

Las religiosas de San José de Carondelet, presentes en el Perú desde la década del sesenta, relatan que sobre el hábito hubo una variedad de apreciaciones. La hermana Catherine Schuyler, expresa: “La hablilla del día es que las hermanas de Loreto están llevando conjuntos, tacos y un velo. ¡Qué chiste escuchar de las vanidades de las monjas, imaginar con cuál estilo me vería más preciosa!”³⁴⁰ A pesar de la risa sobre los nuevos estilos de vestir, el cambio del hábito no parece haber sido asunto de gran magnitud entre las hermanas en el Perú, como lo fue en Estados Unidos. Así lo explica la hermana Rosemary O’Malley: “El día en que la primera hermana de Ica vestida de ropa civil salió al colegio, todas vigilamos desde la ventana para ver la reacción de los alumnos. Todos fueron hacia ella y gritaron: “¡hermana! ¡hermana! ¿A qué hora tenemos el examen? ¡Ja! ¡Ja! ¡Ja! ¡Tan importante les era el hábito que ni notaron la diferencia!”. La Hna. Marie Loyola, resumió en una carta la opinión de muchas al decir: “Estoy muy contenta de que pronto podamos hacer cambios en el hábito. La mayoría de nosotras aquí estamos de acuerdo en que no importa con qué nos vistamos, ¡con tal que esté más corto!”³⁴¹ Ese “más corto” era signo de flexibilidad, adaptación, facilidad para adecuar la vestimenta a las nuevas demandas y exigencias que les imponía la misión en la arena pública y social.

La Hermana Irany Bastos, religiosa inserta en un pequeño poblado de Brasil, en medio de los trabajos y robando algunos minutos a la noche, le escribía con familiaridad a su obispo.

Ahora mismo nos estábamos acordando con las hermanas cómo comenzamos en aquella tarde del día 3 de octubre de 1963. Todos en las escalinatas de la iglesia, con cintas al cuello y sus estandartes coloridos. Los niños con pétalos de flores en las manos (...), apenas el auto apareció en la plaza, explotaron los petardos, repicaron las campanas. Cánticos de saludos, curiosidad general de ver a las hermanas. Bajamos del auto y la gente seguía mirando dentro de la cabina, esperando a las hermanas, no aparecía ninguna criatura en hábito religioso. Alguien que estaba más cerca preguntó: “¿Las hermanas van a llegar en otro auto? ¿Cuándo vienen?” – No, amigo, son éstas mismas; tírenles flores”, Insistió Monseñor Alair, dándose cuenta de que el pueblo no estaba muy entusiasmado con aquellas señoritas vestidas de gente común.³⁴²

³⁴⁰ Mary M. McGlone CSJ, *Comunidad para el Mundo, la historia de las Hermanas de San José de Carondelet y la Vice-Provincia del Perú* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones CEP, 2004), 252 - 253.

³⁴¹ *Ibíd.*

³⁴² José Marins, presbítero, *Las Religiosas en acción* (Buenos Aires: Editorial BONUM, 1971), 26-27. Archivo de la CONFER Lima.

Como en todo cambio, los desafíos atraviesan por los símbolos externos como la vestimenta. Soy parte de la privilegiada mirada y sentimiento de quienes son objeto de estudio. Hago memoria que llevé un hermoso hábito y velo. Eran de color gris claro, un cuello blanco y un velo gris con una cinta blanca que cubría el perfil del velo. El símbolo de recibir el hábito en mi primera profesión caló con profundidad en mi subjetividad. Me sentí siempre muy bien con él, era ligero, llevadero, cómodo, su largo llegaba hasta unos centímetros bajo la rodilla. Recuerdo que me simplificaba la vida al no tener que invertir tiempo en pensar ¿cómo vestirme?, ya que tenía un par de ellos que me agilizaban la vida. Con el paso del tiempo mis hábitos fueron envejeciendo y empecé a combinarlos con un saco gris, un buzo que combine con el gris, por lo que me llegaron buzos azules y negros. Así los hábitos se dividieron en una falda sencilla que se combinaba con ropa ligera de calle, hasta que finalmente se desprendieron de mí, y me expulsaron a la ropa de calle. Fui la última hermana en mi comunidad que resistía con el hábito, luego, con unos rezagos de hábito, todas mis hermanas de comunidad habían optado por la ropa de calle, por lo que me pareció que en la gente pasó desapercibido mi transición de hábito a ropa de calle.

Las religiosas de CRIMPO en la década de los noventa, analizan que la cercanía al pueblo pasa por: “compartir la vida cotidiana, (...) el no tener vehículo y el no usar hábito”.³⁴³ Sin embargo, uno de los estereotipos con los que se les incriminaba a las religiosas insertas, era acusarles de “no llevar el hábito”, símbolo que se tornó en disputa. Cada familia religiosa ha realizado un proceso diferente. Algunas congregaciones han optado por aligerar sus hábitos, pero no prescindir de ellos; otras han dejado en libertad a las hermanas para usar o prescindir del mismo, ya que, al estar ubicadas en distintos lugares geográficos y sociedades con sus organizaciones políticas, las exigencias externas varían de un lugar a otro. Sin ocultar que en algunas congregaciones este tema del hábito se volvió conflictivo al cerrar cualquier posibilidad de flexibilización en el uso del mismo, han atravesado el umbral al siglo XXI arrastrando problemas aún centrados en el debate del hábito.

La hermana Ligia Valdivieso, quien desde la década del setenta expresa haberse *vestido de calle*, hoy, a sus ochenta años, adornada de un rostro apacible, sonriente, sereno, una mirada brillante, con su porte físico alto, vestida de pantalones, un sombrero,

³⁴³ CRIMPO, memoria del encuentro nacional realizado en el centro de formación de Laicos de Latacunga, del 24 al 28 de abril del 2000. Archivo de la CER.

un poncho abrigado de lana y una bufanda. Dice que el frío le afecta a su salud. A su paso por la calle los moradores se detienen para saludarle con cariño “mama Ligia” ¡buenos días!, cruzan unas palabras sobre sus trajinares cotidianos, el estado de salud, el trabajo, las siembras, el clima, las necesidades y urgencias cotidianas.

El hábito de las monjas se definió como el *bulevar* de la regla, o sea, lo que más se ve y lo que menos importa, de allí el adagio popular que resuena con frecuencia “el hábito no hace al monje”.

El hábito no hace a la monja, con este título, Jaime León Ramírez, Hugo Vera y César Anchundia, publican una crónica en la Revista *Vistazo* en 1979. Describen la historia de Sor Elena, llamada civilmente Clementina Panchana Arias y Sor María del Carmen, de nombre mundano Antonia Ramírez Caicedo, cubiertas de toca, escapulario y hábito blanco, rendían confesión en el juicio penal seguido en su contra por el rapto de la menor de catorce años llamada Susana Pieterse Conde, acusadas de trata de blancas. Como consecuencia fueron encerradas en un calabozo, obteniendo la libertad dos días después a solicitud de un comité político del Guasmo Sur de Guayaquil, que las consideraba inocentes.

Teresa Conde, la madre de la adolescente, manifiesta que conoció a las religiosas al producirse la invasión del Guasmo, más repentinamente rompieron la amistad. El cronista explicita que de fuentes fidedignas saben que Clementina Panchana y Antonia Ramírez, fueron hermanas legas del convento del El Carmen de Santa Teresa, cuya superiora es la madre María Amalia. Las dos profesaron temporalmente, pero cometieron una falta y escaparon juntas. “Salimos enfermas debido a la mortificación del cuerpo y la pésima alimentación”, dijo la una. “Además, pensamos fundar una nueva congregación, pero de vida activa y no contemplativa” añadió la otra. Sea como fuere, vestidas de hábito se presentaron al arzobispo de Guayaquil Monseñor Bernardino Echeverría, quien les indicó que: “el derecho canónico prohíbe usar hábitos religiosos a personas civiles”. Luego hablaron con Monseñor Hugolino Cerasuolo, quien les puso en manos del Padre Jiménez, fue él quien las envió al Guasmo para probar su vocación. Allí, tomaron contacto con el P. Emilio Navarrete, quien les celebraba la misa, hasta el último domingo antes de ser detenidas.

Cuando hace más de un año muchas personas invadieron el Guasmo, también las referidas monjas se posesionaron en un terreno de 600 metros cuadrados. Lentamente rellenaron su lote y con la ayuda de familiares y feligreses levantaron la casa conventual. Susana se sintió atraída por el buen trato de las monjas y por las comodidades del pequeño

monasterio. Teresa Conde quiere vernos “sin hábitos y hundidas en la cárcel, pero en ese espejo no se mirará” decían Sor Elena y Sor María del Carmen, quienes reaccionaron con firmeza al conocer un certificado del arzobispo de Guayaquil, en el que indicaba que: “ellas no son religiosas, ni tienen autorización para llevar hábitos”. Luego informaron: “no pertenecemos a Monseñor Echeverría, sino a la Iglesia Episcopal, ante el desconocimiento y abandono de la diócesis al pueblo del Guasmo y por sentirnos desamparadas e indefensas, nos pasamos a la comunidad Episcopal, por este lado hay más caridad e interés”.³⁴⁴ Estas declaraciones fueron ratificadas por el Padre Jorge Rodríguez Escobar, de nacionalidad chilena, párroco de la zona sur de Guayaquil de la Iglesia anglicana, quien expresó: “No hay dificultad para que las Hermanas sean recibidas como miembros de esta rama de la Santa iglesia católica, apostólica y episcopal y que continúen con los mismos hábitos”. Los moradores del barrio se solidarizan con las monjas, expresando que “nunca en esta zona se ha perdido ninguna criatura y es falsa la denuncia que han raptado a niñas o corrompen a menores”. Mientras el arzobispo de Guayaquil Monseñor Bernardino Echeverría manifestó que no se pudo ser católico y anglicano a la vez.³⁴⁵

El desplazamiento que realizaron estas mujeres en busca de legitimidad desde los márgenes de la Iglesia Católica a la Iglesia Anglicana toca los bordes de lo legítimo y lo ilegítimo, identidad de legalidad que está amparada o desamparada también en los hábitos. Son expulsadas, son invasoras, son impostoras, son acusadas de delincuentes; pero al mismo tiempo se identifican con la gente de la periferia, del Guasmo Sur, quienes las acogen, las apoyan, se vuelven sus garantes, apoyan su misión. El obispo les comunica que no son religiosas, mientras el sacerdote anglicano les da la certeza que si son religiosas en su recinto; el obispo les comunica que no pueden andar con el hábito, el sacerdote anglicano les manifiesta que si pueden ser monjas en su Iglesia y mantener sus hábitos. Su búsqueda de identidad les ayuda a utilizar un símbolo -el hábito- como un buen recurso para desplazarse con facilidad a los espacios que les son más amigables.

Conclusiones

³⁴⁴Jaime León Ramírez / Hugo Vera y César Anchundia, “El hábito no hace a la monja”, Revista *Vistazo* n.º296, 21 de diciembre de 1979, 85 - 87. Archivo Histórico de Guayaquil.

³⁴⁵ *Ibid.*

En el recorrido realizado hemos podido conocer la organización que se emprendió desde la CLAR, con la propuesta de crear un secretariado que apoye a las comunidades religiosas que estaban directamente implicadas en la inserción en los medios populares, creando así a las Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares CRIMPO. Según las fuentes vemos que esta organización tuvo mucha fuerza a nivel regional en este caso del país de Ecuador, no así a nivel latinoamericano y dinamizado por la CLAR, quizá debido a los factores de ruptura y conflicto en que se debatía este organismo que representa a los religiosos y religiosas en forma abierta con el CELAM y con Roma. Tensión que desembocó en la intervención de la CLAR a finales de los ochenta e inicios de los noventa, quedando totalmente debilitada en su actuación de liderazgo frente a la vida religiosa del continente Latinoamericano.

En estos procesos de incertidumbre ha sido grato encontrar a Monseñor Leonidas Proaño, aportando apoyo, luz, y serenidad, al mismo tiempo que nos revela que fue un personaje conocido y valorado por la vida religiosa del Continente. En este proceso los símbolos, como los hábitos y velos también cambian de significado, desde unos espacios son leídos como anacrónicos y desde otros como un símbolo de consagración e identidad de la congregación. Es desde mediados del siglo XX que una población de las religiosas se desprende y despide de sus atuendos religiosos para asumir la vestimenta de calle, sin perder por ello, su ser de consagradas e identidad congregacional.

Capítulo tercero

Religiosas insertas y su aporte desde la Iglesia de América Latina

En este capítulo vamos a realizar un recorrido junto a las mujeres de vida religiosa inserta, para verlas incidiendo desde distintos campos en la participación de las luchas solidarias, demandas de igualdad de género, caminando desde la promoción social con las otras mujeres hasta la organización popular.

Se realiza un estudio del dinamismo con el que ingresaron las mujeres de vida religiosa apostólica, los primeros pasos de cambios y modernidad en la Iglesia de América Latina, protagonismo con el que se lanzan a nivel latinoamericano hacer sus propias propuestas de modernización, tienen una alta fluidez de encuentros, reuniones y trabajos en equipo que le dan una aire especial a la vida religiosa del continente, sufriendo en el camino algunos conflictos por atreverse a enunciar el tema de la “liberación de la mujer” en un contexto eclesial que camina lento tras estos procesos.

Una de las cuestiones que enfrentamos es aclarar el interrogante sobre ¿qué factores y medios posibilitaron el surgimiento de la vida religiosa inserta? Realizamos un análisis de las condiciones de posibilidad para este modo de vida inserta, entre los que se destacan: un crecimiento de conciencia político social, una población mayoritariamente joven, el dinamismo de la formación profesional y un alto número de religiosos nacionales. Finalmente, a estas religiosas que se desplazan como hermanas y compañeras de caminos, las abordamos en la acción que decae para la década de los noventa, la desarticulación de la CLAR y la involución en la Iglesia institucional les afecta a sus procesos y les invita a resignificar su opción de inserción en el nuevo contexto neoliberal que abarca este período.

1. Geografías transitadas y habitadas por mujeres religiosas

Investigadoras como Sol Serrano y Beatriz Castro Carvajal han abordado la historia de las religiosas de vida activa, desde los relatos de viajes y cartas diarias, escritas en el tiempo en que iniciaron y expandieron sus misiones en el siglo XIX por los nacientes

países de América Latina.³⁴⁶ En paralelo a estas biografías, al abordar a las monjas de la época colonial, las voces que se recogieron fueron voces místicas, verbo que se conjuga particularmente en femenino, y para el que estaban dotadas especialmente las mujeres. Jean Franco, afirma que, al relegar a las mujeres al ámbito de lo no racional, fue desde este espacio de ‘cultura de ellas’, que las mujeres conspiraron para ser oídas a través de un discurso marginal, místico de las monjas.³⁴⁷ Estas vírgenes viajeras, como las llama la historiadora chilena Sol Serrano, que desde inicios del siglo XIX, recorren y habitan nuestra América Latina en las diversas ciudades y pueblos, esparcidas por los páramos, las llanuras, en las zonas costaneras y selváticas, en poblados urbanas, rurales, campesinos e indígenas, en los hospitales o en los centros educativos, transportándose por carreteras como por ríos, por caminos como por chaquiñanes, para encontrarse con las familias, con los niños, con los jóvenes, con los ancianos, los enfermos, las mujeres, las poblaciones étnicas y la población en general. Mujeres religiosas de vida apostólica que en sus viajes produjeron escritos, cartas, relatos equiparables a los libros de viajeros.

Las religiosas del Buen Pastor relatan que luego de un largo viaje realizado desde Montreal, el 1 de mayo de 1871 llegaron a Guayaquil y se hospedaron en la casa de las hermanas de la caridad. De Guayaquil siguieron la ruta hacia Babahoyo por el río del mismo nombre, y de allí ascienden a la Sierra a lomo de mula. Desde las faldas del Chimborazo fascinadas por el maravilloso paisaje, enviaron un ramillete de flores tomadas de la zona a su Superiora General en Francia, con este mensaje: “son las flores recogidas en las faldas del monte majestuoso por donde pasamos”. El primero de Julio llegan a Latacunga y el tres del mismo mes, retoman el viajan rumbo a Quito.³⁴⁸

Las primeras religiosas salesianas que llegaron a Morona Santiago, Macas (Oriente ecuatoriano), luego de una larga travesía a caballo y a pie, bajo la guía de pobladores nativos, el año 1922. Al sentirse nuevas y solas en un ambiente que en un inicio les pareció inhóspito, ¡lloraron a voz en grito! A los tres años se une a esta

³⁴⁶ Sol Serrano, *Vírgenes viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile, 1837-1874*. (Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000); Beatriz Castro Carvajal, “La escritura de las monjas francesas viajeras en el siglo XIX”, en: <http://www.scielo.org.co/pdf/achsc/v41n1/v41n1a04.pdf>

³⁴⁷ Jean Franco, *Las conspiradoras: La representación de la mujer en México* (México: FCE y El Colegio de México, 1994), 14.

³⁴⁸ las primeras misioneras del Buen Pastor que llegaron en 1871 fueron: Hna. María de San Juan de la Cruz Petite, Hna. María de San Dositeo Smit, Hna. María del Buen Pastor Oullet, Hna. María de San Ansenio Gradu, Hna. María de Santa Perpetua Gilbaut, Hna. María Águeda Duroche, dos Señoritas voluntarias viajaron con las religiosas: Kate Nash y Ana Linklener. Fecha de entrada 15 de marzo del 2021. https://rgs.gssweb.org/old/ecuador/noticias_1369/celebrando-los-135-aos-de-fundacin-del-buen-pastor-en-el-ecuador_1568

comunidad Sor María Troncatti. Ante la muerte trágica e inesperada que sufrió el 25 de agosto de 1969, a sus 86 años, el pueblo Shuar, su pueblo Shuar con quien convivió sesenta años, exclamó: “hemos quedado huérfanos, ha muerto la abuelita buena, la madre que nos acompañó, la que nos ha instruido y ha curado nuestras enfermedades”.³⁴⁹

Estas mujeres que se volvieron madres del pueblo y forman una constelación larga de nombres, de recuerdos a las que la gente las llama como: “mama Julia”, “mama Rosa”, “mama Hilda”, “mama Chavicu”, “madre Pilar”, “madre Sacramento”, “madre Joaquina”, “madre Veneranda”, “madre Victoria”, “madre Asunción”, “madre Cecilia” o “madre Consuelo”, a quien los moradores de la comunidad indígena de Cuchucún en Cañar le decían ‘madre Consuelito, ande consolando’. Ellas “son como esas lucecitas que se vuelven imprescindibles tenerles cerca, quitarles del pueblo, es como arrancarles parte de su alma, en su ausencia la gente reclama, “ya no es lo mismo”.³⁵⁰ Al dejarnos emparar por la vida de estas grandes mujeres, traemos a la memoria la expresión del teólogo de la liberación José Comblin, quien apellida como Padres de la Iglesia Latinoamericana a los obispos que impulsaron el pensamiento de la Iglesia Latinoamericana con la “opción por los pobres” en Medellín. Nuestra Iglesia también está poblada de madres, de hermanas, de hijas, de miles de mujeres a las que empezamos a recuperar sus nombres, sus rostros, sus historias, sus biografías, y son invitadas a tomar su lugar en la historia de nuestra Iglesia Latinoamericana.

Las memorias y huellas de las religiosas de mediados del siglo XX nos muestran que hay una larga historia que se entrecruza entre hombres y mujeres, misioneros y misioneras con un imaginario fuertemente sembrado y arraigado que simboliza al misionero con barba, sandalias, sombrero y poncho; mientras que, es muy borrosa la imagen de la religiosa misionera, a quien apenas se la visibiliza con su velo y una gorra atravesando un río en la canoa.

³⁴⁹ Relatos orales de las hermanas Salesianas, al recordar los inicios de la misión salesiana en Morona Santiago, narrados en el contexto de la beatificación de Sor María Troncatti, el 24 de noviembre de 2012.

³⁵⁰ Expresiones de los moradores de las comunidades del Cañar al compartir sus testimonios y vivencias con las religiosas que acompañaron su caminar, en la celebración de los 25 años de presencia de las religiosas Calasancias en esta realidad, septiembre de 2014. Memorias de la celebración Bodas de Plata.



Figura 11: Fotografía del traslado de una misionera laurita a las comunidades de misión.
Fuente: Revista *Vistazo*, Guayaquil, n°207, agosto, 1974.

Sol Serrano, historiadora chilena, en un artículo publicado bajo el título, “El ocaso de la clausura: mujeres, religión y estado nacional, el caso chileno”³⁵¹, inicia preguntándose si las monjas, ¿son mujeres? La autora plantea que las monjas, sin duda, fueron mujeres en la sociedad de Antiguo Régimen, en aquellas 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 significó la invisibilidad de los monasterios femeninos. Las monjas dejaron de ser mujeres, porque en esa nueva sociedad el rol político de las mujeres era asumir plenamente su condición de madres. Su invisibilidad no reside en que fueran monjas, sino en el modelo femenino religioso que encarnaban. Ahora en el tiempo de las repúblicas se levantaba otro modelo, que ahora habrá que llamar con rigor religiosas consagradas de vida apostólica.³⁵²

Estas religiosas fueron el nuevo modelo de mujer católica porque eran “madres”, porque enseñaban a las madres carnales a serlo seriamente “buenas madres, buenas

³⁵¹ Sol Serrano, “El ocaso de la clausura: mujeres, religión y estado nacional. El caso chileno”, en: *HISTORIA* n.º2, vol. II, julio-diciembre 2009: 505-535 ISSN 0073-2435, 506-508.
<https://www.redalyc.org/pdf/334/33414429006.pdf>

³⁵² *Ibíd.*

esposas, buenas hijas, y buenas ciudadanas”. Es necesario aclarar que, en este proceso, no fueron las religiosas de vida contemplativa de los monasterios las que se transformaron en mujeres religiosas apostólicas. Estas religiosas continúan (quizá muy invisibilizadas) fieles en su vida y vocación monástica.

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, donde surgieron innumerables congregaciones religiosas de vida apostólica.

2. Participación de las mujeres desde los márgenes eclesiales

Previo al Concilio Vaticano II, las mujeres de vida religiosa apostólica marcaron una gran trayectoria en su acción pastoral. En 1910 nace la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (UMOFC), integrada por mujeres procedentes de varios países europeos y algunos latinoamericanos, el fin era trabajar en la defensa de la fe.³⁵³ El Papa Pio XII hizo un llamado explícito a la colaboración de las mujeres católicas, e incentivó la organización de Mujeres en la Acción Católica, a fin de contrarrestar postulados feministas.³⁵⁴ Igualmente las mujeres laicas de las clases altas fueron llamadas para establecer las “ligas de damas católicas”, a fin de impulsar las obras de caridad y ser un refuerzo en los *hábitos y costumbres* católicas.³⁵⁵ En el Ecuador se emprendieron algunas acciones en torno a la mujer católica, como la emisión del texto *Pio XII a la Mujer Católica Ecuatoriana*, fruto de varias conferencias dedicadas a las mujeres; también se realizaron programas radiales a través de las ondas de Radio “El Mundo”.³⁵⁶ María Salas, periodista e integrante del Foro de Estudios sobre la Mujer en España, sostiene que para la década del 1950 ya no se trataba de preparar a las mujeres para que defiendan unos principios, sino para que sepan situarse como cristianas en un mundo aquejado de graves problemas, comunes a cristianos y no cristianos. En este contexto Mlle. De Saint Maurice, secretaria general de la Unión Mundial de Organizaciones

³⁵³ María Salas, *De la promoción de la mujer a la teología feminista* (Santander: Sal Terrae, Colección servidores y testigos, 1993), 156 - 157.

³⁵⁴ *Ibíd.*, 14-27

³⁵⁵ Ana María Bidegain, “Una historia silenciada, no reconocida, ...”, 52.

³⁵⁶ Francisco Miranda Ribadeneira, S.J. *Pio XII y la mujer católica ecuatoriana* (Guayaquil: Colección defendamos la fe, 1956). Con la impresión de 100.000 ejemplares, texto-folleto que reposa en el Archivo Histórico de Guayaquil.

Femeninas Católicas visitó en 1956: México, Costa Rica, Panamá, Colombia, Ecuador, Perú, Chile y Argentina, cuyo mensaje fundamental era “formar a la mujer para que esté a la altura de la misión que debe representar”, se destaca de este recorrido por Latinoamérica, que descubrió con asombro que se hablara castellano en todos los países visitados.³⁵⁷

Durante la década de los cincuenta se vivió una apertura del aislamiento en que se vivía luego de La Segunda Guerra Mundial, a un mundo de solidaridad e intercambio social. Monseñor Proaño expresa que viajó en 1957 a Austria para asistir a un Congreso de Prensa Católica Internacional y pudo ver los efectos destructivos de la guerra, “vi que no estaba permitido tomar dos terrones de azúcar para el café, solamente se permitía uno, de modo que el café había que tomarlo amargo. No había posibilidad de comer carne sino dos días a la semana. Me preguntaba: ¿cómo habría sido en plena guerra, 12 o 14 años atrás?”³⁵⁸ Tres años antes a esta visita de Monseñor Proaño a Europa, se realiza el *I Congreso Internacional de los Estados de Perfección* del 3 al 5 de marzo de 1954 en Buenos Aires-Argentina, bajo el tema: “*Renovación de los Estados de Perfección adaptada a los tiempos y las circunstancias actuales*”, con la participación de más de cinco mil religiosos y religiosas.³⁵⁹ Fue un acontecimiento eclesial de una gran magnitud que convocó a los religiosos y religiosas de Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay. Encuentros como éstos formaron parte de un vasto plan llevado a cabo por Pío XII, que perseguía la modernización de todas las fuerzas eclesiales.

Al Concilio Vaticano II llegaron las ideas de renovación de la Iglesia con inclusión de las mujeres. Cuando el Papa Juan XXIII, invitó a los laicos a expresar sus opiniones en vísperas del Concilio, algunas aportaciones llegaron a la comisión preparatoria pidiendo se incluya el tema de la ordenación de las mujeres. Durante los trabajos conciliares en 1962, la abogada suiza, Gertrud Heinzelmänn junto a cinco teólogas publicaron en alemán el texto con el título: *No podemos callar más*.³⁶⁰ Que es una defensa vigorosa en favor de la ordenación de las mujeres. La primera asociación femenina que

³⁵⁷ María Salas, *De la promoción de la mujer a la teología feminista*, ..., 40 y 41.

³⁵⁸ Luis Alberto Luna Tobar, *Monseñor Leonidas Proaño, pensamiento fundamental* (Ecuador: Corporación Editora Nacional / Campaña Nacional Eugenio Espejo por el libro y la lectura y Universidad Andina Simón Bolívar, 2006), 87.

³⁵⁹ Ana Quiñones, Del “estado de perfección” a “seguir a Jesús con el pueblo pobre”, el comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina, 1954-1976, Tesis de Licenciatura en Teología, Universidad Católica de Argentina, 1999, p. 16.

https://www.academia.edu/5882038/Del_estado_de_perfeccion_a_seguir_a_Jesus_con_el_pueblo_pobre

³⁶⁰ Cristina Simonelli, Maira Scimmi, *¿Mujeres Diácono? El futuro en juego* (Madrid: Editorial San Pablo, 2019), 28.

abordó el problema del sacerdocio de la mujer fue la Alianza Internacional “Santa Juana de Arco”.³⁶¹ Igualmente hay que reconocer que la Acción Católica surgida en el siglo XIX como resistencia a la política de los gobiernos liberales,³⁶² marcó un dinamismo en la base de la iglesia. Bajo el pontificado de Pío XI (1922-1939), las organizaciones femeninas de la Acción Católica conocieron un gran desarrollo y otras organizaciones de mujeres jugaron un nuevo rol. Muchas de las mujeres que tuvieron un gran papel en la Iglesia empezaron a formarse desde niñas en el seno de estos nuevos movimientos.

Por primera vez en la historia, un grupo de mujeres recibió una invitación para participar oficialmente en las tareas de un Concilio Ecuménico, el Vaticano II. La invitación, aunque con retraso, llegó gracias a la advertencia del cardenal Leo Suenens, quien expresó que: “media humanidad permanecía ausente en el aula conciliar”.³⁶³ En respuesta a esta interpelación Pablo VI incorporó a la tercera sesión del Concilio a 23 mujeres, quienes fueron convocadas el 8 de septiembre de 1964, de las cuales 10 fueron religiosas y 13 seculares. Entre las religiosas estuvieron: Sor Mary Luke Tobin, norteamericana, superiora general de las religiosas de Loreto y presidenta de la Conferencia de Superioras Mayores de EE.UU.; Hna. Constantina Balducci (Italia), Hna. Claudia Feddish (EE.UU), Hna. Cristina Estrada (España), Hna. Marie Henriette Ghanem (Líbano), Hna. Marie de la Croix Khouzam (Egipto), Hna. Sabine de Valon (Francia), Hna. Juliana Thomas (Alemania), Hna. Suzabbe Guillemín (Francia). En 1965 se incorpora la Hna. Jerome M. Chimy (Canadá). Fueron nombradas además ocho laicas, quienes ocupaban cargos directivos en asociaciones laicas internacionales, destacándose

³⁶¹ Alianza Internacional Santa Juana de Arco, surgen inspiradas en la lucha sufragista de la época bajo el nombre Catholic Women’s Suffrage Society, en Londres en 1911, este grupo estableció sólidas relaciones internacionales. En 1923 amplió su programa para englobar todos los problemas que afectan a la mujer y cambió su denominación por la actual Alianza Internacional Juana de Arco, amplían sus demandas a los derechos familiares, sociales y políticos de las mujeres, en sus declaraciones solicitan el acceso de las mujeres a todas las funciones eclesiales. En la década de 1960 estaba integrada por: Gertrude Heinzelman, abogada suiza; Catherine Halkes, de Holanda; Mary Daly, de EE.UU.; Joan Morris, de Inglaterra; Ida Raming, de Alemania y Anne-Marie Pelzer, delegada Internacional de la asociación. Para un relato detallado véase: María Salas, *De la promoción de la mujer a la teología feminista* (Santander: Sal Terrae / Colección servidores y testigos Nro. 55, 1993), 156 - 157.

³⁶² El papa Pío XI consolidó a la Acción Católica y la definió como «participación de los laicos en el apostolado jerárquico», concibiéndola como una fuerza activa que agrupara a los fieles bajo la autoridad episcopal para lograr una recristianización de las costumbres y de la vida pública y combatir la influencia del laicismo. En 1924 surgió en Bélgica, por iniciativa del sacerdote Joseph Cardijn y a partir de un grupo de jóvenes trabajadores, el primer movimiento de la Acción Católica especializada, que luego se divulgó en Francia con el nombre de Juventud Obrera Cristiana (JOC), que posteriormente se extendió a otros lugares. En Ecuador los sacerdotes Carlos Suárez Veintimilla y Leonidas Proaño, fueron los primeros obreros en dar inicio al movimiento de la JOC, este movimiento empleaba la metodología del ver, juzgar y actuar.

³⁶³ María Salas, *De la promoción de la mujer a la teología feminista*, ..., 90.

Pilar Belosillo (España 1913-2003), quien fue elegida portavoz del grupo, en el trayecto se unieron al grupo dos viudas de guerra.³⁶⁴

3. Mujeres religiosas en la Iglesia de América Latina

Tres años después de haberse clausurado el Concilio Vaticano II, se llevó a cabo en la Iglesia de América Latina la segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrado en Medellín en 1968, donde la participación de las mujeres tuvo un gran dinamismo. La religiosa Rosa Castro HC, vicepresidenta de la CLAR, animaba a todas las religiosas del continente a tomar parte activa en esta conferencia: “desde ahora cuando comienza a prepararse, en su realización misma y sobre todo, después, en su proyección pastoral”.³⁶⁵ Previo al encuentro en Medellín el CELAM y la CLAR tuvieron algunas reuniones conjuntas de preparación. La primera fue en noviembre de 1967 en Lima, y la segunda en enero de 1968 en Bogotá. Trabajaron temas como: la toma de conciencia de la realidad latinoamericana en una visión global, así como los objetivos pastorales y de conjunto de la Iglesia Latinoamericana. Ocho religiosas con la participación de voz activa estuvieron presentes en esta asamblea eclesial. Sus nombres son: M. María Rosa Castro HC, del Perú, vicepresidenta de la CLAR; M. María de los Ángeles Ramos, de México, Consejera de la CLAR; M. Elvia Salazar SCJ, de Colombia, Consejera de la CLAR; M. Clara G Emmert RSJ, de Argentina, Consejera de la CLAR; M. Dirce Galvao de Moura, del Brasil, Consejera de la CLAR, M. Adela de Jesús OP, secretaria de la CLAR; M. Margarita Ochoa, Superiora General de las lauritas, asiste como representante de la Unión Internacional de Superioras Generales.³⁶⁶ Se añade a esta lista de participantes la Hna. Irani Bastos, del Brasil, quien ejerce la función de auditora de la Asamblea.

La agencia y el dinamismo de las religiosas en el ámbito de la acción pastoral ante los cambios que promulgaba la Iglesia desde los documentos del Vaticano y Medellín, fue muy activa. Desafortunadamente no siempre hay rastros y huellas de este accionar de las mujeres, sin embargo, algunos textos nos permiten visibilizarlas en esta acción. La crónica escrita por la Hermana Clara G. Emmert (fallecida en 1988), y publicada en el Boletín de la CLAR en 1969, hay que recordar que la hermana Clara ejercía la función de

³⁶⁴ *Ibíd.*, 90-92.

³⁶⁵ M. María Rosa Castro HC, vicepresidenta de la CLAR, “Mujeres religiosas en la Iglesia de América Latina”, *Boletín CLAR* 6 (5 y 6): 8 (Bogotá: CLAR, mayo-junio 1968). Archivo de la CLAR

³⁶⁶ *Boletín CLAR* 6 (2): 8 (Bogotá: CLAR, febrero de 1968).

vicepresidenta de la CLAR (1963 a 1969), quien participó con voz activa en la Asamblea de Medellín. Era la superiora general de las religiosas de San José, y vicepresidenta del consejo de superioras mayores de Argentina (COSMARAS).³⁶⁷ Narra sobre las experiencias de trabajo que se están llevando a cabo en torno al documento de Medellín, el mismo que les ha llevado a abordar cuestionamientos como: ¿Qué actitudes presentan las congregaciones religiosas de haber tomado conciencia de la situación de injusticia que se encuentra en América Latina? ¿Qué se ha hecho y que se podrá hacer para despertar en las personas a quienes se dirige el apostolado, la conciencia social? Luego del análisis de la situación del subdesarrollo interno, la situación de un neocolonialismo externo y la falta de solidaridad e integración, se interrogan sobre: ¿Qué regiones del país donde trabaja tu congregación están más afectadas por el subdesarrollo? ¿Sería posible entre las superioras de esos sectores afectados, buscar unidas soluciones de promoción, de acuerdo con las juntas diocesanas? Concluye considerando que como religiosas están “invitadas a una toma de conciencia que estamos en una Iglesia local y al servicio del mundo. Para una válida renovación hoy hay que tener una gran sensibilidad humana, como la de Cristo Encarnado”.³⁶⁸

En los Boletines de la CLAR, se multiplican títulos como: “Las Religiosas responden”, “Escuela social campesina dirigida por religiosas”, “Religiosas estudian las conclusiones de Medellín”, “Las religiosas promotoras del desarrollo”, “Promoción de la Mujer”, “La responsabilidad de las religiosas en el desarrollo”, “Las religiosas en la hora actual de la Iglesia”, “La hora de la mujer y su promoción”, “Promoción de la mujer en las zonas urbanas y rurales”, “La valoración de la mujer en la Iglesia”, “La transformación del mundo femenino, señal de los tiempos”, “La Iglesia necesita a las religiosas”, “El encuentro Latinoamericano de religiosas”.³⁶⁹ Para mayo de 1971, el P. Manuel Edwards,

³⁶⁷ Hna. Clara Emmert RSJ, después del Concilio Vaticano II volvió a usar su nombre de pila Clara Guillermina, abandonando el que le había sido impuesto en la Congregación de María Virginia. En agosto de 1963, en Río de Janeiro, los religiosos eligieron por primera vez la Junta Directiva de la CLAR, según los nuevos estatutos estaría formada por el presidente y tres vicepresidentes (un sacerdote, un hermano y una hermana), cuatro consejeros y un secretario general. La Hna. Clara Emmert, fue la primera mujer elegida como vicepresidenta. En la III Asamblea General de la CLAR celebrada en México en diciembre de 1966, se asumió la propuesta de modificación de los Estatutos que había hecho la Hna. Clara Emmert, para elevar el número de Religiosas en la Junta Directiva; aquí se eligieron dos consejeros por cada zona, un religioso y una religiosa. La Madre Clara fue nombrada asesora de la Zona Sur, le sucedió como vicepresidenta la Hna. María Rosa Castro H.C. del Perú.

³⁶⁸ Hna. Clara G. Emmert, consejera de la CLAR, *Boletín CLAR* 7 (5): 3 y 7 (Bogotá: CLAR, mayo de 1969).

³⁶⁹ *Boletín CLAR* 7 (4) (Bogotá: CLAR, abril de 1969) y *Boletín CLAR* 7 (5) (Bogotá: CLAR, mayo de 1969).

presidente de la CLAR, convocó oficialmente para la primera reunión que debía iniciar el estudio sobre “La vida religiosa femenina en América Latina”.³⁷⁰

De modo particular para la vida religiosa femenina hay que tener en cuenta que uno de los signos de los tiempos en este período de la segunda mitad del siglo XX, fue la emancipación de la mujer. En un documento mimeografiado de 11 hojas que lleva como título “La Vida Religiosa”, (ya mencionado en un apartado anterior) y que reposa en el archivo de Riobamba, se explicita que: “La emancipación de la mujer aún está muy lejos en las congregaciones religiosas femeninas, es una realidad que sucede en la mayoría de los Institutos hoy”.³⁷¹ Estos desafíos empezaron a penetrar en algunas narrativas de las mujeres religiosas. En la cuarta Asamblea General de la CLAR celebrada en Santiago de Chile en 1969, se decidió realizar un estudio a nivel latinoamericano sobre lo específico de la Vida Religiosa Femenina; para ello se lanzó una encuesta a nivel general sobre “La imagen de la religiosa que concebían tanto los seglares como los sacerdotes”. Junto al texto de trabajo que recogía el aporte de todas las religiosas del continente, se realizaron algunos encuentros sobre la “Problemática de la Vida Religiosa Femenina en América Latina”. Para llevar adelante este trabajo se creó una sección de religiosas en la CLAR, la misma que estuvo liderada por la religiosa Aída López de la compañía del divino maestro (CDM), vicepresidenta de la CLAR. Finalmente luego de tres años de trabajo, un grupo de religiosas procedentes de todos los países latinoamericanos reunidas en México en diciembre de 1971 dieron unidad a los distintos aportes emanados desde las diferentes regiones del continente, el mismo que desembocó en la publicación del texto: *La religiosa hoy en América Latina*.³⁷² La Hna. Aida López, en la presentación del texto expresa que: “Es el primer capítulo que esbozamos de nuestra vida religiosa femenina en Latinoamérica, sus puntos débiles, sus lagunas e impresiones, ojalá despierten la crítica constructiva que nos impulsen a una búsqueda más consciente, serena y prolongada de nuestra propia identidad y de nuestra misión de mujeres cristianas y consagradas.”³⁷³

El libro está dividido en tres secciones, en la primera parte hacen una breve presentación de la realidad de las religiosas en el continente latinoamericano. La segunda parte tiene un trasfondo de reflexión teológica y la tercera se concreta en las respuestas

³⁷⁰ P. Manuel Edwards, “vida religiosa femenina en América Latina”, *Boletín CLAR* 9 (5): 1 (Bogotá: CLAR, mayo de 1971).

³⁷¹ Documento “La Vida Religiosa”, p. 4. Archivo de la Diócesis de Riobamba, no se registra fecha ni autor.

³⁷² CLAR, *La religiosa hoy en América Latina*, Colección CLAR N° 13, (Bogotá: Editorial Indo-American Press Service, 1972).

³⁷³ *Ibíd.*, 7.

que parten de una toma de conciencia del momento histórico que vive América Latina, “la realidad cuestiona nuestro ser y nuestro hacer de religiosas, nuestro compromiso es una tarea transformadora, que nos lleva a liberarnos a nosotras mismas como personas y como grupo y a colaborar en la liberación de nuestro pueblo” (p.37). Se plantean, además, sobre la misión de la religiosa en un contexto social donde su estilo de vida se va asemejando al de las mujeres de su tiempo, perciben una necesidad creciente de profundizar en su identidad. Señalan finalmente, que una de las formas de compromiso de más actualidad es la *inserción entre los pobres* “esto pide a las religiosas una sincera conversión de una actitud burguesa a la encarnación en la vida insegura de los marginados, para dejarnos educar por ellos y colaborar en su liberación”.³⁷⁴ El compromiso de su trabajo pastoral se amplía a la educación popular, a las comunidades eclesiales de base, a la juventud y a la presencia en el mundo del trabajo a través de una profesión y de un oficio en las condiciones comunes de la sociedad.

En la XI Asamblea General de la CLAR realizada en Cochabamba (Bolivia) del 6 al 13 de febrero de 1972, con la asistencia de todos los miembros de la Junta Directiva: presidente, P. Manuel Edwards SSCC, vicepresidentes: P. Benedicto Gutiérrez, Hno. Noé Zevallos FSC, Hna. María Agudelo ODN, P. Luis E. Patiño OFM, secretario general; consejeros regionales entre los que se incluye el Hno. Eusebio Vicente, religioso Marista y director del Colegio Borja Nro. 2 de Quito. En total concurrieron: 13 sacerdotes, 5 hermanos, 16 religiosas y 4 auxiliares para secretaria. En esta Asamblea se aprueba el documento sobre “La Religiosa hoy en América Latina”, felicitando y agradeciendo a quienes han colaborado en su realización. El documento fue elaborado por grupos de religiosas expertas cuyos aportes fueron vehiculados a través de las conferencias nacionales. Se llega al acuerdo que el presidente realice una visita a la Sagrada Congregación para Religiosos e Institutos Seculares en Roma, para tratar, entre algunos temas la aprobación del documento sobre “La Religiosa hoy en América Latina.”³⁷⁵ Es el primer documento elaborado por las mismas religiosas, en el que abordan sobre su misión en el continente Latinoamericano.

A lo largo de este período se les encuentra a las religiosas organizando y participando en distintos eventos. Un grupo de religiosas procedentes de diversos lugares de América Latina, se reúnen en Bogotá en junio de 1971 para tratar sobre “La problemática de la vida religiosa femenina en América Latina”, en este encuentro se crean

³⁷⁴ *Ibíd.*, 42.

³⁷⁵ *Boletín CER* 1 (11): 2 (Quito: CER, marzo de 1972). Archivo de la CER.

grupos de trabajo con los siguientes temas: Imagen de la religiosa en América Latina, a cargo de Hna. Teresa Margarita Sánchez (El Salvador) y Hna. Isabel María Lara (Colombia); vocación a la feminidad y vida religiosa, Hna. Gabriela del Buen Pastor (Colombia) y Hna. Ana María Pérez (Guatemala); promoción de la mujer religiosa, Hna. Aida López (Argentina) y Hna. Margarita Moreno (Panamá); relaciones interpersonales (amistad) Hna. Luz María Artigas (México) y Hna. Mariana Silva (Chile); participación: autoridad-bases en la vida religiosa femenina, Hna. Dolores Peralta (Perú) y Hna. Elena María Ferreira (Brasil); vocación religiosa y vida profesional, Hna. Enriqueta Marques (Brasil) y Hna. María Imelda Vicente (Uruguay); vida religiosa femenina, ¿signo hoy en América Latina? Hna. Amparo Beltrán (Colombia) y Hna. Cecilia Rojas (Colombia).³⁷⁶ Este dinamismo de las mujeres religiosas se extendió por los distintos lugares del continente, desplegando una estela de actividades, encuentros y reuniones.

4. Movimiento de las Religiosas en el Ecuador

En 1967, la Conferencia Ecuatoriana de Religiosos informa a la CLAR que a partir de la elección de la nueva directiva realizada el 26 de mayo de 1966, en la que fue elegido el R. P. Armando Martini SJ, a fin de poner en marcha las conclusiones de la Asamblea Internacional del Episcopado Latinoamericano, reunido a principios de julio en Baños, Ecuador, la Conferencia Episcopal convocó para un encuentro regional a obispos, sacerdotes, religiosos y seglares, del 31 de julio al 6 de agosto. Religiosos especializados de varias congregaciones participaron de este encuentro. Su palabra fue muy bien acogida, y sus iniciativas en visión de una pastoral adaptada a nuestros tiempos y a nuestro medio, suscitó verdadero entusiasmo en todos los círculos de estudio. En este encuentro se organizó con carácter permanente la Mesa Directiva del Encuentro Nacional. Cuatro religiosos fueron invitados a integrar este organismo. Por votación secreta salieron electos para representar a la Conferencia de Religiosos: P. Armando Martini, presidente de la CER. P. Marco Vinicio Rueda SJ provincial; Visitadora de las Hijas de la Caridad (no se transcribe su nombre) y la Madre Provincial de las dominicas de la Inmaculada (tampoco se registra su nombre).³⁷⁷

³⁷⁶ *Boletín CLAR* 9 (5): 7-12 (Bogotá: CLAR, mayo de 1971). Archivo de la CLAR.

³⁷⁷ *Revista CLAR* 5 (7): 4 (Bogotá: CLAR, septiembre 1967). Archivo de la CLAR, inventario 3468.

La realización de encuentros como estos nos ayuda a corroborar la dinámica de movimiento que tuvo la vida religiosa ecuatoriana a finales de la década del sesenta y durante la década del setenta. El año 1971 estuvo marcado por varios encuentros en torno al tema de la Vida Religiosa Femenina. En junio de este año se comunica que “la religiosa Aida López, de una congregación argentina y vicepresidenta de la CLAR, visitó la capital del Ecuador con el fin de tener un encuentro con las religiosas del país, acudieron algunas provinciales, superiores, formadoras y delegadas de las comunidades”.³⁷⁸ La crónica continúa con la información de que la religiosa Aida Pérez (por algún error el apellido es cambiado de López a Pérez en el boletín de la CER), realizó una exposición de los proyectos de la CLAR, centrándose particularmente en el estudio sobre “La Vida Religiosa femenina en la realidad latinoamericana”.³⁷⁹ Al siguiente mes en julio del año en curso el P. Luis Patiño OFM, llega de visita a Quito, “para dar a conocer los proyectos de la CLAR, de manera particular, los estudios que se efectúan sobre “La vida religiosa femenina en América Latina”.³⁸⁰ Por la tarde del 15 de julio la Junta Directiva (de la CER) tuvo su sesión con la asistencia del P. Marco Vinicio Rueda SJ, presidente; P. Félix Carmona OSA, vicepresidente; P. Enrique Almeida, secretario ejecutivo; Vocales: P. Jorge Baylach CM, Hna. Eufrosia Vela SSCC, y P. Ambrosio Cruz S.J, asesor de maestras de novicias y junioras, y la Hna. María Luisa Fojeda, tesorera. Especialmente invitado concurrió Mons. Raúl Vela, secretario de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.

El P. Rueda, presentó un saludo atento al secretario general de la CLAR, luego le informó sobre las diferentes actividades de la Conferencia de Religiosos.³⁸¹ El 8 de octubre del año en curso se congrega un centenar de religiosas con la Hna. María Agudelo ODN, quien forma parte de la junta directiva de la CLAR y trabaja en la sección de religiosas, el objetivo del encuentro gira en torno al estudio de la vida religiosa femenina, expone el avance del estudio, documento que debe ser analizado en el seno de las conferencias nacionales de religiosos, principalmente por las religiosas. “Se refirió a todo su contenido y a la problemática de la Vida Religiosa Femenina, dio a conocer las encuestas realizadas acerca del modo cómo miran los seculares y los sacerdotes a las religiosas”.³⁸² Se informa que más de 60 religiosas se congregaron para escuchar la

³⁷⁸ *Boletín CER* 1 (3): 2 (Quito: CER, julio de 1971). Archivo de la CER.

³⁷⁹ *Ibíd.*

³⁸⁰ *Ibíd.*, 3.

³⁸¹ *Ibíd.*

³⁸² *Boletín CER* 1 (6): 2 (Quito: CER, octubre de 1971). Archivo de la CER.

exposición de Sor María Agudelo y se finaliza expresando que “causó impresión muy grata a esta distinguida religiosa el encuentro con la Vida Religiosa del Ecuador”.³⁸³



Fotografía 12: Hna. María Agudelo, reunión con religiosas en el Seminario Mayor San José, Quito, octubre de 1971.

Fuente: Archivo de la CLAR- Bogotá.

En el informe del Presidente de la CER, el P. Felix Carmona OSA, en marzo de 1972 detalla que en respuesta a la inquietud de algunas religiosas que han manifestado su deseo de hacer algo más por sí mismas en atención a problemas específicos de la vida religiosa femenina en el Ecuador, “nos permitimos indicar que puede presentarse alguna iniciativa para que tengan reuniones con este fin, los miembros femeninos de la Junta Directiva de la CER, con algunas otras superiores mayores, la vicepresidenta puede ser la promotora”.³⁸⁴ El liderazgo de trabajo en el Ecuador asumió la religiosa Martha Grimaux, vicepresidenta de la CER, (no se especifica a que familia religiosa pertenece) quien junto a otras religiosas se lanzaron a formar equipos de trabajo, detallando que:

³⁸³ Informe del P. Enrique Almeida, O.P. Boletín de la CER, Año I, Nro. 9, enero de 1972, pp. 1-2. (Archivo CER)

³⁸⁴ Boletín de la CER, Año II, Nro. 21, noviembre de 1973, Secretariado Ejecutivo, Quito-Ecuador, p. 4. (Archivo CER).

“Para este objeto se ha elaborado un documento base en el que se indica la mecánica del trabajo, advirtiendo que se desea la participación del mayor número de religiosas, se pretende la recopilación de elementos que revelen el pensamiento crítico y creador de las religiosas del país”.³⁸⁵ El P. Enrique Almeida informaba que “se sintetizaron sus observaciones y se envió un documento que interpretaba el sentir de las religiosas del Ecuador”.³⁸⁶ En nuestros rastreos no hemos logrado encontrar este documento con los aportes realizados por las religiosas de Ecuador.

A nivel del Ecuador la vida religiosa femenina tuvo una activa participación en las distintas propuestas de renovación y actualización que se llevaban adelante en la época postconciliar. Los boletines informativos de la CER publicados por el secretariado ejecutivo, editados desde 1971, reflejan algunas propuestas creativas que congrega a un gran número de religiosas, uno de ellos es el “Coro de la CER” integrado por 47 religiosas de distintas congregaciones.³⁸⁷ En los diferentes boletines se anuncia el éxito que tiene el mismo en las distintas presentaciones públicas que realizan como en el Congreso Eucarístico, en la posesión del nuevo cardenal Pablo Muñoz Vega y en las diversas actividades culturales a donde son invitadas.³⁸⁸ En el boletín del año I, Nro. 1, de mayo de 1971, el P. Marco Vinicio Rueda SJ (1914 – 2005), presidente de la Junta Directiva de la CER, en la introducción expresa que el objetivo del Boletín es “servir con información, ante todo, de las directivas latinoamericanas de la CLAR, pues somos 180.000 religiosos en esta tierra latinoamericana. Ofrecer también información nacional, de nuestra Directiva y de todas las actividades de los religiosos en el Ecuador”.³⁸⁹

En la Asamblea de la CER, llevada a cabo en diciembre de 1971, se planteaban los siguientes interrogantes: ¿Qué significa ser religioso, religiosa? ¿Cuál es el criterio de

³⁸⁵ *Boletín CER* 1 (4): 3 (Quito: CER, agosto de 1971), Archivo de la CER.

³⁸⁶ Informe del P. Enrique Almeida OP, *Boletín CER* 1 (9): 1-2 (Quito: CER, enero de 1972). Archivo de la CER.

³⁸⁷ Las religiosas que integran el coro son: Religiosas Agustinas: Teresa García y Aurelia Martínez, Religiosas del Buen Pastor: María Marcela, María Mercedes, María Irma, María Luisa, María Clemencia, Marina, María Inés, María Mora, María Nancy, María Rosa y María Paulina. Religiosas Dominicanas: Beatriz Riofrío, Leonor Barona, Mariana Ayala, Bertha López, Doris Villagómez, Fabiola Haro, Matilda Suárez, Floricelda Venegas, Petrona Hidrovo, Gerardina Maldonado, Luz Benigna Torres, Rosario Lalangui, Laura Celia Quilí, Celia Bernal, Laura Bernal, Laura Teresa Vivar. Religiosas Franciscanas: Guillemina Proaño, Edith Peñaloza, Rosa Jiménez, Mariana Lupera, Carmen Aurelia Uvidia. Religiosas de la Providencia: Marina Salgado y Julia Pesantez Religiosas de los Sagrados Corazones: Rosa María, Rosa Isabel, Sofía, Emery, María Elena, Amalia, Zoila, Beatriz, Flor María, Estela, Regina. En el boletín Nro. 3 se aclara que también integran este coro las religiosas Mercedarias, a este coro acompaña el P. Jaime Manuel Mola OFM, director del Instituto Interamericano de Música Sacra.

³⁸⁸ *Boletín CER* 1 (2): 2 (Quito: CER, junio de 1971). Archivo de la CER.

³⁸⁹ P. Marco Vinicio Rueda SJ, *Boletín CER* 1 (1): 1 (Quito: CER, mayo de 1971). Archivo de la CER.

adaptación al ambiente? ¿Cuál es el compromiso del religioso, de la religiosa con el desarrollo, con la política, con la revolución, con la violencia? ¿cuáles son las modalidades en la formación de los futuros religiosos para asegurar su eficiencia y perseverancia en el mundo de hoy? Analizan que “no hay soluciones hechas, esquemas precisos como antes teníamos. Ha cambiado el hombre, el muchacho, la muchacha que se quiere consagrar al Señor. Aunque los ideales permanezcan intactos, no sirven los moldes viejos”. Y el segundo problema que se puso a consideración es el de clarificar las relaciones de religiosos con la jerarquía.³⁹⁰

5. Conflictos ante los temas de la “liberación de la mujer”

El dinamismo que llevaron con tanto empeño las religiosas congregadas en torno a la CLAR, desde finales de la década de los sesenta empezó a tener sus tropezones al enfrentarse con tendencias de orientación conservadora en la Iglesia. Los conflictos se tradujeron en problemas con la autoridad episcopal. La hermana Ana Quiñones STJ, en su tesis de licenciatura en Teología, publica que la religiosa Aida López, vicepresidenta de la CLAR, presidenta de COSMARAS (Argentina) y superiora general de la Compañía del Divino Maestro, fue destituida por el arzobispo Adolfo Tórtolo, designado presidente de la Conferencia Episcopal de Argentina. El hecho se desencadenó con la publicación en la prensa nacional de una charla de la Hna. Aída López sobre “La vida religiosa femenina y la liberación de la mujer”. La Hna. Aida participó en la X Junta Directiva de la CLAR en Managua, en febrero de 1971. Además de los trabajos propios de la Junta Directiva, se ofreció una serie de conferencias a los religiosos de Managua, entre ellas la charla que ofreció la Hna. Aída, la misma que fue interpretada luego como “un llamado a la insubordinación frente a los mandatos jerárquicos, desencadenando una serie de denuncias”.³⁹¹ Ante esta situación intervino la Sagrada Congregación para los Religiosos, que ordenó *ipso facto* el cese de la Hna. Aida López como superiora general de su congregación. Poco después se le pidió la renuncia de COSMARAS.³⁹²

³⁹⁰ *Boletín CER* 1 (8): 2 (Quito: CER, diciembre de 1971). Archivo de la CER.

³⁹¹ Ana Quiñones, Del “estado de perfección” a” seguir a Jesús con el pueblo pobre”, ..., 125.

³⁹² *Ibíd.*

En un período histórico de reivindicaciones feministas, cuando la ONU declara a 1975 como el año internacional de la mujer, estos discursos y cuestionamientos también calaron en las mujeres religiosas. Begoña Beristain RSCJ en un artículo sobre “La monja y el mundo actual”, en la *Revista Mensajero del Corazón de Jesús*, en 1967, explica que la promoción de la mujer avanza demasiado lento en este siglo enamorado de la velocidad, avanza todavía más lentamente en la Iglesia, por lo que se pregunta “¿A qué achacar esta lentitud?” Responde que “evidentemente a la falta de interés de la otra media humanidad, acostumbrada a ser el rey y señor de todo, el hombre cede difícilmente la alternativa en sus dominios”.³⁹³

Retrotrayéndonos en el tiempo, esta pregunta vuelve a resonar literalmente abrumadora. El 12 de mayo del 2016 en el Aula Paulo VI, la Hna. Teresina en representación de la Unión de Superioras Generales, exponía al Papa Francisco: “Las mujeres consagradas ya trabajan mucho con los pobres y con los marginados, enseñan la catequesis, asisten a los enfermos y a los moribundos, en muchos países guían las oraciones comunes en ausencia de sacerdotes”.³⁹⁴ En la Iglesia existe la función del diaconado permanente, pero está abierto solo a los hombres, casados o no. ¿Qué impide a la Iglesia incluir a las mujeres entre diáconos permanentes, precisamente como sucedía en la Iglesia primitiva? ¿Por qué no constituir una comisión especial para que estudie la cuestión? ¿Nos puede poner algún ejemplo acerca de dónde Usted ve la posibilidad de una mejor inserción de las mujeres y de las mujeres consagradas en la vida de la Iglesia? La pregunta incidía en la *inserción en la iglesia*, el motivo de su exclusión es por la condición de género ¿Por qué las mujeres no? Son los que las excluyen los que deben justificar esto, no las mujeres quienes tienen que exponer los motivos de su solicitud. Más adelante exponía una segunda pregunta: “Santo Padre muchos institutos están afrontando el desafío de traer novedad en la forma de vida y en las estructuras revisando las constituciones. Esto se está revelando difícil, porque nos encontramos bloqueadas por el Derecho Canónico ¿Usted prevé cambios en el Derecho Canónico, de modo que se facilite esta novedad?”³⁹⁵ Resulta demasiado evidente la brecha creada en la larga duración y que se arrastra sin respuestas hasta el siglo XXI, entre la presencia de las mujeres en la comunidad cristiana y la función que realizan.

³⁹³ Begoña Beristain RSCJ, “La monja y el mundo actual”, *Revista Mensajero del Corazón de Jesús*, vol. XXVIII n.º 283-284 (Quito: Talleres gráficos de editorial ecuatoriana, agosto /septiembre de 1967), 142.

³⁹⁴ Cristina Simonelli, Maira Scimmi, *¿Mujeres Diácono? El futuro en juego, ...*, 14 - 17.

³⁹⁵ *Ibíd.*

En este proceso de cambios, respuestas, búsquedas, saltos y tropezones que realizan las mujeres religiosas de vida apostólica en América Latina, nos interesa abordar las condiciones que posibilitaron la opción de *inserción* en los medios populares. Es verdad que existen muchos factores y condicionamientos, sin embargo, priorizaremos los más relevantes.

6. Condiciones de posibilidad

Esta metáfora de *vida religiosa inserta* estaba atravesada de lealtad a la realidad social e histórica, esto les impulsaba a buscar nuevas respuestas, en solidaridad con los más empobrecidos, opción que fue sostenida en su hablar cotidiano, en sus discursos, en su teología, en sus prácticas pastorales, en el armar encuentros, en el trasladar sus tiendas de hospedaje a las periferias y construir nuevas relaciones.

La vida religiosa inserta desde su creatividad y compromiso inédito con los marginados salpicó imaginarios fuera del continente. Marc Leboucher, autor del texto *Las Religiosas unas mujeres de Iglesia hablan de ellas mismas*, escribe que la expresión “la opción en favor de los pobres”, hace pensar, de modo espontáneo, en el combate de los cristianos de América Latina. “Muchas religiosas apostólicas se han mostrado sensibles a este combate en favor de la justicia, al descubrir y conocer el testimonio de sus hermanas de América Latina en su opción por los pobres”.³⁹⁶ En una sociedad simbólica matizada por relaciones de poder y discriminación de género y en una Iglesia donde las mujeres son seres representados en los márgenes de los manuscritos religiosos, la vida religiosa inserta se desafió a escribir sus propias páginas.

Nos interesa averiguar de manera especial ¿Cuáles fueron las condiciones que posibilitaron el surgimiento de la vida religiosa inserta? ¿Qué factores sociales, políticos, eclesiales favorecieron a las religiosas optar por una vida más ligera, sencilla, austera y en solidaridad con los empobrecidos? Existen algunos factores internos al campo religioso y otros externos a ella referentes a los procesos sociales que posibilitaron las condiciones para el nacimiento de esta propuesta.

En las narrativas sociales, religiosas y políticas suelen estar ausentes los nombres de las mujeres que han optado por la vida religiosa consagrada, hay algunas raras

³⁹⁶ Marc Leboucher, *Las religiosas unas mujeres de Iglesia hablan de ellas mismas*, (Bilbao-España, Editorial Desclée De Brouwer, S. A., 1994), 154 - 155.

excepciones como el de Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), a quien se la conoce como intelectual, poeta, escritora, más su biografía como monja, aún está pendiente de escribirla y contarla. Por ahora, la historia que recorreremos en esta investigación acoge a un colectivo de religiosas que con lucidez y valentía respondieron a su momento histórico en las regiones periféricas de Latinoamérica. Entre los factores que destacamos como influyentes están: a) crecimiento de una conciencia político social, b) población en alto porcentaje mayoritariamente joven, c) formación académica de sus integrantes, y d) crecido número de religiosos nacionales.

6.1. Crecimiento de una conciencia político social

María José F. Rosado Nunes, socióloga brasileña, sostiene que fueron factores como el crecimiento de una conciencia política social lo que les llevó a las mujeres religiosas a comprometerse con las clases pobres. Contribuyendo algunos factores externos como el incremento de los movimientos sociales, la movilización creciente de las clases trabajadoras y el fortalecimiento de los movimientos populares a nivel latinoamericano.³⁹⁷

La Hna. Ligia Valdivieso en su relato nos ayuda a comprender que Medellín ayudó a una mayoría de religiosas a inclinarse por la interpretación de América Latina como región inundada de pobreza por situaciones de injusticias y desigualdades sociales que la hacían dependiente de otras regiones en varios niveles; expresa que cuando ingresó al noviciado de las religiosas dominicas de la Inmaculada, en octubre de 1962, “anidaba la profunda convicción de servir a Dios trabajando con los pobres”. Pero fue al ingresar al Equipo Misionero en Riobamba en 1972, que asumieron “con profundidad hacer una lectura socio-analítica y teológica de la realidad a luz de los documentos de Medellín, que cuestionaba las estructuras de injusticia social”.³⁹⁸ El interrogante clave que se planteaban era ¿Cómo el cristianismo actual, la Iglesia, la vida religiosa pueden merecer la credibilidad del mundo actual? Según el historiador jesuita Jeffrey Klaiber, (1943-2014), la Conferencia de Medellín despertó mucho interés en toda América Latina y en el mundo

³⁹⁷ María José F. Rosado Nunes, “As religiosas e o compromisso com os pobres no Brasil”, en: María Luisa Marcílio, organizadora, *A mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana*, Cehila (Sao Paulo, Brasil: Edicoes Paulinas, 1984), 124-130. Biblioteca de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de Sao Paulo (FFLCH). Sao Paulo, Brasil.

³⁹⁸ Hna. Ligia Valdivieso, “Historia y proceso del trabajo de encarnación y evangelización con los pobres”, octubre de 1980, 1 y 10.

católico en general. Nunca se había pronunciado la Iglesia de una manera tan clara y enérgica acerca de la realidad sociopolítica que le tocaba vivir.³⁹⁹ Por lo que Medellín significó el nacimiento de una Iglesia Latinoamericana con un sentido de su propia identidad y con una penetrante comprensión del medio social en que se encontraba.

Un aporte clave en este proceso ofrecieron los equipos que se formaron y desplegaron desde el CELAM, las diócesis que optaron por una clara tendencia de pastoral liberadora; así como el liderazgo que ejerció la CLAR creando redes de intercomunicación a nivel de vida religiosa latinoamericana. Históricamente el término *concientización* fue acuñado en la Iglesia del Brasil como herramienta fundamental y necesaria de la evangelización latinoamericana, concientización y evangelización aparecen ligadas en un mismo movimiento de liberación progresiva del ser humano, que pase a ser sujeto de su propia *poli*, se anima a tomar en sus manos las riendas del futuro y la dirección de su propia historia. Concientización llevada adelante con la educación popular que impulsó Paulo Freire.⁴⁰⁰

Desde la “Colección Perspectivas” la CLAR publicó tres módulos de *Formación de la Conciencia Crítica*,⁴⁰¹ con el aporte del P. Joao Batista Libanio, jesuita brasileño, (1932-2014), y la colaboración de la Conferencia de Religiosos de Brasil (CRB) organismo que se destacó por la vitalidad de sus aportes teológicos y las experiencias de organización popular. El P. Joao, además, fue el asesor de seminarios de la CLAR, los mismos que se multiplicaron por las distintas regiones de Latinoamérica.

En la década de los sesenta del siglo XX, el mundo vivió un conjunto de eventos cuyos efectos cambiarían la historia, particularmente el año de 1968 fue un año de los más turbulentos e inéditos, transitó desde las protestas estudiantiles que marcaron el “mayo francés”, la masacre de estudiantes mexicanos en la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco, el asesinato de Martín Luther King, hasta recibir como legado la fotografía jaspeada de azul de nuestro planeta Tierra tomada desde el espacio. En este mismo año por primera vez un papa visitaba tierras latinoamericanas, el 28 de agosto de 1968 el Papa Pablo VI llegaba a Colombia para inaugurar la II Conferencia Episcopal Latinoamericana

³⁹⁹ Jeffrey Klaiber, S.J., *La Iglesia en Perú: Su historia social desde la Independencia*, (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Católica del Perú, 1988), 352.

⁴⁰⁰ Luis Pérez Aguirre, *Teología Latinoamericana para la Crisis de la Vida Religiosa*, (México: Editorial Guadalupe, 1973), 137-138.

⁴⁰¹ Joao Batista Libanio S.J., *Formación de la Conciencia Crítica, 1. Aportes filosóficos-culturales*, (Bogotá: CLAR, 1980); el segundo módulo es: Joao Batista Libanio, S.J., *Formación de la Conciencia Crítica, 1. Aportes socio.analíticos*, (Bogotá: CLAR, 1980); y el tercer módulo: Joao Batista Libanio, S.J., *Formación de la Conciencia Crítica, 3. Aportes psico-pedagógicos* (Bogotá: CLAR, 1980). Los tres textos son de donación de derechos de la Conferencia de Religiosos de Brasil (CRB), 1978.

realizada en Medellín. Surgen así mismo, los movimientos sacerdotales comprometidos con la “opción por los pobres” en la región de América Latina, Oficina Nacional de Información Sacerdotal (ONIS) en Perú, el Movimiento sacerdotal Golconda en Colombia.⁴⁰² En Ecuador Monseñor Proaño inaugura el hogar Santa Cruz, un centro de encuentro comunitario y de reflexión teológica, pastoral, político y social que acoge a una multitud de agentes de pastoral. Mientras que en el país, en este mismo año 1968, José María Velasco Ibarra logra la quinta presidencia de la República, la vida religiosa del Ecuador desde la CER lanza un Plan de Trabajo basado en el estudio y aplicación de la Encíclica de Pablo VI *Populorum Progressio*, y en las conclusiones de la III Asamblea de la CLAR reunida en México en torno al tema: *Renovación de la Vida Religiosa en América Latina y su proyección apostólica*,⁴⁰³ el mismo que formó parte del primer texto de la colección CLAR, concebida en un formato de libros pequeños y ágiles, presentados como pequeñas artesanías, para ser manejadas en los trabajos de reflexión al interno de las comunidades y en los encuentros de formación de las conferencias nacionales de religiosos. No sabemos cómo circularon estos textos, la lectura y reflexión que se realizó en las comunidades, con qué metodología se empleó estos textos en los distintos encuentros intercomunitarios. Es un trabajo de investigación y circulación cultural que está pendiente. En este mismo plan los religiosos de Ecuador, congregados en la CER aplican la reforma a sus estatutos, incluyendo la creación del cargo de vicepresidenta a fin de dar mayor participación y representación a la vida religiosa femenina que es muy numerosa.⁴⁰⁴

También cabe recalcar que, en este contexto de Guerra Fría a nivel mundial, se vivió el auge de los movimientos revolucionarios. En América Latina la revolución cubana estaba presente en todos los ambientes, pero no necesariamente fue buen referente

⁴⁰² En el mes de junio de 1968 se reúnen por primera vez 50 sacerdotes de Colombia en la finca Golconda, Municipio de Viotá (Cundinamarca), con el fin de conocer los trabajos que cada uno realizaba en el campo social y profundizar en el conocimiento de la “*Populorum Progressio*”. Allí surgió la necesidad de organizarse, por lo que el II Encuentro lo realizaron en Buenaventura, por la acogida ferviente que les hizo Monseñor Gerardo Valencia. Ver: Agustín Borelli (2019). “Izquierdas y cristianismo en Colombia. El caso de Golconda (1968-1971)”. XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. <https://cdsa.academica.org/000-023/306.pdf>

⁴⁰³ El tema de la Tercera Asamblea General de la CLAR, celebrada en México en diciembre de 1966, fue trabajado previamente en el “Encuentro de Especialistas” en Río de Janeiro en noviembre de 1966, el mismo que desembocó en el Primer Texto de Publicación de la Colección CLAR. *Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina y su proyección apostólica*, Colección CLAR Nro.1, (Bogotá: CLAR, Quinta Edición, 1971).

⁴⁰⁴ *Boletín CLAR* 6 (3): 10-12 (Bogotá: CLAR, marzo 1968). Archivo de la CLAR, inventario 5156.

para el resto del continente, según lo vieron algunas élites económicas, políticas y religiosas.

En 1974 se publica un artículo en la revista *Concientización, Evangelización, Política*, en la que expresa que sacerdotes, religiosos, religiosas y aún obispos se han mostrado frente al mundo, abiertamente comprometidos con las clases sociales dominadas, a veces tomando parte activa en movimientos determinados. Se pregunta: “¿Quién no recuerda el nombre de Camilo Torres? ¿Quién no ha oído hablar de sacerdotes que han ingresado a las guerrillas? ¿Quién no se ha asombrado al conocer por las publicaciones de la prensa que algunas religiosas se han comprometido con movimientos revolucionarios?”.⁴⁰⁵ Todo esto creó preocupación y recelo a experiencias de trabajo en el campo de la concientización popular y lectura crítica de la realidad, opciones validadas por el Concilio Vaticano II y el CELAM en Medellín.

Esta actitud de las religiosas con relación a la situación de conciencia sobre la realidad conflictiva en que se debatía el pueblo latinoamericano tuvo varios tipos, “algunas con conciencia ingenua se acercan a la realidad considerándola como fatalmente incambiable, la pobreza sería el resultado de la indolencia y otros defectos del pueblo”, otros “lograron una percepción más hondamente de las causas estructurales que sustentan la pobreza y la dependencia”.⁴⁰⁶ Sin embargo, fue creciente el número de religiosas que tomaron conciencia crítica de la realidad económica, social y política.

En los informes sobre los distintos encuentros para los religiosos latinoamericanos, se expresa que ellos estaban mejor informados sobre la realidad de sus países de lo que era posible esperar hace años atrás.⁴⁰⁷ Es indudable que esto se debía a la presión de las generaciones jóvenes que miraban y participaban con mucho interés en la realidad de la situación social y política de América Latina, pero también se debe a una evolución más amplia y global que se da en la Iglesia en general y en la Iglesia Latinoamericana en particular.

6.2. Población mayoritariamente joven

⁴⁰⁵ Tomado de “Concientización, Evangelización, Política” (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974). Publicado en: Francisco Enríquez Bermeo, compilador, *Leonidas Proaño el obispo de los pobres* (Quito: Editorial el Conejo, 1989), 174 - 175.

⁴⁰⁶ P. Cecilio de Lora SM, “Perspectivas Latinoamericanas” CLAR, en: *Nuevas perspectivas de la vida religiosa en América Latina* (Bogotá: CLAR, 1974), 101-105.

⁴⁰⁷ Ronaldo Muñoz SS.CC, y Ricardo Antonichi S.J, “El futuro de la vida religiosa en América Latina”, en: CLAR, *Hacia el futuro de la vida religiosa en América Latina*, (Bogotá: CLAR, 1977), 32.

Otro de los factores que ejerció una fuerte incidencia en propiciar el surgimiento de la vida religiosa inserta fue el crecido número de jóvenes que ingresaban en las distintas congregaciones religiosas y ámbitos del continente. El estudio sociográfico emprendido por la CLAR presenta la siguiente información en relación con las edades de los religiosos en Latinoamérica.

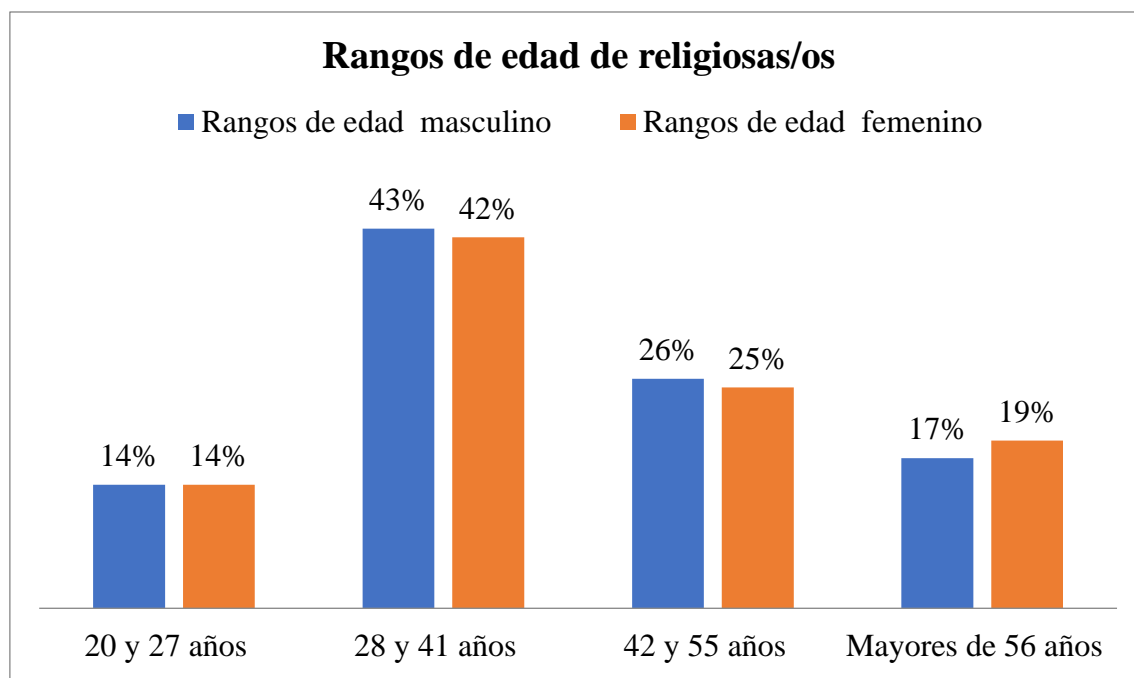


Figura 13: diagrama de barras sobre rangos de edad de religiosas y religiosos

Fuente: Estudio sociográfico de los religiosos y religiosas en América Latina., CLAR, Bogotá, 1971

Elaboración propia

En este cuadro podemos ver que el 42 % de la vida religiosa femenina tiene una edad comprendida entre 28 y 41 años, mientras que el 43% de vida religiosa masculina oscila entre este mismo rango de edad. El siguiente rango más elevado va entre 42 y 55 años, el mismo que cubre un 25% de vida religiosa femenina y 26% de vida religiosa masculina; la población mayor de 56 años abarca un 19% para las mujeres y 17% para los varones; así mismo las edades más jóvenes que comprende entre 20 y 27 años abarca un 14% para ambos rangos.

Un dato a tener en cuenta es la edad de los superiores generales que lideran las congregaciones religiosas presentes en América Latina. El 53 % de las superiores generales en total oscila entre la edad de 60 a 80 años; mientras que los superiores generales de las congregaciones presentes en Latinoamérica tiene un 46% entre 60 y 80 años. El 38% de superiores generales tiene un rango de edad entre 45 a 59 años, mientras

entre los segundos un 50% de superiores generales está comprendido entre 45 y 50 años. Menos del 5 % de los superiores generales tanto para las congregaciones masculinas como femeninas tiene una edad menor a 45 años. La sede de las curias generalicias, “el 91 % de los centros supremos de decisión para los religiosos, y el 71 % para las religiosas, están ubicados fuera de América Latina”.⁴⁰⁸ En el caso de los superiores provinciales y de sus representantes, el ejercicio de esta responsabilidad se acumula en márgenes de edad inferiores a los 50 años. En las religiosas el 62 % tiene una edad de 32 a 49 años y un 72 % abarca este rango de edad para los hombres.

La juventud en las personas no necesariamente indica dinamismo, desafíos, capacidad de innovación; estas cualidades pueden anidar en los distintos períodos de vida del ser humano. Sin embargo, en la juventud se puede estar más dispuesto a construir un nuevo futuro, a buscar y abrir caminos, a desafiar estructuras, a traspasar fronteras y por lo tanto a la transgresión, a la novedad y a las propuestas, como también a los equívocos y a los errores. En este contexto social de la realidad latinoamericana, la población mayoritariamente joven en la vida religiosa se sintió urgida a aportar por un cambio estructural y una novedad en la pastoral de la vida religiosa.

En el año de 1971, el P. Paoli, superior general de los hermanos de Foucoud, realizó la visita a los hermanos de su congregación por las regiones de Latinoamérica. Al finalizar la misma escribió una carta abierta a los superiores generales, en la que manifestaba haber participado del encuentro del tan discutido y compartido “Movimiento del Tercer Mundo” (en Argentina), “Me empujó a ir no solamente la convicción de que hay que estar presentes en la historia actual de América, sino la responsabilidad de no dejar solos a estos hermanos en su mayoría jóvenes que arriesgando mucho tratan de poner en práctica las exhortaciones apremiantes que vienen desde arriba”.⁴⁰⁹ Al mismo tiempo, añade que frente a la falta de apoyo y acompañamiento, y “ante las situaciones de conflicto e injusticia social que viven en medio del pueblo latinoamericano, la mejor juventud abandona a las congregaciones y seguirá abandonando a un ritmo acelerado”.⁴¹⁰

También hay que señalar que esta realidad estuvo acompañada de fuertes deserciones en la vida religiosa en general. Así tenemos que en la vida religiosa femenina

⁴⁰⁸ CLAR Colección Perspectivas Nro. 2, *Estudio sociográfico de los religiosos y las religiosas en América Latina* (Bogotá: CLAR, 1971), 48 y 49.

⁴⁰⁹ Arturo Paoli, Superior General de los Hermanitos del Evangelio, en: *Boletín NADOC* 1 n.º 229 (Lima: NADOC, noviembre de 1971), 7-9. Archivo Bartolomé de las Casas, Lima.

⁴¹⁰ *Ibíd.*

mientras ingresaban en un 66%, un 22% de las mismas abandonaban las comunidades, y un 12% de la población desaparecía por fallecimiento, según podemos constatar en el siguiente cuadro.

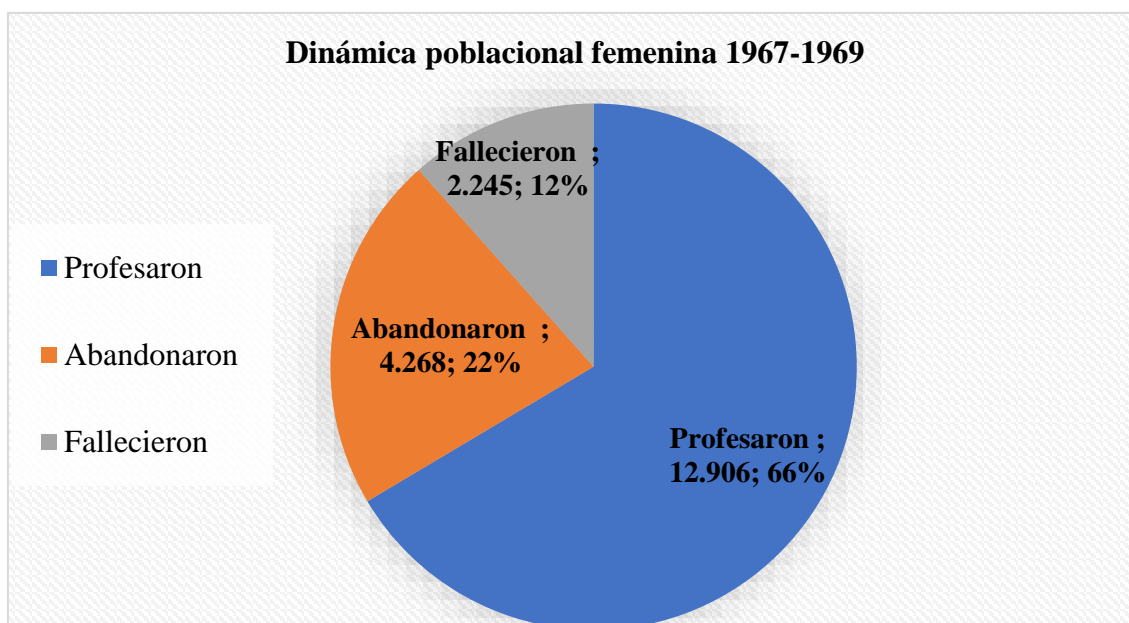


Figura 14: gráfica circular sobre la dinámica poblacional femenina.

Fuente: Estudio sociográfico de los religiosos y religiosas en América Latina. (Bogotá: CLAR, 1971)
Elaboración propia

Como ya se mencionó al inicio, en la vida religiosa masculina, mientras un 52% ingresaba, el 38% abandonaba la misma, y un 10% disminuía por fallecimiento. Siendo leído como uno de los períodos cuando más “capital y talento humano” perdió de sus filas la vida religiosa latinoamericana.

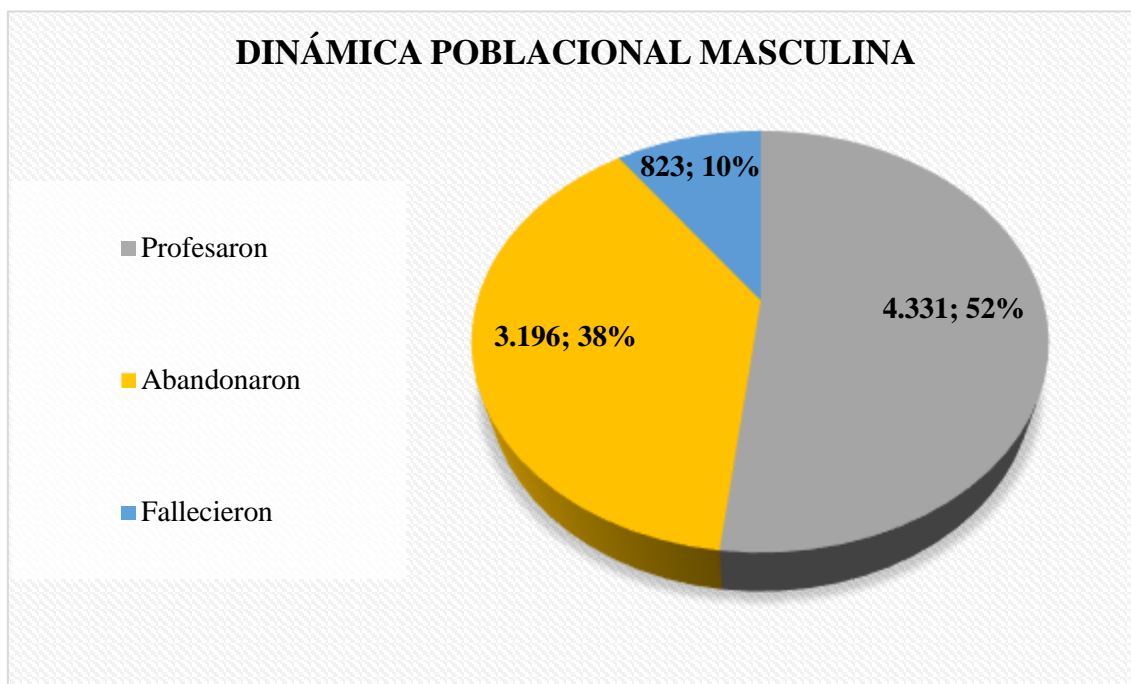


Figura 15: gráfica circular sobre la dinámica poblacional masculina.

Fuente: Estudio sociográfico de los religiosos y religiosas en América Latina (Bogotá, CLAR, 1971)
Elaboración propia

Igualmente, éste es un período de cuestionamientos, reivindicaciones y lecturas críticas, especialmente por parte de las religiosas jóvenes, quienes manifiestan la poca valoración de las comunidades religiosas femeninas por parte de sacerdotes y obispos, hay un cuestionamiento a la permanencia de ciertas formas “sacrales” de vivir que impiden una inserción más auténtica y eficaz en el mundo (hábito, horarios, sistema de clausura).⁴¹¹ Denuncian como contrasentido: “la falta de sincera confianza, de sintonía y de suficientes relaciones sociales con los pobres”. Se expresa que como consecuencia de todo esto, “en la mente del pueblo estamos catalogados entre la clase pudiente y se nos compromete con los sectores que, por sus sistemas de organización económica, oprimen de alguna manera al pueblo”.⁴¹² Aportes y cuestionamiento como éstos son leídos gracias a la formación y apertura impulsada dentro de la vida religiosa femenina.

6.3 Impulso de la formación profesional

A partir de la década de 1950 las mujeres de vida religiosa se vieron abocadas a cuestionar un modelo de formación tradicional y demandar por uno nuevo. Al interno de

⁴¹¹ CLAR, *La vida religiosa en América latina*, Colección CLAR, (Bogotá: Editorial Indo-American Press Service, 1972), 20.

⁴¹² *Ibíd.*, 24.

la vida religiosa las hermanas rememoran las horas de lectura celebradas durante las comidas. Una hermana “corista de velo negro”, ejercía la función de lectora, estas lecturas estaban centradas particularmente en el libro *Imitación de Cristo* de Tomás Kempis. Existía un reducido número de hermanas que habían accedido a la Universidad a realizar sus estudios civiles. La teología les estuvo vetada hasta el Concilio Vaticano II, en la década del sesenta recién se les abrió la posibilidad de ingresar a las facultades de teología.

En un estudio centrado en las religiosas norteamericanas, quienes desde la década de los cuarenta habían realizado algunos estudios que ponían de manifiesto la precariedad de la formación intelectual de las religiosas, se destaca la tesis doctoral de la hermana Bertrande Meyers, sobre la educación de las religiosas en los EE. UU., publicada en 1941. También fue revelador el libro con gran difusión sobre *La educación de la hermana Lucy*, de la hermana Madeleva Wolf de 1949. Estos estudios realizaban una dura crítica a la situación real de la formación académica de las religiosas.⁴¹³ María Salas, sostiene que esta situación llevó a que la Sagrada Congregación de Religiosos convocara en Roma a dos congresos internacionales casi seguidos, uno en 1950 y el de superiores generales en Roma en 1952. En ambos se perseguía la renovación, el apostolado y la formación de la vida religiosa. A partir de estos encuentros se puso en marcha la Unión de Superiores y Superiores Generales, así como las federaciones nacionales en algunos países. Así mismo, se dinamizó un plan de formación que produjo de 1950 a 1960 más cambios en las órdenes femeninas activas, que, durante las tres centurias anteriores, según opinión de la hermana Meyers.⁴¹⁴

Antonio José Echeverry, en su texto sobre *Teología de la Liberación en Colombia*, al hacer un análisis sobre el papel de la Iglesia en la primera mitad del siglo XX, expresa que, ante una época de fascismo, comunismo y corporativismo, el Papa Pio XI a comienzos de 1920, promovió la formación de la Acción Católica con el fin de reforzar la influencia de los valores católicos sobre la sociedad laica. Su estructura estuvo centrada en uniones de jóvenes obreros, estudiantes, campesinos y universitarios, con sus respectivas ramas masculinas y femeninas. La Juventud Obrera Católica (JOC) desarrolló y difundió el método de orientación de la praxis social: *Ver, Juzgar y Actuar*, a través de la cual adquirieron una conciencia crítica, y hasta subversiva, acerca de la necesidad de cambiar la realidad social. Al mismo tiempo resalta para América Latina, la influencia de

⁴¹³ María Salas, *De la promoción de la mujer a la teología feminista, ...*, 142 - 145.

⁴¹⁴ *Ibíd.*

la *Theologie Nouvelle* en los estudiantes de teología latinoamericanos que se formaron en Europa, fundamentalmente en Francia, Bélgica, Holanda, Alemania y Suiza, en los años siguientes a la Segunda Guerra Mundial. La Teología Nueva que causó un profundo impacto sobre los teólogos que posteriormente se convertirían en los líderes intelectuales del movimiento latinoamericano de la Teología de la Liberación.⁴¹⁵

Las religiosas de los Sagrados Corazones, en el debate que realizan en torno al tema “La monja ecuatoriana”, publicado en 1968 en la Revista *Mensajero*, ante la acusación de “recibir una formación de alejamiento del mundo versus preparación para una inserción en él”,⁴¹⁶ entran al debate con la argumentación que existe mayor apertura en el campo intelectual y con ella sus lógicas consecuencias: “contacto con la realidad, conocimiento del medio, vida social más activa y sobre todo vida espiritual más ilustrada, a Cristo no lo encontramos solamente en el sagrario, sino que está vivo en la gente común y corriente de las calles y las plazas”.⁴¹⁷ Además añaden que, cada vez es más frecuente que las superiores faciliten a las religiosas seguir una carrera universitaria, dándoles el tiempo y los medios necesarios. Ante el reclamo de: “falta un número de religiosas preparadas científica y humanamente”, terminan haciendo una réplica en la que comparten que “la nueva visión de Vida Religiosa por la que transitamos nos prepara para estar presentes en otros ambientes que poco antes no nos habían reclamado”.⁴¹⁸

Según los datos estadísticos la formación de la Vida Religiosa Latinoamericana en la década de los sesenta alcanzaba los siguientes niveles:

⁴¹⁵ Antonio José Echeverry P. *Teología de la liberación en Colombia*, ..., 54.

⁴¹⁶ Simón Espinoza, S.J. “La Monja ecuatoriana: ¿lastre o esperanza?”, ..., 6-12.

⁴¹⁷ Religiosas de Los Sagrados Corazones, “La Monja Ecuatoriana: ¿lastre o, ..., 6-9.

⁴¹⁸ *Ibíd*,

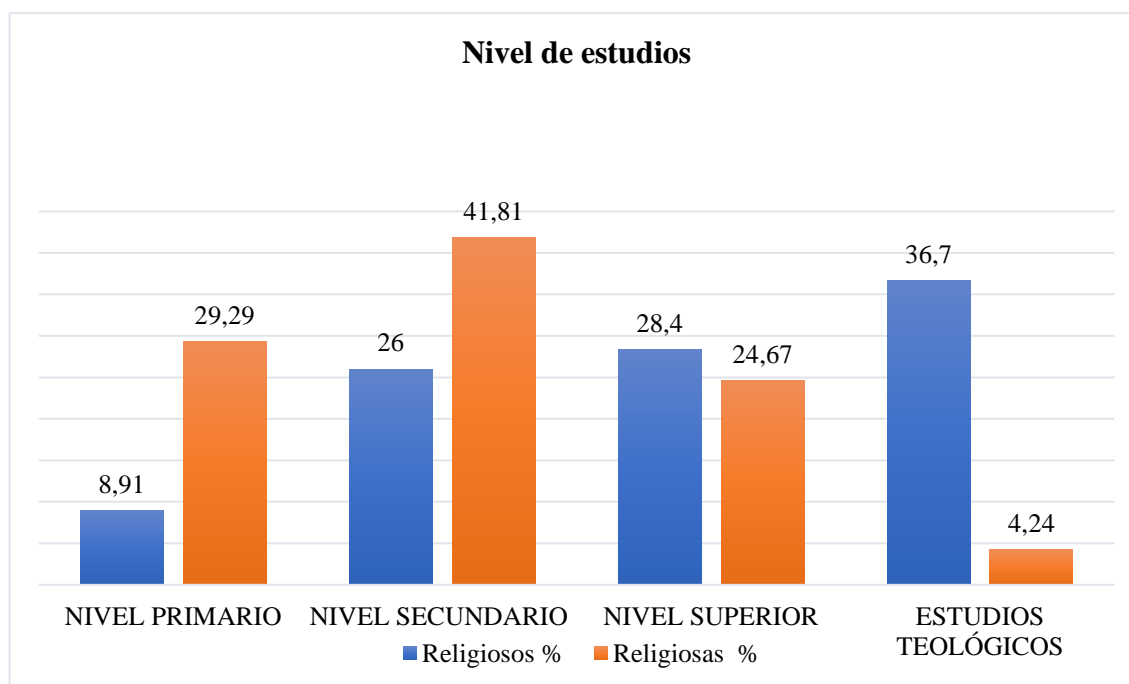


Figura 7. Diagrama de barras sobre los niveles de formación en la vida religiosa.
Fuente: Estudio sociográfico de los religiosos y religiosas en América Latina. CLAR, Bogotá, 1971.
Elaboración propia de la autora.

Estos datos estadísticos nos muestran el 29,29 % de religiosas tiene formación de nivel primario, frente al 8,91 % de los religiosos; 41,81 % de las religiosas tiene el nivel de formación secundaria, frente al 26 % de los varones; 24,67 % alcanza su formación en el nivel superior, frente al 28,4 % de los varones; finalmente la formación a nivel teológico en las religiosas de América Latina aún es muy incipiente, la misma que llega a un 4,24 %; frente al 36,7 % de los religiosos.

El Padre Manuel Edwards SS CC, presidente de la CLAR manifestaba en 1970: “Es necesario especializar a las religiosas, ellas tienen una palabra que decir, deben prepararse en infinidad de campos: sociología, sicología, promoción de la mujer, promoción humana, debe haber especialistas en la vida religiosa femenina”. Y añade que es necesario que las religiosas “se preparen rápidamente para asumir con entera responsabilidad el papel que día a día, la Iglesia les va entregando en la comunidad latinoamericana”.⁴¹⁹ Al mirar los perfiles de las religiosas que se las encuentra impulsando nuevos procesos en este contexto de cambios, todas gozan de una buena formación académica, son sociólogas, teólogas, trabajadoras sociales, pedagogas, abogadas, enfermeras. Sin duda, uno de los factores claves que contribuyó favorablemente a un cambio en la vida religiosa femenina del Ecuador y de América

⁴¹⁹ José Ignacio Torres, *Boletín NADOC* n.º 41 (Lima: Noticias aliadas, 27 de mayo de 197), 10-11. Archivo Bartolomé de Las Casas Lima.

Latina, fue la apertura a una formación intelectual especializada, la misma que les permitió gestar nuevos compromisos y crear relaciones de contacto con otros movimientos sociales, populares, y a entrar en diálogo y vinculación con la pastoral liberadora.

Se destaca la iniciativa que realizan en Ecuador un grupo de congregaciones religiosas femeninas con el apoyo de la CER, para dar inicio al noviciado en común. Se dice que un grupo de religiosas asumió el compromiso de estudiar la forma de crear un Instituto que respondiera a las exigencias de la formación para la “mujer consagrada hoy”. Así el 5 de octubre de 1971 se inaugura el curso del noviciado en común.⁴²⁰ La coordinadora del Equipo de formadoras es la Hna. María Judith Hurtado.⁴²¹ Este Instituto funcionó en el local del “Hogar de la Joven”, de la comunidad de religiosas del Buen Pastor y la secretaría del curso estuvo bajo la responsabilidad de la Hna. Teresa Coello, maestra de novicias de la congregación del Buen Pastor.⁴²²

Estos avances en la formación de las religiosas también tuvieron su repercusión en las propuestas de educación que se brindaba a los estudiantes, más particularmente en la postura que asumían las religiosas cuyo carisma es la educación. Aunque es un tema fascinante que queda abierto a ser investigado, sin embargo, haremos alusión a dos eventos concretos que surgen desde la década de los sesenta. El primero es la historia hermanada entre el movimiento de educación popular de Fe y Alegría que se instalaba *donde el asfalto termina* y las religiosas que ubicaban sus tiendas y comunidades en las zonas marginales. Existe una pléyade de comunidades religiosas que asumieron como su mejor plataforma a la educación popular. En 1971 Simón Espinoza publica en la Revista *Mensajero*, “Se destacan por la tenacidad para sacar adelante los colegios y escuelas, las Mercedarias en Luluncoto y Llano Grande, M. Mercedes en la escuela y colegio Emaús, las Religiosas de los Sagrados Corazones en Quito y las Religiosas Dominicanas en Loja”. Fe y Alegría a nivel de América Latina cuenta con 171 centros educativos, 72.700 alumnos, 2083 maestros y 284 religiosas.⁴²³ Para finales de la década de los noventa se encuentran trabajando con Fe y Alegría Ecuador las siguientes congregaciones religiosas: Religiosas Mercedarias, Dominicanas de la Enseñanza, Misioneras Filipenses, Hospitalarias

⁴²⁰ *Boletín CER* 1 (6): 4 (Quito: CER, octubre de 1971). Archivo de la CER.

⁴²¹ María Judith Hurtado, entrevista realizada el 25 de mayo del 2016 en el Instituto Nacional de Educación Popular (INEPE), Quito.

⁴²² *Boletín CER* 1 (6): 5 (Quito: CER, octubre de 1971). Archivo de la CER.

⁴²³ Simón Espinoza, “Fe y Alegría, cuando el pobre decide aprender”, *Revista Mensajero* (Quito, Compañía de Jesús, diciembre 1971), 14 - 16.

de la Santa Cruz, Religiosas Calasancias Hijas de la Divina Pastora, Misioneras Hijas de la Sagrada Familia de Nazaret, Pasionistas de San Pablo de la Cruz, Religiosas de la Asunción, Esclavas del Sagrado Corazón, Hermanas de la Caridad de Santa Ana y Esclavas del Divino Corazón. Según los datos estadísticos la participación de las religiosas y religiosos en América Latina asciende a 1.230 miembros.⁴²⁴ Es una veta abierta para estudiar el aporte que realizaron muchas religiosas y religiosos a la transformación social de América Latina desde la apuesta por la educación popular.

Igualmente, en ciertos colegios dirigidos por las religiosas se emprendió un “plan de transformación”. La Revista *Hogar*, en 1970, publicaba una nota bajo el título: “La Asunción un Colegio Comunista”. Hace alusión al colegio de las religiosas de la Asunción de Guayaquil, donde algunas familias se resisten a los cambios, “las religiosas que lo regentan iniciaron el año pasado lo que ellas llaman su Plan de transformación y con el que han querido dar a las alumnas, una formación cristiana con conciencia de responsabilidad social, las familias acusan de adoctrinamiento comunista”. Esto se suscitó luego de un retiro espiritual realizado en la ciudad de Riobamba, al que acudieron voluntariamente las alumnas. Lo que llegó a causar tanto revuelo fue el haber cantado una canción revolucionaria, que se canta con la música de Vasija de Barro⁴²⁵, y es la letra de la canción lo que causó el problema en sí. La directora Hna. Rosa Inés, expresa que: “Los padres de familia se escandalizan de canciones que hablan de igualdad, pero deberían sorprenderse más de los pasajes del Evangelio... el comunismo se ha convertido en un fantasma que se lo encuentra por todas partes... Sin embargo esta nueva generación estará capacitada para mirar de frente la transformación que se viene”.⁴²⁶

A estos pasos y transformaciones en el nivel de formación que asumieron las religiosas, urgidas por las demandas de actualización que les imponía el contexto social, se añade el fuerte sentido de identidad latinoamericana.

⁴²⁴ Datos proporcionados desde la Oficina Nacional de Fe y Alegría, departamento de Pastoral, cuyo responsable era Antonio Narváez, fecha 25 de febrero del 2014.

⁴²⁵ La canción corresponde a una adaptación realizada por el P. Jorge Baylach, cuyo título es: “De nuestros pecados, Padre”. /De nuestros pecados, Padre, mil perdones te pedimos/ /por la sangre redentora de tu Hijo Jesucristo/. /El pan se ha hecho carne viva y en sangre se ha vuelto el vino;/ /acudamos a comer que el Banquete está servido/. /No se puede comulgar el cuerpo entero de Cristo/ /si en tu alma existe odio, injusticia o egoísmo/.

⁴²⁶ “La Asunción, un colegio comunista” *Revista Hogar* n.º74 (Guayaquil: Editores Nacionales S.A, octubre de 1970), 6 - 11.

6.4 Crecido número de religiosos nacionales

Volviendo al diálogo que sostienen las Religiosas de los Sagrados Corazones, en el debate sobre “La monja ecuatoriana”, allí expresan: “Si bien la cultura europea ha sido la base no sólo de la cultura de nuestros conventos, sino de todo el continente, no creemos que en el momento actual las casas religiosas del Ecuador sean sucursales de las de Europa, hemos puesto ya en ellas el sello de ecuatorianidad”.⁴²⁷ Es interesante observar entre los discursos de las religiosas la conciencia de “identidad propia”.

Uno de los factores influyentes en este período de vida religiosa inserta, es el crecido número de religiosas nacionales. En el estudio sociográfico llevado a cabo por la CLAR, se señala que a finales de la década de 1960 existe un crecido número de religiosos nacionales, donde el 74,52 % de las religiosas son de procedencia nacional frente al 25,48 % son de procedencia extranjera (fuera de Latinoamérica); mientras que para los religiosos el 54,58 % son religiosos nacionales (entiéndase latinoamericanos), frente al 45,42 % de procedencia extranjera.

El locus de enunciación de la vida religiosa inserta se ubica geográfica e históricamente en la realidad de la América Latina profunda. Aquella que expresa el P. Paoli al invitar a los superiores generales a visitar y vivir “en el interior de un país latinoamericano, bien latinoamericano. Ejemplo: Bolivia, Perú, Colombia, Ecuador, en una casita modesta, sin aire acondicionado, pero sin graves incomodidades”.⁴²⁸ Sostiene que el mirar desde allí, los llevaría a informar a su congregación cómo ven la vida religiosa real, su carisma, y también ¿Por qué no? escribir a menudo al Papa cómo ven la Iglesia desde allí.⁴²⁹ Desde el reverso de la historia como dirá el teólogo Gustavo Gutiérrez. El mirar a las periferias de la realidad social le otorgó una riqueza y carácter especial, un lenguaje propio que partía de un reconocimiento de la América profunda.

En la síntesis del estudio sobre la vida religiosa femenina en el continente, donde las religiosas del Ecuador tuvieron una participación activa en el boletín de la CER de 1971 se publica “La religiosa Martha Grimaux, vicepresidente de la Conferencia Ecuatoriana de Religiosos (CER), junto a los equipos de religiosas analizan los diferentes problemas femeninos, se pretende la recopilación de elementos que revelen el pensamiento crítico y

⁴²⁷ Religiosas de Los Sagrados Corazones, “La Monja ecuatoriana”, ..., 9.

⁴²⁸ Arturo Paoli, Superior General de los Hermanitos del Evangelio, ..., 7 - 9.

⁴²⁹ *Ibíd.*

creador de las religiosas del país”.⁴³⁰ En este texto las religiosas expresan: “A partir de Medellín ha venido creciendo la conciencia de una Iglesia local latinoamericana, esto nos coloca como religiosas ante la responsabilidad de una tarea apostólica en la Historia, la religiosa tiene que significar algo para la pastoral del continente, y no puede ser significativa sin tener en cuenta las grandes realidades históricas”.⁴³¹ El Equipo de Teólogos de la CLAR, presentaba en 1974, el texto *Vida Religiosa en América Latina y sus grandes líneas de búsqueda*,⁴³² Allí se expresa que lo que se pretende es promover una vida religiosa más auténtica, más latinoamericana, más comprometida con el pueblo. “Con frecuencia se ha caído en el error de creer que las formas concretas como se vive la vida religiosa en Europa o en América del Norte, son la única expresión legítima del carisma de un Instituto”. Somos parte de una Iglesia Inserta en un mundo donde priman los pobres, y “la vida religiosa se halla ante el desafío de ser creativa, tiene que inventar en lugar de copiar”.⁴³³

Este fuerte sentido de identidad por lo propio es leído en correlación con el crecimiento en número de las religiosas nativas, sentido de identidad que también asumió rasgos fuertes de nacionalidad, en el año de 1985, en un informe presentado a la Asamblea de la CER, se exponía que: “Se ha tratado de ecuatorianizar más nuestra vida, una vida religiosa no sólo visceral o sentimentalmente ecuatoriana, sino aquella que renace cada día desde una opción por el pueblo ecuatoriano. No sin frecuencia se ha detectado que bastantes religiosos desconocen esta realidad”.⁴³⁴ Así vemos que la legitimidad y significatividad de la vida religiosa inserta se fraguó en fidelidad al contexto histórico y social de América Latina.

7. 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

⁴³⁰ *Boletín CER* 1 (4): 3 (Quito: CER, agosto de 1971). Archivo de la CER.

⁴³¹ CLAR, *La vida religiosa en América latina*, Colección CLAR (Bogotá: Editorial Indo-American Press Service, 1972). Archivo de la CLAR.

⁴³² Equipo de Teólogos, *Vida religiosa en América Latina sus grandes líneas de búsqueda* (Bogotá: CLAR, 1974), 7. Archivo particular religiosas Calasancias-Bogotá.

⁴³³ *Ibíd.*, 26.

⁴³⁴ Informe de la Presidencia en la XI Asamblea General de la CER, 1985, 9. Archivo de la CER.

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.⁴³⁵

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”.⁴³⁶ La crónica explica que Monseñor Proaño junto con los religiosos 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 pregunta: “¿qué fundamento tienen para defender a los indígenas de Magna-Chirvo y para acusar a los dueños de la hacienda?”⁴³⁷ En esta realidad social y política atravesada por una pervivencia acérrima del colonialismo, el mismo que se expresa negando la humanidad de los ‘otros’, particularmente del indígena, se encuentra a mujeres religiosas implicadas en los procesos de lucha de los socialmente marginados.

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 implicaciones coloniales, el cristianismo desde el

⁴³⁵ Luis Proaño, “Monseñor Proaño, más allá de la imagen”, *Revista Mensajero* (Quito: Compañía de Jesús, julio de 1972), 12 - 16.

⁴³⁶ Eduardo Morel, explicita: 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 despertaron 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 en auxilio de su padre y hermana y lo redujeron a prisión. A Manuel Emeterio Chogollo, de 62 años, 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”. Véase, Eduardo Morel, “Alausí: El indio indefenso ante el atropello”, *Revista Mensajero* (Quito: Compañía de Jesús, enero de 1972), 26-27.

⁴³⁷ Luis Proaño, “Monseñor Proaño, más allá de la imagen”, ... 12 - 16.

Evangelio es portador de un mensaje de libertad donde muchas personas y pueblos han encontrado caminos de liberación. Igualmente, la fe como movimiento subjetivo ha sido usada en proyectos de invasión y de 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, de tal modo nos preocupamos por mantener la autoridad y el orden social, que en general ni siquiera percibíamos las terribles injusticias que se ‘escondían’ (y se esconden) detrás del así llamado ‘orden social’, como era excesivamente pasivo el cristianismo que presentábamos –paciencia, obediencia, aceptación de los sufrimientos– contribuimos para que existan grupos privilegiados y millones de conciudadanos en situación infrahumana. 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.⁴³⁸

Esta lectura crítica del sistema religioso, social y político con sus flujos y reflujos en una relación de confabulación con el poder, les lleva 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 que “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”.⁴³⁹ Por su parte, María José F. Rosado, sostiene, como ya se planteó anteriormente, 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.⁴⁴⁰

Durante las décadas de 1970 y 1980, es frecuente encontrar en los escritos de la vida religiosa inserta, expresiones como: “identificación con el pueblo”, “organización

⁴³⁸ Helder Cámara, “Mensaje fraterno a los Religiosos y Religiosas de América Latina”, 1975. Archivo de la diócesis de Riobamba. sección pastoral de conjunto.

⁴³⁹ Ivone Gebara, “Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano”, José Comblin, José Ignacio González Faus y John Sobrino, editores, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina* (Madrid: Editorial Trota S. A., 1993), 200.

⁴⁴⁰ Nunes, María José F. Rosado (1984): “As religiosas e o compromisso com os pobres no Brasil”. En: Marcillo, María Luisa (ed.): *A mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana*, (São Paulo: CEHILA/Ediciones Paulinas, 1984), 124 - 125.

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”.⁴⁴¹ La categoría sociológica y teológica de “pueblo de Dios”/ “iglesia popular” elegida por el Concilio Vaticano II, para expresar la especificidad del sujeto colectivo “iglesia”, influye en forma dinámica en los discursos de los religiosos. Estos conceptos a finales de la década de 1980 padecieron un declive, hasta llegar casi a su desaparición, ante la acusación de fuerzas conservadoras que atribuían a los exponentes de la teología de la liberación latinoamericana y a los religiosos de vida inserta de presentar una comprensión errada, falsa y parcial de la categoría “pueblo de Dios”.⁴⁴²

Existe un acervo documental que nos revela que desde finales de la década de 1960, las religiosas participaron como animadoras de las comunidades de base populares y en las Iglesias Vivas, conocidas con este nombre a las CEBs en las poblaciones indígenas.⁴⁴³ En las actas de 1971 de las CEBs, se pueden registrar la alta 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”,⁴⁴⁴ trabajaban con la metodología que parte del conocimiento de la realidad, contacto personal, familiar, diálogo y siembra de inquietudes, detección y formación de promotores, mentalización, evangelio, búsqueda de solución a los problemas, encarnación en la comunidad y realización de compromisos.⁴⁴⁵

Pero ¿cómo fluyeron las relaciones de las mujeres de vida religiosa inserta con las otras integrantes de las CEBs y mujeres de los grupos de organizaciones populares? ¿Qué acciones emprendieron juntas? ¿Existieron tensiones y desencuentros? 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, siendo más difícil percibir estas relaciones con las mujeres indígenas ya que en los registros no se

⁴⁴¹ Documento Dos Comunión e Inserción, conclusiones de la XX Junta Directiva de la CLAR, abril 1985. Archivos de la CER.

⁴⁴² Para una mayor profundización en este tema, ver: Serena Noceti, “Pueblo de Dios: un reconocimiento inacabado de identidad”, en: Carlos Mendoza-Álvarez y Po-Ho Haung (eds.), *Concilium, Sabidurías y teología del pueblo* n.º 376 (Bilbao: Verbo Divino, 2018), 11 - 26.

⁴⁴³ Actas del Equipo Misionero Itinerante. Archivo diócesis de Riobamba.

⁴⁴⁴ Reuniones del Equipo Misionero Diocesano, reunión del 11 al 14 de mayo de 1971, 19 - 30.

⁴⁴⁵ Reuniones del Equipo Misionero Diocesano, reunión del 5 al 8 de octubre de 1970, 8.

visibilizan estos encuentros. En la entrevista realizada a la hermana Marina Hervás, ésta expresa: “El 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”.⁴⁴⁶ Existe, empero, la necesidad de profundizar en este campo interpelando a las fuentes sobre la trama de relaciones entre estas mujeres.

En el siguiente apartado vamos a analizar los procesos de relación y organización en los que se implican las religiosas de vida inserta, con organizaciones y grupos populares de mujeres.

8. 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 éstas 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.⁴⁴⁷

El diario de la religiosa Irany Bastos, nos revela que el primer obstáculo con el que se encontraban 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 las impulsaba a las comunidades cristianas de base y la organización popular.

Desde finales de la década del 1960 algunas religiosas se encontraban desafiadas a incidir en acciones de “promoción”. El concepto “promoción de la mujer” fue un eje articulador en la formación y toma de conciencia de la identidad de mujeres religiosas en una primera etapa. Concepto que influía también en su relación con los pobres, esto implicaba insertarse junto a ellos como agentes externos, promotores, con posibilidades

⁴⁴⁶ Hna. Marina Hervás, religiosa del Santo Ángel, integrante de CRIMPO, entrevista que reposa en los archivos de la CER. (Sin fecha, ni autor de quien realizó la entrevista).

⁴⁴⁷ 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. Archivo de la CONFER Lima.

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 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”.⁴⁴⁸

En febrero de 1969, la Unión Internacional de Superioras 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)⁴⁴⁹. Este seminario tuvo la finalidad de dar a conocer los nuevos programas sociales de promoción de la mujer que se estaban realizando en los diferentes países de América Latina, 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”.⁴⁵⁰

En este transitar por la segunda mitad del siglo XX, un siglo no sólo asociado a las guerras mundiales, a la época de las grandes revoluciones, particularmente este siglo 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 decretó el año de 1975 como el Año Internacional de la mujer y 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 la ONU, quienes defendieron férreamente el estatus de la mujer en la familia y los valores tradicionales que los gobiernos compartían con 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

⁴⁴⁸ Santana Echeagaray, María Eugenia, “El caso de la CODIMUJ en Chiapas”, en: *Revista CONVERGENCIA Revista de Ciencias Sociales*, México, n°. 40, (enero-abril 2006), 72.

⁴⁴⁹ *Boletín CLAR* 7 (4): 9 (Bogotá: CLAR, 1969). Archivo de la CLAR.

⁴⁵⁰ *Ibíd.*, 22 - 26.

feminista y la teología de la liberación, dinamizaron la emergencia de un nuevo sujeto con rostro de mujer en la arena pública.

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 ochenta y noventa las políticas neoliberales implantadas por los gobiernos a través de medidas de ajustes económicos y estructurales afectaron de manera especial a los sectores más empobrecidos. 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 organización de mujeres expresó “especialmente en el terremoto del 1.987 donde no teníamos que comer, vimos que necesitábamos unirnos, porque el gobierno sólo se interesaba por el petróleo y ahí es cuando se unen las comunidades y surge la organización de las mujeres”⁴⁵¹ Estos esfuerzos de organización 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, grupos de talleres artesanales, grupos de reflexión y concientización, entre otros. Olaf Kaltmier en el estudio que realiza sobre la organización indígena de segundo grado formada en Latacunga con el nombre *Jatarishum* (levántate), expresa que “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”.⁴⁵² En este sentido, la hermana Elina Guarderas, misionera en Saquisilí, comenta:

⁴⁵¹ Entrevista a Rosa López, citada en: Federación de Mujeres de Sucumbíos, *La historia de Sucumbíos desde las voces de las mujeres* (Quito: Abya Yala, 2009), 126.

⁴⁵² Olaf Kaltmeier. *Jatarishun, testimonios de la lucha indígena de Saquisilí (1930-2006)* (Quito: Corporación Editora Nacional / Universidad Andina Simón Bolívar, 2008), 131.

En 1979 fueron cinco hermanas a vivir con ellos y no fue fácil por varias razones, primero por un desconocimiento de la cultura indígena, había mucha buena voluntad, pero las hermanas venían de Colombia, España, lo que dificultaba más todavía. Tampoco teníamos estudios científicos sobre cómo hacer este proceso, hubo muchos ensayos [...] pero apoyadas desde la teología de la liberación, se realizó la organización de los catequistas, que en el fondo fue el origen de la *Jatarishun*.⁴⁵³

Con el fin de observar el proceso de relación y organización que construyeron las religiosas de VRI en relación con las mujeres de sectores populares, se han seleccionado dos espacios geográficos de análisis. En primer lugar, el accionar de la diócesis de Riobamba, donde el trabajo de la promoción de la mujer se visibilizó desde la dinámica de una concientización política y de incidencia en el ámbito social, político y público. Otro lugar de estudio es en el Sur de Quito donde el trabajo se inició con talleres de capacitación manual y organización de grupos de mujeres de los barrios del Sur.

8.1 Movimiento de mujeres en Riobamba

En la Diócesis de Riobamba la organización de mujeres tuvo una presencia muy dinámica en la década de los ochenta. Esta experiencia que favoreció la participación y vinculación de las mujeres en un movimiento amplio de organización popular con incidencia en los espacios públicos. Un ejemplo de ello fue la creación de la Organización de Mujeres del Chimborazo (OMCH) en 1980, como un espacio donde las mujeres 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, una época también de relación con grupos que tenían que ver con la solidaridad, el Frente de Solidaridad nos permitió vincularnos con organizaciones de fuera, a partir de entonces surgió la Organización de Mujeres del Chimborazo, era el primer grupo de mujeres que se organizaba”.⁴⁵⁴

⁴⁵³ *Ibíd.*, 133 - 138.

⁴⁵⁴ Isabel 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. Entrevista realizada el 29 de diciembre del 2010, en el patio de la Curia Diocesana de Riobamba.

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.”⁴⁵⁵ 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 reivindicativo, sino con un sesgo de compromiso popular. Editábamos un Boletín titulado: *Ya estamos de pie*.⁴⁵⁶

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 Santa Cruz, el mismo que es rememorado con grandeza, Isabel Guananga expresa: “recuerdo que llegamos a hacer un encuentro en la que estábamos 1.500 mujeres representantes de diferentes organizaciones del país”.⁴⁵⁷ Nelly Arrobo, 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 CEBs ayudan a la mujer a descubrir su papel en la organización social, en el compromiso sindical, barrial y en los talleres comunitarios.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Monseñor Leonidas Proaño, “Comunicación al grupo Amistad”, Riobamba, noviembre 3 de 1979, folio de 6 hojas. Archivo diócesis de Riobamba.

⁴⁵⁶ Nelly Arrobo, entrevista realizada vía telefónica (a la ciudad de Loja) el 4 de febrero del 2012.

⁴⁵⁷ Isabel Guananga, entrevista realizada el 29 de diciembre del 2010.

⁴⁵⁸ Encuentro Nacional de Mujeres 1983 en Riobamba, con el título: “Encuentro de mujeres organizadas por la paz”. Folio de 13 hojas. Archivo diócesis de Riobamba.

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 ochenta con una multiplicidad de encuentros, los mismos que marcaron un desplazamiento mayoritario del activismo local a un entretrejado 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 rememorada en los testimonios orales de las militantes de la OMCH como muy demandada. En las pesquisas de archivos he podido encontrar dos ejemplares, el Nro. 4 y Nro. 5.⁴⁵⁹ Publicaciones como estas nos permiten preguntarnos y analizar, ¿qué publican? ¿qué leen? ¿cómo leen? ¿cómo se leen entre ellas? ¿cómo circulan las ideas que ellas construyen? ¿Qué amplitud de circularidad tiene la revista? El estudio que queda abierto para ser trabajado en otros acápites de investigación. En esta misma línea, la revista es un folleto mimeografiado de 27 a 30 hojas de una cuartilla. Contiene una editorial con un enfoque alusivo a la realidad de las mujeres. Hay espacios para compartir experiencias de otros grupos de mujeres organizadas, un apartado para noticias nacionales e internacionales en sintonía con la Iglesia popular, la sección de remedios caseros y un rincón para los niños.

En la edición Nro. 4 de la revista *Ya estamos de Pie* (marzo 1984), se hace alusión al aniversario del encuentro de Organizaciones Populares de Mujeres del Ecuador. Se destaca que:

Este histórico encuentro tuvo como sede el hogar de Santa Cruz, en Riobamba, 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 y de llamar a la Solidaridad entre organizaciones y con los pueblos en lucha.⁴⁶⁰

Ana María Guacho, lideresa indígena, elegida como integrante de la secretaría nacional de comunicación, aclara que en este primer encuentro de mujeres populares 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

⁴⁵⁹ Ejemplares que reposan en el Centro de Desarrollo y Solidaridad Andina, CEDESA, dirigido por el P. Estuardo Gallegos y Homero García en Riobamba.

⁴⁶⁰ *Revista Ya estamos de Pie*, n.º4, Organización de Mujeres Populares (Riobamba: Secretaría nacional de Información y Comunicación, marzo 1984), 2 - 12.

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, si bien son numerosas, no tienen muchos años de trabajo, se ven débiles y prefieren desarrollarse con autonomía antes de entrar en una dirección política”.⁴⁶¹ En el universo de ausencias de narrativas sobre la presencia y liderazgo de las mujeres indígenas, no es común encontrar relatos que se publiquen como noticias sobre ellas. El diario *El Comercio* con fecha 15 de julio de 1983, destaca la participación de Ana María Guacho 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.⁴⁶²

Así, en esta línea de relación organizacional se realizó el encuentro del sector nororiental durante los días 7 y 8 de enero de 1984 en Lago Agrio. Participaron integrantes de la OMCH y de la Organización Lorenza Avemañay fundada en 1980 por Valeria Anahuarqui y otras lideresas y promotoras populares indígenas.⁴⁶³ 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 una de las limitaciones de las mujeres de la zona era la dificultad para expresarse y hablar en público.⁴⁶⁴ 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 su identidad desde 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 que han estado acompañadas y lideradas por mujeres a lo largo de la historia, han develado y demostrando su tenacidad de visión y trabajo por un paisaje humano solidario, inclusivo, y ante las distopías sociales que les asolaron, demostraron su firme capacidad de subversión.⁴⁶⁵ Mujeres como Lorenza Avemañay y Jacinta Juárez, fueron lideresas en la sublevación de Guamote y

⁴⁶¹ Ana María Guacho, Fondo documental narrativas de mujeres indígenas FLACSO Ecuador. Véase: Guacho, Ana María, “Hablan glorias de la mujer indígena”, cuadernos de nueva mujer, n°1, (1984), 123 - 125.

⁴⁶² Diario *El Comercio*, Quito, 15 de julio de 1983.

⁴⁶³ Valeria Anahuarqui, entrevista realizada en Riobamba el 30 de agosto del 2009 en el Hospital Andino.

⁴⁶⁴ *Revista Ya estamos de Pie*, n.º4, Organización de Mujeres Populares (Riobamba: Secretaría nacional de Información y Comunicación, marzo 1984), 2 - 12.

⁴⁶⁵ Segundo Moreno, presenta en su investigación las distintas sublevaciones en la época de la colonia que se han dado en la región de Chimborazo. Confrontar: Segundo Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito, desde comienzos del Siglo XVIII hasta finales de la colonia*, Quito, Ediciones de la Pontificia Universidad Católica, cuarta edición, 1995.

Columbe en 1803, condenadas por ello a la pena capital de la horca, acto que se llevó a cabo en la plaza central de Riobamba. Estas mujeres 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.⁴⁶⁶

Un rasgo constante en la organización popular es la solidaridad de las mujeres pobres para ayudar a otras mujeres del pueblo y vecinas a organizarse. Isabel Guananga, integrante de la OMCH, 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 un conjunto de unas 500 personas, nosotras asumimos las tareas de la cocina para que nuestras compañeras mujeres del campo puedan participar directamente en ese proceso”.⁴⁶⁷ Así mismo, existen hojas volantes de convocatorias a los encuentros por el día internacional de la mujer, de: 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 diferentes encuentros regionales o nacionales, no se ha encontrado fuentes que nos 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 en forma sistemática semanalmente para hablar sobre temas de realidad 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.”⁴⁶⁸ 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.

⁴⁶⁶ Con respecto a esta revista *Lorenza Avemañay*, no tuve la suerte de encontrar un ejemplar del mismo,

⁴⁶⁷ Isabel Guananga, entrevista realizada el 29 de diciembre del 2010.

⁴⁶⁸ *Ibíd.*

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".⁴⁶⁹ Se anunció que éste seguiría circulando hasta la resolución del próximo Encuentro Nacional que debe darse en la Provincia del Guayas. También hicieron un llamado a las diferentes integrantes de los grupos a comunicar experiencias y planes de trabajo elaborados en cada organización.⁴⁷⁰

En 1983 se realizaron otras reuniones como el I Encuentro Nacional de las CEBs Indígenas, que está aún pendiente de investigar con el fin de analizar la participación de las mujeres indígenas en las comunidades vivas (conocidas con este nombre a las comunidades de base estructuradas dentro de las comunidades indígenas). En 1985 se realizó el XI encuentro nacional de las CEBs, allí 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 comunitario, luchan por la comunidad y la provincia, participan en la decisión de las tiendas comunitarias".⁴⁷¹

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 la historiadora Ana María Bidegain en la asamblea previa del CEHILA de 1981, celebrada en Trinidad-Tobago. Hubo tanta discusión sobre el asunto, que muchos miembros de CEHILA no participaron en el simposio de Texas, entre ellos Enrique Dussel.⁴⁷² María Luisa Marcillo, secretaria general del CEHILA-Brasil, Profesora de la Universidad de Sao Paulo, fue una de las organizadoras del XI simposio, junto con la historiadora Ana María Bidegaín de Urán,

⁴⁶⁹ *Revista Ya estamos de Pie*, n.º4, Organización de Mujeres Populares (Riobamba: Secretaría nacional de Información y Comunicación, marzo 1984), 2 - 12.

⁴⁷⁰ *Ibíd.*

⁴⁷¹ Memoria del Encuentro de las CEBs, XI Encuentro Nacional 1985, Carpeta N°7-8, 1970-1986. Archivo de la diócesis de Riobamba.

⁴⁷² Carmen-José Alejos-Grau (Coord.), Josep Ignasi Saranyana (Dir.), *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanas, 1899-2001*, Volumen III, (Madrid/Ververt, Iberoamericana, 2002), 522.

quien fue la coordinadora del mismo. María Luisa, editó el texto: *A mulher pobre na história da Igreja Latino-americana*,⁴⁷³ con las ponencias de este encuentro. Autores como María José F. Rosado Nunes, abordan el tema: “As religiosas e o compromisso com os pobres no Brasil”; Riolando Azzi, escribe sobre: “A participacao da mulher na vida da Igreja do Brasil, 1870-1920”; Patricia Aspiazu de Pérez e Carlos Granja Rodríguez, exponen sobre: “Educacao da mulher equatoriana através da história”.

En 1984, año en el que llegó León Febres Cordero a la presidencia del Ecuador, se realizó el I Encuentro Latinoamericano de las CEBs en la ciudad de Cuenca. Allí, participaron las CEBs urbanas, indígenas y campesinas del Ecuador. La reunión contó con 220 asistentes de 15 países. En este mismo año, en el mes de septiembre, 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 doce provincias del país”.⁴⁷⁴ El objetivo del encuentro fue reflexionar sobre la tarea como mujeres cristianas en la Iglesia y sociedad, así como testimoniar el agradecimiento a Monseñor Leonidas E. Proaño por haber cumplido 30 años de compromiso en favor de los pobres del país. Recalaron que la mayoría eran “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”.⁴⁷⁵

Participaron en este encuentro: OMCH, Organización de Mujeres de Imbabura (OMI), Comisión Ecuménica de Derechos Humanos, Pichincha; Comunidades Cristianas de Conocoto, Pichincha; Comunidades Eclesiales de Base 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 (UMT), Organización de Mujeres en Marcha, Barrio Santa Rita; Organización Pacayacu, Promoción y capacitación de la Mujer Ambato; Organización Hermanidad Cristiana San Jacinto de Guano; catequistas de Guano; Escuela de Líderes de la diócesis de Ambato; mujeres de las distintas Comunidades Eclesiales de Base.⁴⁷⁶

⁴⁷³ María Luisa Marcílio, (organizadora), *A mulher pobre na história da Igreja Latino-americana*, (Sao Paulo: Ediciones Paulina, 1984).

⁴⁷⁴ Memoria del I Encuentro Nacional de Mujeres Cristianas en Riobamba, 23 de septiembre de 1984. Archivo de la diócesis de Riobamba.

⁴⁷⁵ Memoria del I Encuentro Nacional de Mujeres Cristianas en Riobamba, 1984, 1- 3.

⁴⁷⁶ *Ibíd.*, 7 - 8

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 Derechos Humanos, y el Movimiento Ecologista”.⁴⁷⁷ 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 catapultó y empoderó 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 1985,⁴⁷⁸ 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. 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.

8.2 Mujeres organizadas del Sur de Quito

Raquel Rodas en el artículo “Muchas voces, demasiados silencios”, al hablar de las mujeres de sectores populares expresa “entre 1989 y 1990 se formó la coordinadora

⁴⁷⁷ Ileana Almeida, Nancy Ochoa y Berenice Polit, “La participación de la Mujer en los Movimientos Sociales”-Ecuador-, en: *Mujer, política y democracia, I Seminario Internacional Mujer, política y sociedad, 19-21 de marzo de 1990*, Auspiciado por: ILDIS-UNESCO-UNICEF, (Quito-Ecuador, 1990, CEDIME, 1990), 136.

⁴⁷⁸ Revista *La Mujer*, n° 12, Quito, octubre 1986, 6 - 12.

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”.⁴⁷⁹ Existiendo un error cronológico en esta aseveración, ya que el presidente Bucaram estuvo en el poder ejecutivo desde 1996 a 1997, la autora reconoce el nacimiento de la organización barrial del Sur de Quito. Margarita Carranco, quien se desempeñó como Concejal y Vicealcaldesa del Distrito Metropolitano de Quito, integrante de los grupos de jóvenes y mujeres del Sur de Quito, recuerda que en la época 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”.⁴⁸⁰

En la zona del Sur de Quito, en la parroquia Cristo Resucitado cuyo párroco fue el Padre José Carollo, las actas visibilizan el trabajo con mujeres desde el año 1977. Inicialmente estos se emprendieron por iniciativas 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 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, además, un espacio de asesoría jurídica”.⁴⁸¹

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 CEBs, grupos de mujeres, grupos de jóvenes y catequistas. En un encuentro de asesoras de grupos de mujeres se informa de la existencia de estos grupos en los distintos barrios donde participan las religiosas de vida inserta, como: Estigmatinas en Santa Rita, religiosas de la Anunciación en la Mena Dos, de Fátima en la Santiago, Dominicanas en la Quito Sur, Esclavas del Sagrado Corazón en Marcopamba y de la Presentación en Chillogallo. El número aproximado de participantes en los diferentes lugares varió de acuerdo con el lugar y la oferta de talleres. Estos fueron:

⁴⁷⁹ Raquel Rodas Morales, “Muchas voces, demasiados silencios”, en: *Las propias y los ajenos*, Raquel Rodas Morales (Editora), (Quito: Abya-Yala, 2007), 49 - 50.

⁴⁸⁰ Margarita Carranco, entrevista realizada el 7 de septiembre del 2011, en las oficinas de la dirección del Hospital “Un canto a la vida”, al Sur de Quito.

⁴⁸¹ Trabajo con mujeres en la Parroquia Cristo Resucitado- Quito Sur, memoria de dos hojas a máquina. Archivo particular de las Religiosas Dominicanas en el Sur de Quito.

en Santa Rita son 30 mujeres. Realizado 23 talleres, tienen una tienda comunitaria y un centro infantil. En Marcopamba participan en los grupos 89 mujeres, se han realizado talleres de salud, economía, organización, tienen una guardería infantil; en la Santiago participan 70 mujeres entre madres de familia y catequistas; en los otros lugares no se especifica el número de participantes.⁴⁸²

Los grupos estaban organizados y apoyados por religiosas que trabajaban en los diferentes sectores de la parroquia, más dos sociólogas de la Comisión Ecuémica de Derechos Humanos. En todos los sectores la organización de mujeres ofrecía diferentes cursos de corte y confección, tejidos, primeros auxilios, pastillaje, juguetería, belleza y manualidades en general. La mayoría de las mujeres se retiraba una vez finalizados los cursos, mientras que otras se incorporaban a la organización; es decir, a los grupos permanentes que se iban organizando en los distintos lugares.⁴⁸³ Elina Guarderas, religiosa esclava del Sagrado Corazón, comenta que: “en Marcopamba nosotras llegamos a formar un movimiento de mujeres que se llamaba MORPAC, que significaba, Mujeres Organizadas Para La Ayuda Comunitaria”.⁴⁸⁴

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, organizábamos planes de acción y de trabajo para todo el año.⁴⁸⁵

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

⁴⁸² Memoria del Encuentro de Reflexión con asesoras de Mujeres, realizado el 16 y 17 de noviembre de 1989, Taller metodología de trabajo con mujeres. Archivo particular de las religiosas Dominicanas de Quito Sur.

⁴⁸³ CEPLAES, Un proyecto de investigación, educación y acción con mujeres de sectores populares, grupos de mujeres del sur, febrero de 1986. Informe de 34 páginas. Archivo particular religiosas Dominicanas de Quito-Sur.

⁴⁸⁴ Elina Guarderas, religiosa esclava del Sagrado Corazón, entrevista realizada el 15 de agosto del 2011.

⁴⁸⁵ Margarita Carranco, Entrevista realizada en Quito el 7 de septiembre del 2011.

realidad social, hasta temas de concientización política y organización.⁴⁸⁶ Esta interrelación barrial de las asesoras y coordinadoras tendían a darle un cuerpo articulado y organizativo amplio a la organización de Mujeres del Sur de Quito.

Este trabajo con mujeres que se lleva adelante en la zona Sur de la ciudad de Quito agrupó a diferentes grupos de base y exigió crear una organización más amplia que finalmente desembocó en la conformación del grupo de las “Mujeres Organizadas del Sur”, quienes en vinculación con otros grupos crearon una red de trabajo y solidaridad llamada MCCH *Maquita Cushunchic* (en kichwa), 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 CEBs.⁴⁸⁷ Así las mujeres de estratos populares crearon lazos de relación y organización en torno a proyectos productivos y de autonomía, los 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 mujeres MCCH, la misma que se desplegó por varias provincias con otros grupos de base que impulsaban el comercio justo.⁴⁸⁸

Este proceso de organización del trabajo con mujeres de los barrios populares del Sur de Quito, emprendido desde la acción pastoral, nos permite visualizar el desplazamiento que realizaron desde los talleres de costura y manualidades hacia una formación organizada con incidencia en el ámbito social a través de procesos de concientización: “aprendemos de la realidad de la mujer y la sociedad, los talleres son un espacio de lucha política, de solidaridad con otras mujeres y de conciencia e intencionalidad política.”⁴⁸⁹ Esta fue una estrategia que les permitió formar una identidad propia, y apropiarse de espacios públicos desde la organización que les facilitó el confluir desde su cotidianidad como mujeres, ingresar a proyectos de desarrollo y aportar desde sus valores en la producción y transformación social.

⁴⁸⁶ Acta del Encuentro de Reflexión con asesoras de mujeres, del 16 al 17 de noviembre de 1989. Archivo particular de las Religiosas Dominicanas en Quito Sur.

⁴⁸⁷ Verónica Legarda. “Modelo de Desarrollo Emergente: Caso Ecuador Fundación Maquita Cushunchic, Comercializando Como Hermanos”, acceso el 12 de marzo del 2019, [www. Unicorp.Org/unicorp/files](http://www.Unicorp.Org/unicorp/files).

⁴⁸⁸ Acta de la Coordinación de Mujeres MCCH, del 14 de diciembre de 1989. Archivo particular religiosas dominicas en Quito-Sur.

⁴⁸⁹ Evaluación del trabajo con los grupos de Mujeres, junio de 1989, Quito Sur, participantes 35 mujeres, texto de 19 páginas. Archivo particular religiosas Dominicanas en Quito Sur.

9. Década de 1990: cambios y desplazamientos

Para inicios de la década de los noventa se había derrumbado el Muro de Berlín, se vivía el fin de la Guerra Fría. El historiador Eric Hobsbawm, sostiene que los cortes de los períodos en la historia no lo 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 1.989.⁴⁹⁰ Aquí empieza un nuevo capítulo en la historia, cuando los años ochenta dejaron paso a los noventa, se hizo patente que el derrumbamiento de una parte del mundo revelaba el malestar existente en el resto. En 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 del Dr. Rodrigo Borja Cevallos (1988-1992) se vivió una ebullición de los movimientos sociales y un gran auge del movimiento indígena congregado en torno a la CONAIE. Entre mayo y junio de 1990 se dio el primer levantamiento indígena dirigido por la CONAIE, el mismo que empezó con la toma pacífica de la Iglesia de Santo Domingo en Quito.

A nivel eclesial primaba desde la jerarquía un movimiento conservador-carismático, que congregaba multitudes. En una reunión del equipo de CRIMPO realizada en enero de 1997, analizan 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”.⁴⁹¹ Para los pastoralistas, teólogos y grupos afines a la Teología de la Liberación, como militantes de la vida religiosa inserta les asolaba 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 vive la vida religiosa inserta, Nelly Arrobo expone que al respecto, “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

⁴⁹⁰ Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, (Buenos Aires: CRÍTICA Grijalbo Mondadori, S.A., 1998), 13 - 25.

⁴⁹¹ Actas de CRIMPO nacional, Quito, 13 de junio de 1997, acta n° 6, p. 4. Archivo de la CER.

son considerados ser una amenaza”.⁴⁹² Este aire de cambio 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 P. Gregorio Iriarte, (1925 – 2012) religioso y teólogo, sostenía al respecto que, en la década del 1990 con el escenario del neoliberalismo globalizador, surge la propuesta de la postmodernidad 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 a los grandes relatos, a las consignas e ideales de la modernidad como: el progreso, la revolución, cambio de estructuras, 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 compromisos y sin incidencia en el compromiso social. Este cúmulo de cambios ha afectado profundamente a la Vida Religiosa en general.⁴⁹³

En los registros de las memorias y actas de CRIMPO, se percibe un cambio de lenguaje en el cual la opción por los pobres casi desaparece en los escritos. Las convocatorias aluden a temas de nueva evangelización e inculturación. En la reunión 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”.⁴⁹⁴ Si en las décadas del setenta y ochenta 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 noventa esta postura tomó un nuevo giro, el mismo 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? El “pobre” no ya homogéneo sino “bien heterogéneo” y que vive también una crisis de su fe”.⁴⁹⁵

⁴⁹² Nelly Arrobo, “La liberación desde la fe”, en: *Mujer, política y democracia, I Seminario Internacional Mujer, política y sociedad, 19-21 de marzo de 1990*, Auspiciado por: ILDIS-UNESCO-UNICEF (Quito-Ecuador, 1990, CEDIME, 1990), 162.

⁴⁹³ Gregorio Iriarte, religioso Oblato, *Vida Religiosa frente al cambio de época* (Lima: Ediciones Paulinas, 2006), 14.

⁴⁹⁴ Acta de la reunión de CRIMPO núcleo del Pichincha, 4 de marzo de 1991. Archivo de la CER.

⁴⁹⁵ Actas n.º 2 de CRIMPO nacional, Quito 3 de enero de 1997. Archivo de la CER.



Figura 8. Integrantes de CRIMPO reunidos en la casa de retiros Ñucanchi Huasi. Sur de Quito, 1993. Fuente: Archivo de la CER- Quito.

Las reuniones y la relación a nivel regional mediadas por la CLAR son casi nulas. Esa institución con la intervención realizada en 1991 por parte de Roma queda muy reducida y limitada en su acción. La situación social, política y hegemónica en la década del 90 es diferente de las décadas anteriores. La pobreza igual 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*,⁴⁹⁶ espiritualidad que demanda “escuchar a las mujeres, darles voz, compartir con ellas el trabajo, ideales, luchas y esperanzas”.⁴⁹⁷ Lecturas arraigadas desde otra mirada, esa mirada “con ojos de mujer” en la que incurrieron algunas religiosas, cuestionando la

⁴⁹⁶ CRIMPO, memoria del seminario-taller, “Espiritualidad de la inserción desde la mujer”, memoria del VIII Encuentro y IV Asamblea Nacional, noviembre 14 al 18 de 1994, Baños-Tungurahua-Ecuador, 14 -18 noviembre Baños- Tungurahua 1.994. Archivo de la CER y archivo particular Hna. Blandine.

⁴⁹⁷ *Ibíd.*

hermenéutica de la teología de la liberación, al demandar que los pobres tienen rostros concretos, y éstos son de mujeres que atravesadas por categorías de clase, etnia y género padecen la pobreza 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 las nuevas pobreza las mismas que no están enmarcadas en un lugar geográfico, expresan:

Debemos abrirnos a las nuevas pobreza y discernir nuevas respuestas. Lo que tal vez para nosotros/as fueron pobreza en el tiempo pasado ahora no lo son. La inserción geográfica no es la única manera de vivir la opción por los pobres, hay también otras formas de vivir esta opción, recordemos a los cinco jesuitas y dos mujeres laicas asesinados en El Salvador, ellos entregaron sus vidas y gastaron sus energías en la Universidad, pero su orientación a favor de los empobrecidos fue clara, por eso los mataron.⁴⁹⁸

Se interrogan por la manera “de saber estar”, del religioso y la religiosa junto a los pobres, la misma que no tiene similitud con las ONGs que son actualmente “políticas de acallamiento”.⁴⁹⁹ 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, drogadictos, etc.⁵⁰⁰ Las nuevas pobreza se contextualizan en distintos lugares periféricos que se han desplazado en el ámbito geográfico, ubicadas especialmente en la zona urbana, que marca fronteras para los nuevos excluidos. En las experiencias de trabajo que comparten se visibiliza otros ámbitos de inserción como: Trabajo con refugiados en colaboración con ACNUR, la participación es en el Parlamento de los Pueblos, grupos de reflexión en torno al Plan Colombia, 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.⁵⁰¹

CRIMPO Nacional en Ecuador desde su creación en 1985 y durante la década de los noventa ejerció una función de animación y acompañamiento a la vida religiosa en

⁴⁹⁸ II Encuentro nacional de CRIMPO, del 24 al 28 de noviembre de 1997. Archivo de la CER.

⁴⁹⁹ *Ibíd.*

⁵⁰⁰ Encuentro nacional de CRIMPO, “Espiritualidad de la inserción y discernimiento comunitario”. del 13-17 de abril de 1998, en la casa de ejercicios Ñucanchic Huasi, Quito Sur. Archivo particular Hna. Blandine.

⁵⁰¹ Encuentro nacional de CRIMPO, “La inculturación”, del 26 de noviembre al 01 de diciembre del 2000.

general con gran dinamismo. Así se puede constatar en los distintos encuentros organizados a nivel nacional en forma de seminarios y talleres, con gran asistencia de participantes en su mayoría 90% mujeres, que acuden desde las distintas provincias del país. (Ver Anexo 5). Si en un inicio se pretendía que la Vida Religiosa Inserta influyera en la vida religiosa en general, para finales de la década de los noventa el grupo de CRIMPO se encuentra cada vez más atomizado, se va perdiendo más militantes, no hay relevo de gente joven, se empieza hablar de la vida religiosa joven en CRIMPO,⁵⁰² y de la necesidad de invitar a más religiosas nativas del país. “Que las hermanas ecuatorianas se integren y participen”,⁵⁰³ ya que la mayoría de las religiosas que integran CRIMPO a finales de los noventa son extranjeras con edades que superan los 50 años.

A nivel de la CLAR como una manera de reparar la memoria de las mujeres religiosas en el continente latinoamericano, dentro del Plan Global 1991-1994, se lanza el proyecto titulado: *El papel de la mujer en la sociedad, en la Iglesia y en la vida religiosa*, en este trabajo se hace hincapié en la recuperación de la memoria histórica y en la historia como un saber y recorrer colectivo; utilizando el método de investigación participativa con el asesoramiento de la historiadora Ana María Bidegain, se establece la época para la recolección de información del período de 1959 a 1999, un trabajo que se desplegó por todas las regiones de América Latina, pero que desafortunadamente no logró vincular a una buena parte de la población de vida religiosa femenina. En el año 2003, salió a la luz los tres tomos relacionados con esta investigación.⁵⁰⁴

Conclusiones

En este recorrido hemos podido conocer la trayectoria que realizaron las mujeres de vida religiosa inserta, implicadas y comprometidas con audacia en el cambio y transformación de sus contextos. Sustentadas desde las voces de las mujeres cuestionan y levantan el tono para demandar el espacio que les corresponde como hijas, madres y hermanas en una iglesia que es tenazmente excluyente a su participación por razones de género, sostenida en una tradición que no responde y corresponde a las demandas de la

⁵⁰² Actas n.º 12 de CRIMPO Nacional, Quito, 20 de diciembre de 1997. Archivo de la CER.

⁵⁰³ Sugerencias aportadas en el encuentro de CRIMPO, seminario-taller, “La mujer en la sociedad, en la Iglesia y en la vida consagrada”, abril del 4 al 7 de 1.994, Baños-Tungurahua, 16.

⁵⁰⁴ CLAR, *Vida Religiosa femenina en América Latina y el Caribe, memoria histórica 1959-1999*, Vol. I, II y III (Lima-Perú: Centro de estudios y publicaciones, julio 2003).

otra mitad de la población, como bien expresaba en Cardenal Sues en la sala capitular del Vaticano II.

Hemos visto que, en este siglo de la mujer, las mujeres de vida religiosa no fueron ajenas a su participación para vincularse con fuerza en este sentido de cambio que vivía la sociedad, fueron algunas condiciones sociales, políticas y eclesiales que posibilitaron este surgir inédito de vida religiosa que superando concepciones románticas se trasladan por solidaridad evangélica junto a los pobres. Agenciaron desde los sectores populares un bagaje organizativo en vinculación con las comunidades de base y los grupos de mujeres de sectores populares, quienes se congregaron en torno a distintas nominaciones como: “Organizaciones Populares de Mujeres del Ecuador”, “Mujeres de Sectores Populares del Ecuador”, “Mujeres Cristianas del Ecuador”, las mismas que materializaron una multiplicidad de encuentros con una incidencia política y social en la década de los ochenta.

Finalmente, los cambios históricos abren nuevas posibilidades de reinventarse, es un período de búsqueda que acompaña a la vida religiosa con un nuevo lenguaje matizado por la refundación, reestructuración, reinserción, sintiéndose invitadas a salir a nuevos senderos para dejarse encontrar por quienes son sus fieles compañeros de viaje, los otros, los pequeños, los pobres, los excluidos.

Capítulo cuarto

Vida religiosa indígena

En este capítulo vamos a abordar el tema de la vida religiosa y las mujeres indígenas, un capítulo soñado y trabajado por Monseñor Leonidas Proaño, pero que no pudo verlo hecho realidad. Analizaremos los procesos llevados en torno al proyecto de la Iglesia Indígena y las respuestas de algunas jóvenes que se materializaron en grupos de vida religiosa indígenas y grupos de misioneras indígenas.

En relación al concepto de mujer indígena, León Zamosc, plantea que “en un mundo en el cual la existencia de los mestizos tornaba borrosas las fronteras raciales, la nueva identidad del indio fue socialmente construida en torno a tres elementos básicos: la lengua kichwa, los rasgos sociales y culturales característicos de un campesinado tradicional, y el estatus de subordinación frente a los terratenientes blancos y los mestizos de los pueblos”.⁵⁰⁵ Las mujeres a las que nos referimos en esta investigación, sustentan su identidad cultural en la medida que se definen pertenecientes a la comunidad indígena, se sienten parte de un grupo social que tiene una cosmovisión particular y diferenciada de la blanco-mestiza, hablan el idioma kichwa y comparten una tradición simbólica, cultural, espiritual y material con el resto del grupo de la comunidad étnica.

1. Un caminar con desencuentros y encuentros

La vida religiosa inserta en sus caminos por las periferias se encontró con las comunidades indígenas, y en este re-encuentro reciente la vida religiosa de América Latina está recorriendo un camino hacia los pueblos originarios y con los pueblos originarios, un camino sin retorno que se va llenando de nombres, de historias, de experiencias, de mística y sabiduría que vestida de anacos y chalinas se desplaza con facilidad por ríos, caminos, montañas, páramos y chaquiñanes y se hospeda con holgura en las periferias de las comunidades a las que ellas mismas pertenecen, donde son acogidas con cariño y familiaridad.

⁵⁰⁵ León Zamosc, “Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana”, en: *Sismo étnico en Ecuador, varias perspectivas* (Quito: Ediciones Abya-Yala y CEDIME, 993), 295.

Desde su nominación de *vida religiosa indígena*, estas mujeres empiezan a reescribir lo marginal de su experiencia religiosa en el discurso dominante eclesial y social. Desde el Evangelio y la Biblia, texto en el que muchas de ellas aprendieron a leer, reinterpretan conceptos e imaginarios de la conquista y evangelización que les trasladó como pueblos indígenas (aborígenes) a un tiempo anterior, a un espacio anacrónico dentro del espacio geográfico del imperio, como seres humanos atávicos y arcaicos. Por lo mismo, incapaces como mujeres indígenas de convertirse en monjas. Asunción Lavrin, expresa que cuando las autoridades de la Iglesia tuvieron que dar razón por la cual se oponían a que las mujeres indígenas ingresaran a los conventos argumentaron que el problema era su sensualidad, la cual había sido atribuida inicialmente a los hombres indígenas, ese feo monstruo de doble cabeza de la ineptitud intelectual e incontinenencia sexual fue el argumento más sólido presentado en su contra.⁵⁰⁶ Mientras que Allan Greer, sostiene que: “de acuerdo con sus detractores, las indias carecían de una virtud indispensable: constancia. Posiblemente los votos de pobreza y obediencia no eran una dificultad para las humildes mujeres nativas; el verdadero problema era el voto de castidad”.⁵⁰⁷ Estos estereotipos coloniales construidos en torno a las poblaciones nativas les distanció y alejó de la vida conventual.

Las investigaciones sobre la vida religiosa femenina, centrada en lo “étnico”, en la América española son muy escasos. Existen estudios centrados en la realidad de Nueva España, con publicaciones como el de Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo, la vida conventual en la Nueva España*,⁵⁰⁸ que dedica un capítulo para hablar de las religiosas indígenas en la época de la colonia, siendo las hijas de los nobles indígenas los que acceden en el siglo XVIII con la fundación del convento de Corpus Christi. Rodrigo Núñez Arancibia, en su artículo sobre “Las monjas indígenas de Corpus Christi en Nueva España”, analiza los problemas de grupos sociales, capacidad intelectual, alfabetización y la voz pública de las religiosas. Expone que los conventos han sido dominio exclusivo de las mujeres españolas. Sin embargo, las indígenas también estuvieron interesadas en la vocación espiritual. El convento de Corpus Christi en 1724 se convirtió en el primer

⁵⁰⁶ Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo, la vida conventual en la Nueva España*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), 314-350. Ver el apartado Esposas indígenas de Cristo.

⁵⁰⁷ Allan Greer y Jodi BBilinkoff (eds). *Santos coloniales: el descubrimiento del Santo en las Américas*, (New York y London: Reotledge, 2003), 235-50. Citado en: Rodrigo Núñez Arancibia, “Las Monjas indígenas de Corpus Christi en Nueva España. Etnicidad y espiritualidad en el siglo XVIII”, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Tiempo Histórico. N°7 /95-110/ Santiago-Chile. 2013, 102. <https://biblat.unam.mx/es/revista/tiempo-historico>

⁵⁰⁸ Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo, la vida conventual*, ..., 314.

convento del México colonial en aceptar mujeres indígenas como monjas. Desde los pocos escritos disponibles redactados por una monja indígena, como relato biográfico de la fundación de esta abadía, ilustra los conflictos raciales que existían al interior y en el entorno del convento, su existencia llevó a la oposición de muchas personas que dudaban de la capacidad espiritual e intelectual de las mujeres indígenas.⁵⁰⁹

Para la realidad del actual Ecuador, el historiador religioso agustino Ángel Martínez Cuesta, sostiene que el monasterio Santa Clara de Quito fue fundado en 1596 para hijas de caciques con vocación religiosa. Pero la escasez de solicitudes le habría obligado a admitir a algunas jóvenes blancas, que poco a poco se apoderaron del gobierno del monasterio y excluyeron a las nativas, a no ser que quisieran profesar como hermanas legas (para el servicio doméstico del monasterio). En el siglo XVIII la sociedad continuaba desconfiando de la idoneidad de las indígenas para la vida religiosa, y no faltaba quienes temían que los votos podían comprometer su misma salvación eterna, pues se recelaba de las mestizas y sólo se avenía a admitirlas en los conventos como donadas o educandas.⁵¹⁰

La evangelización entre los indígenas tiene un largo recorrido, se remonta a los albores del proceso de conquista y está entretejida por la polémica inicial respecto al trato de los indígenas conquistados. Fray Bartolomé de Las Casas (Obispo de Chiapas en el siglo XVI) fue un defensor de los indios. Siglos después, la Iglesia cambió su política respecto a las misiones indígenas bajo la influencia del Concilio Vaticano II (1962-1965).

Con los grupos vinculados a la Teología de la Liberación se abandonó códigos etnocéntricos y coloniales, para acercarse más desprotegidos al encuentro de otras culturas, que siempre habían permanecido allí poblando sus regiones, eran los enfoques teológicos y sociológicos, los que “impedían verlos y encontrarlos”. Es a finales del siglo XX que los indígenas han dejado de ser plaza saliente, objeto de misión y se han reapropiado de su entorno vital, geográfico, cultural, espiritual, familiar, cósmico. Esa actitud oscilante entre el paternalismo y colonialismo sufrió cambios desde finales de los años sesenta y se acentuaron hacia la década de los noventa. Durante la década de los sesenta en el contexto de la renovación de la Iglesia, particularmente enmarcados en las conferencias del CELAM, celebradas en Medellín (1968) y Puebla (1979) en favor de las actividades liberadoras desde las propuestas pastorales sostenidas en la Teología de la Liberación, el impulso a la organización y liberación indígena se

⁵⁰⁹ Rodrigo Nuñez Arancibia, “Las Monjas indígenas de Corpus Christi, ..., 96.

⁵¹⁰ Ángel Martínez Cuesta, O.R.A. “Las monjas en la América Colonia”, en *Theaurus*. Tomo 1, 2 y 3 (1995), Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, p. 587-588. www.cervantesvirtual.com.

incrementó; los casos más notables tenemos en Riobamba-Ecuador, con Monseñor Leonidas Proaño y el de San Cristóbal de Las Casas (Chiapas) en México, con Monseñor Samuel Ruiz.

Ser indígena ha dejado de ser un estigma que se procura ignorar, y se le pone sombras con discursos de cultura, con prejuicios de rangos étnicos, ideologías, teologías e insensibilidades. Sus voces críticas como la de la lideresa indígena, Ana María Guacho de Riobamba, demandaban superar la mentalidad colonial subyacente en ciertas actitudes eclesiales: “Dentro de la Iglesia, como bien sabe la opinión pública, no hemos ocupado absolutamente ni un solo puesto. Va a ser dizque para la Iglesia 500 años de evangelización. (...) No ha logrado crear o formar religiosos y religiosas indígenas, con nuestra propia forma de ser”.⁵¹¹

En el ámbito eclesial se ha recorrido un trecho positivo junto a los indígenas, pero aún no suficiente. Al igual que en el campo social aún prevalecen diversas formas de invisibilización de los pueblos indígenas y afroamericanos a causa de prejuicios, racismo, discriminación y exclusión, particularmente hacia las mujeres indígenas. Por ello nos vamos a ocupar en este capítulo de buscarlas en sus respuestas, sus procesos y abordarlas desde sus biografías en el compromiso que llevan como misioneras y religiosas indígenas, fundamentadas en la construcción de la Iglesia Indígena por la que trabajó Monseñor Proaño.

2. Proyecto de formación de la Vida Religiosa Indígena

Al transitar en los archivos en búsqueda de documentos sobre las religiosas de vida inserta, me encontré, con grata sorpresa, con fuentes que hacían referencia a las religiosas indígenas, la primera de ellas la hace explícita Monseñor Leonidas Proaño, ya obispo emérito de Riobamba y presidente del Departamento de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, en el encuentro nacional de misioneros y catequistas indígenas, realizado en la casa de Santa Cruz (Riobamba) en agosto de 1985, allí menciona que: “hay muchos catequistas y misioneros indígenas [...] hay cursos para catequistas, se va formando a los misioneros y empieza a formarse a las religiosas

⁵¹¹ Ana María Guacho, “Monseñor Proaño, luchador de la paz y de la vida,” en CEDIS (Quito: CEDIS-FEPP, 1989), 32.

indígenas”.⁵¹² Esta realidad me ha invitado a adentrarme en esta naciente pradera poblada de mujeres indígenas que llegan con frescura a ser parte de la vida religiosa, que al ritmo del proyecto de construir una Iglesia Viva con rostro indígena, brotan con esperanza en los intersticios de las comunidades cristianas del universo indígena y pintan de colores al lenguaje y realidad eclesial.

Al principio de todo, hubo un enjambre de preguntas: ¿Existen comunidades de vida religiosa indígena? ¿Cuáles son estas comunidades? En caso de existir ¿Cuál fue la participación de la Iglesia de Riobamba centrada en la opción por los pueblos indígenas? ¿Cuál fue el actuar de Monseñor Proaño en este ámbito? ¿Cuál fue la agencia de las mujeres indígenas en este germinar de vida religiosa indígena? ¿Qué papel cumplió la Iglesia Institucional? ¿Qué dificultades enfrentaron? ¿Qué retos y desafíos vivieron en sus primeras experiencias? ¿Cuáles fueron sus procesos? ¿Qué relación tuvieron con las religiosas de vida inserta? ¿Cómo se encuentran en la actualidad estas experiencias? ¿Son significativas? ¿Dónde arraigan su legitimidad? ¿Qué teología, qué misión, acción social, pastoral sostienen como comunidad? Quizá no avancemos a dar respuesta a todos estos interrogantes, pero el adentrarnos en su búsqueda nos irán aclarando estas inquietudes.

Para responder a estos cuestionamientos nos apoyamos a más de las fuentes escritas, en la indagación oral y en las visitas en territorio de dos comunidades indígenas, la primera, conocida como *Ayllu Guadalupepac misioneracuna*, (Comunidad de Misioneras Guadalupanas) en la parroquia Santa Rosa, vía Flores San Pablo, en Ambato (Tungurahua), y la segunda, a las Misioneras de *Jesuswan Pachapakari* (Misioneras de Jesús en la tierra), ubicadas en la Comunidad de Hospital Gatazo en Cicalpa – Riobamba. Sus testimonios y experiencias de vida y misión nos permitirán conocer mejor sus procesos de organización, sus vivencias espirituales, su campo de acción pastoral y su relación con las otras instancias religiosas y eclesiales.

2.1 Acompañamiento realizado por Monseñor Leonidas Proaño.

Según los documentos vemos que Monseñor Proaño cumplió un papel fundamental en este proyecto que empieza a germinar como vida religiosa indígena. A los pocos meses de haberse retirado como obispo de Riobamba y siendo presidente del

⁵¹² Memoria del Encuentro Nacional de Animadores, Catequistas y Misioneros Indígenas, realizado del 20 al 23 de agosto de 1985, 2. Archivo de la Fundación Pueblo Indio en Quito.

Departamento de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, emprende un plan de trabajo con el fin de vitalizar la pastoral Indígena.

El 31 de enero de 1985 en el encuentro que mantuvo el Papa Juan Pablo II, en su visita al Ecuador, con los indígenas en Latacunga, expresó: “Por lo que se refiere a vuestro puesto en la Iglesia, ella desea que podáis ocupar el lugar que os corresponde, en los diversos ministerios, incluso en el sacerdocio y por qué no, en el episcopado. ¡Qué feliz día aquel, en que vuestras comunidades puedan estar servidas por misioneros, misioneras, por sacerdotes y obispos de vuestra sangre!”⁵¹³ En el mes de octubre de este mismo año se realiza el curso de formación de Misioneros Indígenas en Santa Cruz, allí Monseñor Proaño manifiesta que: “el mismo Santo Padre insistió al CELAM que convoque a un encuentro de Obispos que están trabajando con los indígenas en los distintos países de la América Latina”.⁵¹⁴ Este encuentro se realizó en Bogotá, del 9 al 13 de septiembre del 1984, donde se trazó el objetivo de: “caminar hacia el nacimiento de una Iglesia Indígena, con un seminario indígena, una teología indígena, una liturgia indígena, y debemos trabajar para el nacimiento de congregaciones formadas por muchachas indígenas que deseen consagrar su vida a Dios y a sus hermanas”.⁵¹⁵

Nydia Arrobo, directora ejecutiva de la Fundación Pueblo Indio expresa que Monseñor Proaño: “Desde mucho antes que él deje de ser obispo de Riobamba, ya tenía la iniciativa y el deseo ardiente que surjan misioneras indígenas, él inició unos encuentros esporádicos en Chimborazo, con chicas de San Juan y de otros lugares de la provincia para lanzar la semilla y ver qué respuesta había”.⁵¹⁶ Pero es desde el año de 1985 que se emprende un plan de formación y acompañamiento estructurado y sistemático a las jóvenes indígenas que expresan interés por la vida religiosa.

⁵¹³ Encuentro del Santo Padre Juan Pablo II con los indígenas en la ciudad de Latacunga, jueves 31 de enero de 1985.

⁵¹⁴ Curso de Formación de Misioneros Indígenas, octubre 21 al 24 de 1985. Archivo de la Fundación Pueblo Indio, Quito.

⁵¹⁵ *Íbid.*

⁵¹⁶ Nydia Arrobo, entrevista realizada el 4 de febrero del 2012.

Las invitaciones se realizan de diversas maneras, en forma oral vehiculadas particularmente a través de los distintos grupos de pastoral. Uno de los requisitos es la edad, como podemos ver en el siguiente registro: “Encuentro de vida religiosa indígena en Santa Cruz de Riobamba, desde el jueves 26 de diciembre a las 11 de la mañana, hasta el sábado 28 de diciembre a las tres de la tarde (1985), pueden asistir indígenas solteras que tengan por lo menos 17 años”.⁵¹⁷



Figura 9. Fotografía de Monseñor Proaño, con el grupo de jóvenes indígenas que aspiran a la vida religiosa indígena.

Fuente: Boletín de la Diócesis de Riobamba, agosto de 1986.

Durante los días 8 al 10 de enero de 1986, en Betania-Quito, se realiza el Encuentro de Obispos sobre Pastoral Indígena. Participan diez obispos y trece agentes de pastoral. Una de las acciones que realizan es nombrar a la Hna. Nelly Arrobo Rodas, como encargada de acompañar en la formación de las religiosas indígenas. Entre las sugerencias de este encuentro se explicita, que se profundice en el estudio del seminario indígena y en el tema sobre las jovencitas indígenas en la vida consagrada.⁵¹⁸

Encontramos que durante el año de 1986 se realizaron tres encuentros de acompañamiento y formación, los mismos que están dirigidos por Monseñor Proaño.

El primer encuentro se realizó en Atocha (Ambato) del 24 al 27 de marzo, la memoria de forma explícita dice: “Este curso se realizó con las jóvenes indígenas que

⁵¹⁷ Memoria del Encuentro Nacional de Dirigentes Indígenas, realizado durante los días 16 a 19 de septiembre de 1985, con el saludo de Monseñor Leonidas Proaño. Archivo de la diócesis de Riobamba.

⁵¹⁸ Memoria del Encuentro de Obispos sobre Pastoral Indígena, realizada en Quito, durante los días 8 al 10 de enero de 1986. Archivo de la Fundación Pueblo Indio.

aspiran a una vida consagrada a Dios y a sus hermanos indígenas”, el tema gira en torno a “La formación bíblica”. Monseñor les manifiesta que: “En el Plan Nacional de Pastoral Indígena están tomadas en cuenta como una esperanza de convertirse lo más pronto en servidoras de sus comunidades”.⁵¹⁹

El segundo encuentro se realiza en septiembre de 1986 en Santa Cruz de Riobamba, el tema es: “Curso de reflexión sobre la misión de las jóvenes indígenas consagradas”. Monseñor les expresa que el objetivo de esta reflexión es: “Animarles a dar otros pasitos más en el deseo que tienen de vivir como consagradas al servicio de Dios y de nuestros hermanos indígenas”.⁵²⁰ En este encuentro se concreta que la misión de las indígenas consagradas es: “Repartir la Palabra de Dios para organizar la comunidad cristiana, atender a los pobres, a los necesitados, a los enfermos y mantener la cultura propia. Por aquí vamos viendo cuál sería nuestra misión de indígenas consagradas”.⁵²¹

En la reflexión hacen un paralelo con la misión que cumple la mujer en la comunidad, al ser artesana y escultora del cuidado de la vida, con su oficio de “hilar, bordar, tejer, coser, cocinar, arreglar la casa, cuidar a los animalitos, asear a los niños, cultivar la tierra, recoger la semilla y sembrar”. Desde sus relatos impregnados de amor por sus ancestros, su familia, su tierra, su historia, su cultura, la mujer indígena se vuelve una *rapsoda* (tejedora de historias, cuentos, leyendas, tradiciones y alimentadora de la memoria) para impulsar utopías que impregnan de sentido y armonía a su comunidad.

En el comentario final recogen la experiencia de las vírgenes del sol que hubo en tiempos de los incas, y en una lectura paralela en la Iglesia católica se expone que hay monasterios, esto es, lugares donde las religiosas han vivido encerradas, separadas del mundo. Todavía hay monasterios, pero poco a poco se ha ido cambiando y se va viendo otras formas de vida religiosa. Hay religiosas que viven en grandes conventos y hay otras que viven en pequeñas casas, en medio de la gente. Todas estas religiosas y religiosos salen a la calle, salen al campo, salen al mercado, no viven encerrados. Como religiosas indígenas están llamadas a ser luz y sal para dar sabor cristiano a la vida.⁵²²

Monseñor Proaño les explica que la Iglesia indígena es la que tendrá obispos, sacerdotes y religiosas indígenas, teniendo como centro a Cristo y manteniéndose unidos

⁵¹⁹ Curso sobre Biblia, Atocha (Ambato), 24 - 27 de marzo de 1986. Archivo de la Fundación Pueblo Indio.

⁵²⁰ Memoria del Encuentro sobre la Misión de las Jóvenes Indígenas Consagradas, realizado en Santa Cruz de Riobamba, septiembre 1 de 1986. Archivo de la Fundación Pueblo Indio.

⁵²¹ *Ibíd.*

⁵²² *Ibíd.*

al Papa. Ante la pregunta ¿Qué experiencias de vida comunitaria nos proponemos hacer para prepararnos a ser religiosas indígenas? Algunas jóvenes plantean: “la necesidad de empezar ya a vivir juntas por un tiempo para probar la vida común, como ya hicieron tres compañeras de San Juan en Guaslán”. Monseñor Proaño les comunica que: “La casita de Guaslán está a la orden para todas las que quieran venir, la segunda mitad de noviembre vendrán, si Dios quiere, compañeras de Cotopaxi y en adviento (diciembre) estarán las de S. Juan”. Las memorias de estos encuentros terminan siempre con palabras alentadoras de Monseñor: Así, vayan nomás pensando y sigan adelante, que el Señor les ayude y les alumbre el camino.⁵²³

El tercer encuentro se realiza en Santa Cruz de Riobamba del 26 al 29 de diciembre, el objetivo es el “intercambio de experiencias de vida comunitaria, entre las jóvenes indígenas que aspiran a vivir la vida consagrada”. Las participantes son jóvenes provenientes de San Lucas (Loja), San Juan y Nízaj (Chimborazo), Guanujo y Bisote Bajo (Bolívar) y Macas Grande (Cotopaxi). Las jóvenes han realizado un tiempo de experiencia de vida comunitaria, se registra que en Guaranda se han reunido 45 jóvenes, en Maca Grande 35 jóvenes, en San Juan 13 jóvenes, en Guaslán 9 jóvenes, y en Alausí 10 jóvenes, siendo un total de 112 jóvenes que han vivido en equipo y realizado la misión por un corto período, no se especifica el tiempo de esta convivencia, ni las actividades que hacían durante el mismo.

Durante la evaluación se habla de las bondades y limitaciones de esta experiencia, siendo el más nombrado el horario, que, como una moneda de doble cara, fue el fuerte de unos grupos y la debilidad de otros debido a su incumplimiento. Tampoco sabemos si estaban acompañadas por alguien externo a ellas en este período de convivencia. Al finalizar el encuentro sugieren hacer experiencias con un tiempo más largo de vida comunitaria, “para aprender a dialogar entre compañeras y rectificar los errores cometidos”. Monseñor Proaño las anima a continuar en este camino y les invita a conocer más a fondo la Palabra de Dios, a conocer y amar la cultura indígena, el amor a la tierra, a la organización propia de los indígenas y forma de trabajo, concluye que “de aquí saldrá un plan de formación para las religiosas indígenas”.⁵²⁴

⁵²³ *Ibíd.*

⁵²⁴ Memoria del encuentro de Intercambio de experiencias de Vida Comunitaria de las jóvenes indígenas que aspiran a vivir la Vida Consagrada, en Santa Cruz de Riobamba, los días 26 al 29 de diciembre de 1986. Archivo de la Fundación Pueblo Indio.

Para el año de 1987 igualmente se realizan tres encuentros de formación. El primero realizado en el mes de abril, tiene el objetivo de trabajar sobre “los Consejos Evangélicos”, se realiza en la ciudad de Baños de Ambato, aquella ciudad que acogió 21 años atrás en junio de 1966 a los integrantes del CELAM para tratar sobre educación, apostolado seglar y acción social. De este encuentro, Monseñor Proaño plasmó que Baños es impresionante. Población escondida en un repliegue de imponentes montañas, cerca del lugar donde se abrazan para no separarse más el Patate y el Chambo y dar origen al río Pastaza, es un sitio ideal para el recogimiento, la meditación, el estudio, el diálogo fecundo. Del encuentro rememora que fue un auténtico taller de pensamiento.⁵²⁵ Encuentros como éste que califica de fundantes en el pensamiento, quiso Monseñor Proaño infundir en las jóvenes indígenas que se preparaban para la vida religiosa. Les expresa que el Reino de Dios es Vida, “en la cultura indígena se le llama *Pachacama* que quiere decir cuidador, hacedor de todo. Nuestros antepasados creían en este Dios creador de la vida”. Les increpa “a seguir a Jesús renunciando a las riquezas, al matrimonio y a la propia voluntad para acoger la voluntad de Dios mismo. Los consejos no son obligatorios, más bien son fruto del amor a Jesús a quien aceptamos en nuestro corazón”. Al concluir el encuentro, se comprometen a “reunirse el próximo sábado 4 de julio en Latacunga a fin de concretar la decisión personal de iniciar una vida religiosa de acuerdo con los propios valores culturales”.⁵²⁶

El segundo encuentro de este año se realiza en el mes de agosto y gira en torno a un tiempo de retiro, reflexión y discernimiento espiritual, el lugar es la casa de Foyer de Charité - Latacunga, participan jóvenes de Chimborazo y Cotopaxi. Monseñor les explica que “este retiro es para orar y orar es conversar con Jesús de corazón a corazón”. Desde una pedagogía de la sencillez permeada de experiencia de Dios les expone ¿Cómo llama Jesús? Los indígenas llaman con el churo para las reuniones, con la bocina para las mingas, con silbos, con gritos, por medio de la campana... así, Jesús nos llama por medio de las personas, de los acontecimientos. Se presentan algunos testimonios de llamada, como el de Monseñor Proaño, el del fundador de la Hna. Nelly (P. Carlos de Foucauld) y el de algunos santos como Ignacio de Loyola, Francisco de Asís y Clara de Asís.⁵²⁷

⁵²⁵ *Ibíd.*

⁵²⁶ Memoria del Encuentro con jóvenes indígenas que aspiran a la Vida Consagrada, con el tema Los Consejos Evangélicos, realizado en Baños de Ambato, abril 1987. Archivo de la diócesis de Riobamba.

⁵²⁷ *Ibíd.*

Finalmente, el tercer encuentro de este año se realiza del 26 al 30 de diciembre, en San Antonio de Ibarra. La temática gira en torno a la identidad ¿Qué queremos ser las misioneras indígenas? Mensajeras de la Palabra de Dios como los discípulos de Cristo, partícipes de una comunidad, ayudando a reflexionar, a comprender y a poner en la práctica la Palabra de Dios, rescatadoras de nuestra cultura, organizadas, respetadas por la gente, amistosas con la gente, solteras para preocuparnos por Dios.

Se plantean, además, otros interrogantes como: ¿Qué vamos a hacer? ¿Cómo debemos hacer nuestro trabajo misionero? ¿Qué vamos a estudiar de la Palabra de Dios? ¿Qué vamos a estudiar de la cultura indígena? Responden que: “Conversando de uno a otro, estudiar la Biblia, planificar las actividades, compartir con los que no tienen, visitar a los enfermos, cultivar la tierra, cuidar animalitos para nuestra manutención. Participar en los trabajos de la comunidad, como mingas, reuniones y sesiones”.⁵²⁸

Para el año de 1988, se realizan dos encuentros, uno que registra la fecha de marzo y otro sin fecha, que, por sus aportes y acciones prácticas para el inicio de la vida religiosa indígena, le podemos atribuir que se realizó en este año.

La primera del 30 de marzo al 2 de abril de 1988, en Pucahuaico participan jóvenes de: Imbabura, Chimborazo, Cañar, Cotopaxi y Bolívar. Las reflexiones de Monseñor Proaño tienen de fondo el texto bíblico de Mc. 10, 17-22. A lo largo del texto se ve la inducción de Monseñor a las jóvenes a decidirse en su opción, con palabras como estas: “Cuando hay un llamado de Jesús para la Vida Consagrada hay que dejar la familia. Es hora de definirse, de decidirse. La renuncia a la familia es la liberación de otro círculo que nos ata”.⁵²⁹

Ante el cuestionamiento de ¿Por qué han venido? Las jóvenes responden: Para saber algo más de Jesús, compartir algo más de lo que vivimos, estar unidas y tener alegría de volver a vernos, para descubrir qué quiere el Señor de nosotras, para descubrir qué es lo que Jesús me pide a mí. Monseñor sigue cuestionándoles: ¿A qué estoy apegada? ¿A la casita de los padres, a la comunidad donde hemos nacido? ¿Al borreguito que me regaló mi abuelita? ¿Al pedacito de tierra que me prometió en dejar en herencia mi padre? ¿a la platita que deseo ganar y disponer a mi gusto?

⁵²⁸ Memoria del Curso con Jóvenes aspirantes a “Misioneras indígenas del Ecuador”, realizado en San Antonio de Ibarra (Imbabura) del 26 al 30 de diciembre de 1987. archivo de la Fundación Pueblo Indio.

⁵²⁹ Memoria del Encuentro Con jóvenes indígenas que aspiran a la Vida Consagrada, con el tema: Indígenas para la Vida Consagrada, realizado en Pucahuaico el 30 de marzo de 1988. Archivo de la Fundación Pueblo Indio.

Monseñor les explica que lo importante es saber con claridad si Jesús les llama a cada una. “No es que Jesús habla como nosotros. Pero él siembra en el corazón un anhelo, una ilusión, un deseo profundo de trabajar por la Iglesia y el Pueblo Indígena”. Les expresa al finalizar este encuentro su profundo deseo: “Es hora de que vayan pensando y decidiendo”.⁵³⁰ Fue su deseo explícito de lanzarles a que inicien la vida religiosa indígena, pero como toda semilla, primero debe caer en tierra para que brote y germine. Quizá la última reunión es ésta que está sin fecha.

Hay memoria de un encuentro de formación que no registra fecha. Si en los demás encuentros la intervención de Monseñor Proaño es activa, su voz y pensamiento resuena en cada párrafo de las memorias registradas, en esta reunión su voz está más ausente, aparece sólo al final para agradecer la presencia, animarles en este camino de vida religiosa indígena y darles la certeza que Dios está en este proceso.

Asistieron alrededor de 40 jóvenes provenientes de las provincias de: Loja, Pastaza, Chimborazo, Bolívar, Tungurahua, Cotopaxi e Imbabura. Las jóvenes expresan que han asistido por invitación de Monseñor Proaño, otras por invitación de las Hermanas Religiosas, del Párroco, de los misioneros y otras por voluntad propia. Ante la inquietud sobre las congregaciones religiosas que conocen y se relacionan, manifiestan relacionarse con: las hermanas lauritas, las esclavas del Sagrado Corazón, las franciscanas, marianitas, salesianas, salesias, de Jesús Crucificado, carmelitas, dominicas, hijas de la caridad, de la Inmaculada, bethlemitas y las de la paz.

En la memoria se aclara que “un grupo tuvo la inquietud de que el nombre de religiosas para indígenas sería un nombre copiado y que habría que buscar un nombre propio”. En esta reunión se propone el nombre de “Misioneras Indígenas”, para esta Congregación que va a nacer, otras proponen el nombre en kichwa de: *Dios acllashca cuitzacunapaz tandanacui*, que significa “Comunidad de solteras indígenas escogidas por Dios”. Además, juntas diseñaron cuáles serían las condiciones para ingresar a la comunidad de “Misioneras Indígenas”, entre la lista de requisitos se destaca:

1. Tener fe en Dios y en la Iglesia Católica
2. Entender bien ¿Para qué nos llama Dios?
3. Descubrir el Reino de Dios presente en las comunidades por medio de un trabajo como animadora o catequista.
4. Tener buena voluntad, decisión y libertad.
5. Escoger sin que nadie le obligue entre los dos caminos que hay:

⁵³⁰ *Ibíd.*

- matrimonio o vida consagrada a Dios.
6. Vivir los tres votos: pobreza, obediencia y castidad.
 7. La edad para ingresar que sea desde los 18 hasta los 30 años.
Excepcionalmente se recibirá de una edad de hasta 35 años.
 8. Tener un tiempo de prueba, por lo menos dos años.
 9. Tener buena salud física y mental
 10. Saber el idioma propio o aprenderlo en caso de que se haya perdido.
 11. Usar el propio vestido según se tiene en cada provincia y llevar una crucecita para distinguirse.
 12. Tener un asesor: sacerdote, religiosa, o seglar comprometido.
 13. Tener el acuerdo del Obispo de cada Diócesis.
 14. Para cursos nacionales pedir la ayuda de Monseñor Proaño.
 15. Ser soltera y estar dispuesta a vivir en el campo, en una comunidad indígena.
 16. La comunidad donde vive que sea testigo de la vida de la candidata.
 17. Que sea indígena y no mestiza para que no nos cambien la cultura.
 18. Hacer un reglamento propio, no copiado de otras comunidades.⁵³¹

Uno de los desafíos que se percibe es cómo iniciar este proyecto de vida religiosa indígena o vida misionera indígena, las propuestas que surge de los aportes de las jóvenes son las siguientes:

1. Seguir haciendo reuniones en las comunidades para tener el acuerdo y el apoyo de los hermanos indígenas.
2. Fijarnos un lugar donde vamos a vivir, que podamos tener un terreno para cultivar y sacar la alimentación y que podamos trabajar en manualidades para los gastos que tengamos.
3. Aprender a vivir en grupo y perdonando. Vivir formando una familia.
4. Organizarnos primero nosotras, poniéndonos de acuerdo qué vamos a hacer y cómo vamos a ayudar en las comunidades.
5. Tener el apoyo y el acuerdo de la Iglesia.
6. Vivir en oración continua.
7. Asistir a reuniones y cursos para conocer la Palabra de Dios.
8. Mantenernos firmes para caminar.
9. Formarnos en cuanto a la Palabra de Dios, a la cultura, a la historia de los

⁵³¹ Curso de Orientación Vocacional Indígena, (sin fecha) memoria mimeografiada de 5 folios. Archivo de la Fundación Pueblo Indio.

indígenas, a la realidad nacional: política, social, económica.

10. Conocer la vida de la Virgen María porque somos mujeres.
11. Buscar una persona, puede ser una misionera, dispuesta a trabajar con las indígenas en esto.
12. Estar respaldadas por la Iglesia y por las organizaciones indígenas.
13. Capacitarnos en los dos idiomas: quichua y castellano.⁵³²

Las propuestas que reflejan un camino avanzado en esta búsqueda, tras cuatro años de acompañamiento constante con un objetivo claro emprendido con pasión por Monseñor Proaño y las jóvenes que vislumbran esta propuesta de vida como factible y llevadera. Al concluir el encuentro Monseñor expresa: “Gracias y adelante, Dios está con nosotros”.⁵³³

Monseñor Proaño falleció unos meses después de este último encuentro, el 31 de agosto de 1988. Ante este acontecimiento el P. Carmelo Hernández OCD, presidente de la CER, escribió un manifiesto que expresaba: La muerte de Monseñor Proaño, nos ha conmovido por el vacío que deja su presencia y su voz de pastor y de profeta. Pero, por otro lado, es un impulso para que nosotros continuemos con sus anhelos: “La presencia del indígena en la Iglesia y la vida religiosa ecuatoriana debe ser más fuerte, más tenida en cuenta, más cercana e inquietante, su ejemplo de sencillez y humildad, de una opción por los pobres llevada hasta las últimas consecuencias, como cualquiera de nuestros fundadores, deberá ser luz y esperanza para todos”. Y añade “lo que él mismo sembró debemos dejar que crezca, creer en los indígenas como él creyó, amarlos como él los amó, insertarnos entre ellos, respetando su cultura y sus valores, rescatando y promoviendo su dignidad humana y eclesial”.⁵³⁴

En conclusión, Monseñor Proaño creó una fisura y abrió un portal a la filosofía de la liberación, a la teología de la liberación, en la Iglesia, en la Vida Religiosa Latinoamericana y en la sociedad en general, al asumir una posición evangélica en su acción recurrente y persuasiva de valorar y rescatar la cultura y la cosmovisión indígena. El estatuto de indio es una categoría colonial que fue acuñada por los europeos, que no sólo homologaba la diversidad cultural, sino que también (de ahí su cuño colonial) los reducía a una condición única de inferioridad física, moral y espiritual, dimensión que se

⁵³² *Ibíd.*

⁵³³ *Ibíd.*

⁵³⁴ P. Carmelo Hernández OCD, presidente de la CER. *NOTICER* 1 (7): 2 (Quito: CER, julio-agosto-septiembre, 1988).

construyó muy de cerca con la imagen de su cultura religiosa, considerando que las creencias que venían de ultramar eran la única verdad.

Desde estos deslices verbales de violencias simbólicas y epistémicas, en una realidad matizada en sus raíces y en su historia por la riqueza de la cultura indígena, como lo expresa Serge Gruzinski, “en América Latina uno tiene la impresión de que hay una relación mucho más evidente entre pasado y presente, que los indios del siglo XVII siguen viviendo, están en los archivos y en las calles”,⁵³⁵ Monseñor Proaño apareció realizando una inmersión en la cultura indígena, para restablecernos desde la periferia de los páramos culturales esos valores que restituyen el tejido social roto y nos regalan un nuevo frescor de humanidad, como muy bien lo expresaban las primeras religiosas que salieron a las periferias: Es impresionante ver cómo muchos de los valores como respeto, comprensión, confianza, espontaneidad, disponibilidad, acogida y amistad, son característicos de nuestros pueblos: “su tradicional hospitalidad, su sencilla pobreza que todo lo comparte, aun privándose de lo necesario, su presencia en las alegrías y dificultades de los demás; la vida religiosa se enriquecerá al abrirse especialmente al medio popular”.⁵³⁶

En una historia tan compleja como la de nuestro país y nuestro continente, se preguntan ¿Por qué no ha nacido una Iglesia Indígena? Monseñor Proaño responde porque ha habido conceptos peyorativos sobre el indígena, no hemos creído en el indígena, en sus capacidades, en 500 años la Iglesia ha fallado al dejar de lado a los indígenas. Hay que hacer una reflexión teológica sobre la cultura de los pueblos indígenas.⁵³⁷ Así, Proaño acompañó con pasión a cultivar la tierra, desde la que visibilizó un nuevo paisaje cultural. Este problema sobre todo histórico, que durante siglos postergó al indígena y particularmente a la mujer indígena a vivir en una situación de inferioridad, aunque sabemos que siempre han existido mujeres en las comunidades con una gran solidez humana, comunitaria y espiritual. Es a finales de la década de los ochenta del siglo XX que las mujeres indígenas empiezan a vislumbrar la posibilidad de agenciar, aportar desde su propio pensamiento y cultura y formar parte de la vida religiosa indígena.

⁵³⁵ Serge Gruzinski, “Occidentalización y los vestigios de las imágenes maravillosas” en: BERLINER LATEINAMERIKA-FORSCHUNGEN, Petra Schumm (ed.) *Barrocos y modernos, nuevos caminos en la investigación del barroco latinoamericano*, Vervuert, Iberoamericana, 1998, 356.

⁵³⁶ CLAR, *La vida religiosa en América latina*, Colección CLAR, (Bogotá: Editorial Indo-American Press Service, 1972), 48.

⁵³⁷ Memorias del encuentro realizado en Betania Quito, encuentro de Obispos, agentes de Pastoral y Laicos sobre Pastoral Indígena, realizado bajo la coordinación de Monseñor Leonidas Proaño, obispo responsable del Departamento de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal ecuatoriana. En Betania, Quito, del 8 al 10 de enero de 1986.

En el testamento realizado por Monseñor Leonidas Eduardo Proaño Villalba, al final de sus días, ante la Notaria, doctora Ximena Moreno de Solines, de la Notaría Segunda del cantón Quito, declaró: “He amado a los pobres, de una manera muy particular a los indígenas”. Como una prueba de este amor a los pobres y especialmente a los indígenas, expresa su voluntad en las siguientes cláusulas:

Primera: Con las remuneraciones que he recibido por concepto de conferencias, semanas pastorales y retiros (...) adquirí un terreno situado en el punto denominado “San Agustín”, perteneciente a la parroquia San Antonio de Ibarra, cantón Ibarra, provincia de Imbabura, terreno que tiene una cabida de dieciocho mil cincuenta metros cuadrados (...). Con esos mismos fondos hice levantar unas construcciones y adquirí algunos enseres destinados a servir para el funcionamiento del Centro de Formación de Misioneras Indígenas del Ecuador. (...). Recibí en obsequio y por tanto es de mi propiedad un automóvil marca Volkswagen, color azul (...). Es de mi propiedad un conjunto de libros (...). Todos estos bienes que me pertenecen por las razones indicadas antes pasarán después de mis días a propiedad, pro indiviso, de la Hermana Nelly Arrobo Rodas y de las señoritas María Carmen Tixi y Natividad Choloquina, a quienes dejo el encargo de transferir terreno, edificaciones, enseres, vehículo y conjunto de libros al Centro de Formación, antes mencionado, tan pronto este obtenga su personería jurídica.⁵³⁸

El amor, la pasión y la firme convicción desde su ser hombre de fe le llevó a Monseñor Proaño a extender el techo de campaña de la comunidad eclesial, para convertirla en un espacio acogedor, servicial e inclusivo con el pueblo indígena centenariamente postergado. Al final de sus días, le acompañó la firme y clara convicción, que esta Iglesia viva se vestirá con ropajes más humanos si en ella habitan con libertad y pertenencia las misioneras indígenas. Para dar vida a este proyecto no sólo puso su corazón, si no también sus generosos recursos materiales que dejó como legado a fin de que emerja el sueño y la utopía que él la visibilizó como posible, que existan las misioneras indígenas.

2.1 Formación sin la presencia de Monseñor Proaño

En las fuentes se puede constatar que estos encuentros continuaron bajo la guía de la Hna. Nelly Arrobo hasta el año de 1990, según las narrativas de las memorias se puede

⁵³⁸ Leonidas Proaño, *Creo en el hombre y en la comunidad- autobiografía* (Quito: Corporación Editora Nacional, cuarta edición, segunda reimpresión, 2013), 261 - 265.

verificar que desaparece el término *religiosas indígenas* y se vuelve común el concepto de *misioneras indígenas*. El primer encuentro se realiza en septiembre de 1989 en Pucahuaico, allí se expresa que “después de recordar un año de la muerte y resurrección de nuestro padre, amigo y profeta Monseñor Leonidas E. Proaño, nos reunimos varias jóvenes de algunas provincias del Ecuador: Chimborazo, Cotopaxi, Pichincha e Imbabura con el fin de participar en el Encuentro Vocacional de Jóvenes Indígenas tal como lo hacíamos anteriormente con Monseñor Proaño”. Los objetivos que se plantean son: Conocer y valorar la acción de la mujer, despertar e interesar en las jóvenes indígenas la vocación misionera y asumir como propio el proyecto de Monseñor Proaño.⁵³⁹

En abril de 1990 se realiza el segundo encuentro en Pucahuaico “con la participación de 30 compañeras de varias nacionalidades indígenas de nuestro país”. Los objetivos de este encuentro son: Conocer la participación de la mujer en la Biblia, dentro de la historia de salvación del pueblo y ubicar la importancia de la mujer indígena y su papel en la historia. Se aborda la necesidad de buscar sacerdotes y misioneras indígenas que sean servidores de las comunidades. Se evoca la vestimenta indígena, símbolo de una larga tradición que hay que valorar al igual que la lengua kichwa, es importante no olvidar la cultura, son 500 años que ha sido despreciada y minusvalorada y hay valores que se han ido perdiendo.⁵⁴⁰

No sabemos si estos encuentros de formación continuaron, en los archivos no hemos podido encontrar fuentes que nos permitan visibilizar este proceso de posible seguimiento. Sin embargo, como se podrá ver más adelante estos grupos de jóvenes siguieron multiplicándose por distintos lugares, y necesitaban un acompañamiento en su formación.

2.2 Formación de las vocaciones religiosas indígenas

En febrero del año de 1988 se creó la primera organización eclesial laica indígena, llamada Servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (SICNIE) cuya función era la coordinación de los catequistas indígenas. Organización que surge dentro del I Encuentro Nacional de Servidores Indios de la Iglesia Indígena en el Ecuador realizada en Saquisilí del 5 al 9 de febrero. Esta organización fue una plataforma principal de apoyo y comunicación con las jóvenes que frecuentaban los

⁵³⁹ Memoria del encuentro vocacional de Jóvenes Indígenas, ..., 5.

⁵⁴⁰ *Ibíd.*

encuentros de formación para la vida religiosa indígena, ya que muchas de ellas se desempeñan como catequistas y cantoras en sus comunidades. En 1989 en la reunión de SICNIE, expresan que en Imbabura “existen varias chicas indígenas que desean servir a Cristo y a sus hermanos, pero falta un asesor o asesora que dirija la línea trazada por Monseñor Proaño”. También informan que existe una variedad de grupos de jóvenes mujeres indígenas que se reúnen en diversos lugares, como: “el grupo de misioneras indígenas de Zumbahua”, que se reúnen para reflexionar alrededor de la Palabra de Dios, visitan a las comunidades, realizan artesanías de tejidos y bordados y colaboran en los trabajos comunitarios. Del mismo modo, en Bolívar existe la “organización de mujeres solteras” que se reúnen cada mes para hablar acerca de la vocación de la mujer indígena.⁵⁴¹

Uno de los desafíos que se plantean en los distintos espacios de vida religiosa es la formación abordada desde distintos ámbitos. En el encuentro de SICNIE de 1989, expresan que Monseñor Proaño tenía claro que la formación de ministros indígenas es fundamental, tanto sacerdotes indígenas como las religiosas han de ser formados dentro de sus comunidades para mantener su cultura, ya que: “cuando los jóvenes indígenas van al seminario o a los conventos, las religiosas indígenas encuentran un choque cultural muy fuerte, les obligan a dejar de ser ellas mismas para asumir otra cultura”.⁵⁴²

Joao Bautista Libanio SJ, teólogo de la CLAR, en 1982 escribe sobre las nuevas vocaciones y sus rupturas en los desplazamientos que les lleva a asumir un compromiso con las clases populares, en estos encuentros sean ellos oriundos de clases privilegiadas o de las clases populares, en un anhelo por reencontrarse con su origen de clase comienzan a sentir un real complejo de culpa por haber roto los lazos con el pasado y realizan la tentativa de recuperarlo. Alude a la novela del antropólogo y novelista brasileño Darcy Ribeiro, *Maira*,⁵⁴³ con la lucha de un indio-salesiano por la reconquista de su vinculación con su raza y su cultura. Se pregunta ante esta realidad ¿Cómo pertenecer a una Congregación religiosa internacional, con exigencias culturales bien definidas, sin producir el desarraigo de esos jóvenes? ¿Cómo equilibrar la inserción local con una visión más global de la realidad? ¿Cómo transmitir a los jóvenes, sin desarraigarlos de su origen popular, una tradición cultural occidental tan distante de su universo de intereses?⁵⁴⁴

⁵⁴¹ Memoria del Encuentro de CICNIE, 1989, 9.

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ Ribeiro Darcy, *Maira* (Río de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1976)

⁵⁴⁴ Juan Bautista Libanio SJ, *Las grandes rupturas socio-culturales y eclesiales* (Bogotá: Colección perspectivas CLAR N° 12, 1982), 156 - 66.

Los desafíos de este nuevo paradigma en la vida religiosa atravesaban obligatoriamente la cuestión de la formación. El P. Luis Coscia, ex – presidente de la CLAR, a finales de la década de los noventa expresaba: “La experiencia, en estos últimos años, con las vocaciones autóctonas, indígenas y las surgidas de barrios pobres, está demostrando que las categorías, los criterios y la estructura de la vida religiosa tradicional, aún renovada, no son aptas, en general, para el cultivo de tales vocaciones”.⁵⁴⁵ En los discursos y lenguajes de la vida religiosa empieza a ser frecuente el concepto de vocaciones autóctonas, las mismas que convidan a replantear ciertos esquemas y enfoques de la vida religiosa convencional.

En el encuentro que realizan las religiosas de CRIMPO en la ciudad de Baños, en abril de 1994, cuyo tema era: “La mujer en la sociedad, en la Iglesia y en la vida consagrada”, comparten que desde 1985 se aprueba la Educación Bilingüe Intercultural, destacándose la presencia de las mujeres indígenas como educadoras; así mismo se resalta que las mujeres son las animadoras, catequistas y cantoras en las comunidades; en la vida consagrada, antes algunas jóvenes indígenas optaban por la vida religiosa desclasándose de su grupo. Hoy en las mismas comunidades se identifican como indígenas, y existen algunas iniciativas de vida religiosa autóctona.⁵⁴⁶

En este mismo encuentro de Baños, las religiosas abordan el tema de “La mujer en la Iglesia”, siendo uno de los mismos el de “las mujeres religiosas indígenas”. La Hna. Victoria Carrasco, expone desde una lectura histórica que abarca desde el siglo XVIII, donde recién se abre la posibilidad de acceder a la vida religiosa por parte de las mujeres indígenas, para responder a esta necesidad se funda el Monasterio de Corpus Christi, en la ciudad de México en 1724, bajo las reglas de las capuchinas, estableciéndose también el colegio de Guadalupe de las Indias en 1759. Para el ingreso al monasterio también se exigía la “limpieza de sangre a las indígenas”, por lo que se abría la posibilidad para las hijas de los nobles caciques. El número de monjas indígenas llegó a ser de 147.⁵⁴⁷ Entre una de las conclusiones a la que llegan en este encuentro las 27 religiosas participantes y un participante religioso es a animar y apoyar a las hermanas de vida consagrada autóctona. Algunas de estas iniciativas es lo que vamos a abordar en el siguiente apartado.

⁵⁴⁵ P. Luis Coscia OFM, Cap. “Nuevos acentos de la Vida Religiosa en América Latina y el Caribe”, en: RELat. Nro. 104. https://servicioskoinonia.org/relat/relatdatos1.html?Teol_Vidarel.

⁵⁴⁶ Memoria del Encuentro de CRIMPO en Baños de Ambato, del 4 al 7 de abril de 1994, ..., 5.

⁵⁴⁷ *Ibíd.*

3 Vida religiosa indígena y misioneras indígenas

En este apartado vamos a acercarnos a conocer una congregación instituida y reconocida a nivel eclesial como comunidad religiosa. Su aprobación es diocesana. Según el derecho canónico la primera aprobación se realiza dentro de la diócesis, al ir creciendo en miembros e ir ampliando la misión a diversos lugares pasa a la aprobación pontificia desde Roma. La segunda comunidad que abordaremos es de un grupo misionero que ha marcado un sólido trayecto en la diócesis de Riobamba.

3.1 *Ayllu Guadalupepac Misioneracuna*, o “Comunidad de Misioneras Guadalupanas”

Blanca Moreta, escribe en el *Diario El Norte* una crónica sobre la misión de las Hermanas Guadalupanas, la misma que es acompañar a las comunidades del pueblo indígena, a vivir el ejemplo de Jesús, con el carisma que les otorgó Monseñor Leonidas Proaño, quien fundó la comunidad en 1988. En todo el país existen siete religiosas que siguen este carisma dirigido a las comunidades indígenas. En San Pablo cuatro hermanas realizan su labor en las comunidades altas de la parroquia Topo, Casco Valenzuela y Angla, lugares que visitan todos los días para anunciar la Palabra de Dios e invitar a la santidad a los pueblos indígenas.⁵⁴⁸

Con el fin de conocer mejor a las hermanas de esta inédita comunidad de religiosas indígenas me puse en contacto con la hermana María Isabel Anrango a quien solicité me conceda una entrevista.⁵⁴⁹ Su comunidad está ubicada en la parroquia Santa Rosa (Ambato). Viajé desde Quito en el bus San Pedrito que me dejó en el centro de la parroquia. De allí tomé una camioneta que me llevó al lugar donde viven las hermanas. No fue difícil ubicarlas, los taxistas las conocen y se ubican con facilidad a “la casa de las hermanas”. Las hermanas me acogen con familiaridad, soy invitada a un acogedor almuerzo, preparado deliciosamente por arroz de quinua y arroz de castilla cocidos en un creativo mestizaje, le acompaña un huevo frito, una rica ensalada con aguacate y un exquisito jugo de frutillas. Al recorrer su casa, me invade un gusto especial por la sencillez

⁵⁴⁸ Blanca Moreta, *Diario El Norte*, 14 de diciembre del 2011, p.7.

⁵⁴⁹ Hna. María Isabel Anrango Cepeda, religiosa indígena Guadalupana, entrevista realizada el 28 de marzo de 2019, en la Parroquia Santa Rosa (Ambato) en la comunidad de las Hermanas. La Hna. Isabel es la primera en formar parte de la comunidad religiosa indígena de las Guadalupanas.

con la que tienen arreglada la capilla, su oratorio. Allí están las hermanas en sus horas de oración durante la mañana o al concluir el día. Una choza hace las veces de Sagrario, la Virgen de Guadalupe pende de la pared central y un cuadro con la foto de Monseñor Proaño les acompaña en el oratorio, debajo del cual hay una frase que dice: “Que haya sacerdotes y religiosas indígenas”.

Es en el comedor, donde mantuvimos un largo y fraternal diálogo con la hermana Isabel, les llevo de regalo un libro sobre *Otra comunidad es posible*, de José Cristo Rey García Paredes, y ellas lo reciben con mucha gratitud. Están presentes dos hermanas, la Hna. Isabel y la Hna. Cecilia, quien sale a sus actividades pastorales con la gente del barrio. Al llegar la tarde, luego de horas con ellas, me invitan a “pasar una mala noche”, me piden que me quede con ellas. Yo les prometo volver en otra ocasión. Al salir observo a un señor indígena mayor, que al caminar apoyado con su bastón saluda con cariño a las



Figura 10. Hna. María Isabel Anrango Cepeda, religiosa Guadalupana. Fuente: propia tomada durante la entrevista del 28 de marzo, 2019. Parroquia Santa Rosa – Ambato

hermanas, se detiene hablar con ellas, conversan un momento de sus realidades cotidianas, le preguntan por su salud, concluyen hablando del tiempo, los sembríos y hacen memoria de la reunión que tendrán pronto. Él se despide con un semblante de

agrado. Son las seis y yo tengo que regresar. Me despido de las hermanas y pago una carrera hasta Ambato ya que es allí donde debo tomar un bus de regreso a Quito, el señor conductor en el trayecto del camino, habla con gratitud sobre las hermanas y la admiración por su vida de entrega a acompañar a los más necesitados de la comunidad.

En el diálogo la Hna. María Isabel Anrango hace memoria de un largo caminar. Cuenta que estaba preparándose para ingresar con las religiosas salesas, pero en el año de 1986 conoció a Monseñor Proaño, escuchó sus enseñanzas en las reuniones que tenía Monseñor con las jóvenes que querían ser religiosas indígenas. En la celebración de la misa del mes de la muerte de Monseñor decidió ingresar con el grupo de misioneras de Pucahuaico. Rememora que “luego de morir Monseñor las cosas cambiaron mucho y ya no era lo mismo, surgieron algunas dificultades y divisiones y decidimos separarnos”.

Con la ayuda del P. José Pedándula, misionero italiano que trabajó con Monseñor Proaño en Riobamba, salieron adelante, ya que les ayudó a conseguir un lugar donde vivir y trabajar en la misión. Así pudieron organizarse mejor e ir creciendo hasta conseguir la aprobación como comunidad religiosa, reconocimiento que les otorgó la diócesis de Ibarra siendo administrador apostólico Monseñor Bernardino Echeverría.⁵⁵⁰ Actualmente tienen dos zonas de misión una en Lago San Pablo y otra en Santa Rosa. Son siete hermanas: María Isabel Andrade Cepeda, María Mariana Lechón, María Rosa Castañeda, Ana Leonor Bedón, María Delia Alba, María Mercedes Llambo Punina y Cecilia Perugachi. Hay una joven postulante en el grupo.

“Ellas son mujeres sencillas dedicadas a la vida religiosa, portadoras del mensaje del evangelio desde y para los indígenas, son la respuesta a una acción reivindicadora del Obispo Proaño”, así las presenta el P. José Barranco, misionero comboniano, en el documental “Indígenas para los indígenas, Hermanas Guadalupanas”.⁵⁵¹ La Hna. María Mariana Lechón comenta: “Monseñor Proaño quería que nosotras seamos las propias protagonistas de nuestra liberación, que ayudemos al pueblo, que nos valoremos a nosotros mismos como indígenas. Monseñor vino hacer el papel de la Virgen de Guadalupe a liberarnos a ayudarnos. Somos fruto de ese trabajo tan arduo y entregado de Monseñor Proaño”. Aluden que el nombre de guadalupanas, se debe a la familiaridad con

⁵⁵⁰ En el Directorio de la Iglesia en el Ecuador, elaborado por la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, en el año 2013, constan como: Congregación indígena “Guadalupepac Misioneracuna”, 468.

⁵⁵¹ “Indígenas para los indígenas”, Documental elaborado por el P. José Barranco, misionero comboniano, el 4 de marzo del 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=0GRBo6PZsYc>.

su advocación ya que “María Santísima de Guadalupe escogió al indio más pobre y con él tenían que construir la Iglesia”.

La crónica presentada por Blanca Moreta está centrada en la consagración de María Mercedes Llambo Punina, oriunda de la comunidad Lindero, de la parroquia Pilahuín de Ambato, quien entregó su vida al Señor con la profesión de los votos temporales. La Eucaristía que se efectuó el 12 de diciembre día de la Virgen de Guadalupe, la presidió Monseñor Walter Maggi, sacerdotes, invitados y familiares de la religiosa, estuvieron presentes en la ceremonia. Fueron testigos de la consagración Dolores Punina y Pedro Llambo padres de la religiosa, quienes le entregaron el guango de hilar como símbolo y expresión de fidelidad, responsabilidad y compromiso de una nueva forma de vida; y la Cruz de Cristo que significa el testimonio de vida y el mensaje de salvación.⁵⁵²

Las misioneras guadalupanas son la primera comunidad de religiosas indígenas constituidas oficialmente en el Ecuador. El P. Santiago Ramírez, escribe que en los años noventa surgieron congregaciones nuevas de derecho diocesano, estas nuevas congregaciones indígenas son indicio de vitalidad y necesidad de crear espacios amplios donde puedan desarrollarse con la propia matriz cultural. Son un signo y fermento para el pueblo, las comunidades locales y para la vida religiosa por su sencillez y coherencia. Nombra a “las Misioneras Indígenas de Nuestra Señora de Guadalupe, Misioneros de Juan Diego, las dos fundadas por el cardenal Bernardino Echeverría en 1992, y en el oriente ecuatoriano una congregación”.⁵⁵³ No nos aporta con más datos de la congregación del oriente, tampoco sabemos si existen más comunidades indígenas en América Latina. En una consulta realizada por email a la Secretaría de la CLAR, sobre la presencia de comunidades religiosas indígenas, recibí la respuesta que no tenían información al respecto. En diálogos con otras/os religiosos han expresado que existen algunas experiencias en Guatemala y en Bolivia. Es una tarea pendiente para investigar.

3.2 Las Misioneras de *Jesuswan Pachapakari* o Misioneras de Jesús en la tierra.

⁵⁵² Blanca Moreta, Diario *El Norte*, 14 de diciembre del 2011, 7- 8.

⁵⁵³ P. Santiago Ramírez, OFM, Cap., “Memoria de la Vida Religiosa en Ecuador”, *Boletín CER*, n.º84 (2): 29 (Quito: CER, julio-diciembre 2003).

El 7 de octubre del 2011 se realiza en Ambato el Encuentro de las Hermanas Consagradas Indígenas, bajo el tema: Vida consagrada indígena. En esta memoria se especifica que asisten hermanas de tres comunidades. Hermanas Guadalupanas, las misioneras de *Jesuswan Pachapakari*, y las Solidarias de los pobres. El objetivo del encuentro es: “Profundizar en la espiritualidad indígena para vivir nuestra consagración como indígenas de manera más consciente, fortalecernos como grupo, dar un aporte a la Iglesia y al pueblo”. En sus reflexiones manifiestan que como vida consagrada indígena “debemos ir caminando y cantando por el camino, siguiendo el método practicado por Monseñor Proaño: ver, juzgar, actuar, evaluar y celebrar”.



Figura 11. Fotografía de las Misioneras *Jesuswan Pachapakari*, en su comunidad de Hospital Gatazo, en Sicalpa.

Fuente: propia, tomada durante la visita a la comunidad en febrero del 2019

Al hablar de su identidad y espiritualidad, comparten: “intentamos vivir en armonía con Dios, con la naturaleza, con los demás; a Dios le vemos presente en los ritos, en las celebraciones que hacemos en los lugares sagrados, como cerros y cascadas, a veces solas y a veces con la comunidad, allí alabamos a Dios y le pedimos iluminando con textos de la Biblia que nos de fortaleza”.⁵⁵⁴ Manifiestan su orgullo de ser hijas del pueblo indígena y sentirse invadidas de deseos por ir descubriendo sus valores, vivir en unidad

⁵⁵⁴ Memoria del encuentro de las mujeres indígenas de vida consagrada, realizada en Ambato con fecha 7 de octubre del 2011. Memoria publicada en la página de la CER: <https://vidadelacer.org/>.

con la comunidad, participando en mingas, trabajos comunitarios, en la organización, en las fiestas, en las alegrías y en las tristezas.⁵⁵⁵

Interesada por conocer a las misioneras me puse en contacto con la Hna. Zoila Alulema,⁵⁵⁶ quien con apertura me invita a visitarlas, me acompaña en esta visita la Hna. Carmen Andrade, que forma parte de mi comunidad de Calasancias. Las misioneras se encuentran en la comunidad de Hospital Gatazo, su casa sencilla y acogedora se encuentra ubicada en una hermosa pradera, terreno que adquirieron con esfuerzo, les vendieron barato porque era muy seco y árido, ahora ellas le han transformado en una pradera llena de vida, con sembríos que van desde papa china, maíz, trigo, arveja, verduras y también un huerto con plantas medicinales y flores ornamentales. Desde su casa se divisa un hermoso paisaje andino, hay todo un valle con sembríos y poblados, las hermanas nos señalan que todos esos espacios son comunidades evangélicas, no hay católicos. En un barrio existen sólo ocho viejitos católicos a quienes ellas acompañan. En la visión panorámica hacia el sur, hay otro lugar geográfico, es más montañoso, es allí donde las misioneras acompañan en la misión, en esta zona recalcan todos los moradores son católicos, en estos sectores despliegan su trabajo como misioneras y miembros del Equipo Misionero de la Diócesis de Riobamba.

La hermana Carmen y yo, somos acogidas con mucha fraternidad, en un lugar marcado por la belleza del paisaje y la sencillez de vida de las misioneras a quienes la gente las llama hermanitas, nos invitan a un generoso almuerzo preparado con frutos de su cosecha, habas, choclos, papas y un delicioso caldo de gallina criolla, tienen un corral lleno de gallinas, explican que así ellas complementan su sustento. Mientras degustamos el almuerzo entablamos la conversación y conocemos a la comunidad, está formada por tres misioneras: Zoila Alulema, Teresa Cuji y la joven Joaquina que está conociendo a las misioneras, pues le gusta e interesa la misión que realizan. Zoila Alulema, oriunda de la comunidad de Quilloac en Cañar, es hija de un gran líder y catequista, Taita Rafael Alulema. Nos cuenta que conoció a Madre Cecilia Cordero religiosa dominica, quien trabajaba en Azogues y “tenía un amor especial por los indígenas. Una vez me quedé en Azogues sin pasaje para regresar a casa, fui a pedirle prestado a Madre Cecilia el pasaje y como una madre, sin conocerme, primero me dio de comer y luego me prestó para el pasaje, por ella ingresé a la comunidad de Madres Dominicanas”.

⁵⁵⁵ *Ibíd.*

⁵⁵⁶ Zoila Alulema, misionera, entrevista realizada el 17 de marzo del 2019, en Hospital Gatazo, Cicalpa Chimborazo.

Luego trabajó de misionera con la Hna. Ligia Valdivieso, (también religiosa dominica y de la misma comunidad de M. Cecilia Cordero) insertas en una comunidad campesina y formando parte del Equipo Misionero de la Diócesis de Riobamba. En este proceso “sentí la necesidad de organizar algo más desde la identidad de nosotros los indígenas, Monseñor Proaño quería misioneras indígenas que vivan desde su cultura, por lo que nos reunimos un grupo de compañeras para iniciar una experiencia de vida comunitaria juntas y hacer nuestro proyecto misionero”. Finalmente, el grupo se escindió y luego de superar grandes dificultades tres integrantes decidieron formar parte de las Misioneras de *Jesuswan Pachapakari*. Al inicio vivían en la casa comunal de la comunidad indígena que las acogió, hasta que adquirieron un terreno donde han construido su propia vivienda, desde sus inicios han formado parte del Equipo Misionero de la Diócesis de Riobamba, junto a ellos acompañan a las comunidades indígenas, animando en los grupos de base con reuniones, talleres con mujeres y misiones.

Llegar a conocer la vida de estas grandes mujeres, nos han regalado el sentirnos invitados a una gran *pambamesa* (lugar abierto del compartir comunitario de los alimentos), donde el compartir y el fluir en el diálogo, se ha tornado en un maravilloso viaje de aprendizaje y descubrimiento. Un descubrimiento que atraviesa mis propios cimientos, mi cultura, mi identidad de mujer mestiza y religiosa. En un mundo colonizado por la velocidad y la inmediatez, descubro a estas mujeres bien amobladas en su cultura y con profundos actos de solidez y resistencia, porque tienen almacenadas historias de belleza, de espiritualidad, de diálogo cósmico en su habitación interior que las hace sólidas, profundas y cercanas, aunque fuera les visite el frío invierno.

Al iniciar esta búsqueda, pensé encontrarme con un paisaje de ausencias de estas mujeres indígenas identificadas con su compromiso espiritual- misionero; pero ocurre que ellas han estado más presentes de lo esperado en los diálogos y memoria de la gente de las comunidades indígenas con quienes conviven y trabajan; sus nombres, sus historias y su misión están muy posicionados, pero nos interesa registrar sus nombres y sus historias, para que resuenen con sonido propio en una comunidad más amplia.

4 Teología India del *Warmi Pascua*

Estas mujeres, en la década de los noventa, marcada por el resurgir del movimiento indígena, el gran *pachakutic* y las grandes transformaciones sociales, surgen

en un símil de la pradera, poniéndole belleza al paisaje de la comunidad, de la iglesia y de la sociedad. Con frescor su espiritualidad está cargada de sabiduría la misma que se nutre desde sus raíces ancestrales. Zoila Alulema y Teresa Cuji, forman parte de la Comisión de Pastoral de la Mujer Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, en la reunión que realizan en 1999, se registran además de ellas, las siguientes integrantes: Hna. Carmen Gutiérrez, Margarita Sarango, Hna. Consuelo Caiza, Mercedes Morocho y Mariana Cerda.⁵⁵⁷ En el encuentro que realizan como Taller del *Warmi Pascua* (Paso de la mujer), en abril del 2003, desde la cita bíblica de Jn. 21, 2-4, reflexionan que el *Warmi Pascua* es el Año Nuevo, la entrada de los granos tiernos, época de reunir, de congregar, tiempo de hacer la limpia de la casa con montes de: pichanilla, retama, capulí, romero, eucalipto, ruda, laurel y santa maría, para sacar fuera todos los males y dar paso a un tiempo nuevo.⁵⁵⁸

La lectura de la Biblia con “ojos” de mujer indígena, les aportó herramientas para pensar en una teología india, estas mujeres nos ayudan a percibir un matiz de una teología liberadora indígena. Las reflexiones proponen una cosmovisión de su ser como mujeres, como generadoras de vida simbolizadas en la *Pachamama* (Madre Tierra) desde las narrativas de la espiritualidad indígena, asumen que también hay recuerdos que vienen a través de relatos familiares, comunitarios, étnicos-sociales. Un ejemplo de ello plantea la reflexión *Wuarimi Pascua* (paso de la mujer), se realiza gracias a la memoria conservada y transmitida por las mamás y los taitas, quienes logran que las mejores ideas viajen a través del tiempo: “Nos cuentan Mama Antonia, Mama Ceferina, Mama Tránsito, Taita Asensio y Taita José, que el *Warmi Pascua*, es año nuevo, es comida grande, había granos en abundancia, había respeto, había cumplimiento”.⁵⁵⁹ El símbolo y el rito son las formas predilectas para hacer presente lo sagrado, es la forma en la que hemos conseguido guardar los hallazgos de las historias y relatos más emocionantes y significativas de nuestros antepasados. Con el *Wuarimi Pascua* se materializa una ceremonia donde la protagonista es la mujer, representada por los granos tiernos que nutren y alimentan la vida. La memoria está sujeta a procesos individuales y comunitarios, es una relación intersubjetiva, que se fundamenta en actos de transmisión y reinterpretación. Se dice *Wuarimi Pascua* porque “las mujeres son las que se preocupan por la vida, son las que

⁵⁵⁷ Memoria de la Planificación Anual de 1999, del Departamento Nacional de Pastoral Indígena, Comisión de Pastoral de la Mujer Indígena.

⁵⁵⁸ Taller de *Warmi Pascua*, realizado del 25 al 27 de abril del 2003, en la Iglesia de Riobamba. Archivo diócesis de Riobamba.

⁵⁵⁹ *Ibíd.*

juntan a los hijos y dan de comer, así es nuestra madre tierra da de comer a todos sus hijos”.⁵⁶⁰

Josef Estermann en su texto *Filosofía Andina* explica que la mujer indígena es la portadora de una riqueza sapiencial inconsciente y subterránea que ella misma ignora.⁵⁶¹ Pero a estas mujeres las encontramos fluyendo en una enriquecedora reflexión con una mirada cósmica, holística donde la humanidad se descubre como parte de un todo, permeada de vida cotidiana. En el ritual los participantes indígenas se autoidentifican con el árbol de capulí a quien le asignan 40.000 años de vida, narran: “para seguir como el capulí, siendo fuertes como nuestros mayores que tuvieron buena vida”. Este árbol está copado de valores: “cada año nos da bastante fruto, aunque esté seco otra vez vuelve a retoñar, tiene buenas raíces, es radical (viene de raíz), es un árbol que no mata a la madre tierra, nuestros mayores eran sabios y así mismo nosotros debemos ser dentro de la comunidad y dentro de la iglesia”.⁵⁶²

Durante muchos años la tarea evangelizadora de la Iglesia se dedicó a ‘extirpar idolatrías’, misión que estaba relacionada con destruir el universo simbólico religioso de los pueblos aborígenes. La reapropiación de la Biblia, de la Palabra por los indígenas, la ha enriquecido con una nueva melodía poniéndola el nombre de Teología de la Liberación Indígena. Los integrantes del Taller *Wuarmi Pascua* nombran algunas enfermedades que les ha asolado como pueblo: El *Taki unkuy* (la enfermedad del baile), *Sara unkuy* (la enfermedad del maíz) y el *Pacha panta* (la enfermedad del horizonte). En los tiempos precedentes el futuro era definido como el horizonte, hay que tener en cuenta los deseos del porvenir que están embarcados en la aventura de salvar lo mejor de la humanidad, de la cultura, de sus conocimientos y saberes, la episteme (epistemicidio), las mejores historias y relatos y desde allí tener en cuenta los deseos del porvenir. Porque el pensamiento y las ideas forman parte de la salud del mundo, ayudan a mantener la esperanza, de allí que el Evangelio y la Palabra no tiene fronteras, nos pertenecen a todos. Los horizontes tienen hitos y señales que son los símbolos, los mitos, los relatos, las narraciones que dan sentido a la comunidad. En el *Warmi Pascua* los mitos vuelven a sintonizar con la realidad, recobran sentido, se vuelven instauradores de una memoria

⁵⁶⁰ *Ibíd.*

⁵⁶¹ Josef Estermann, *Filosofía Andina estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, (Quito: Ediciones Abya Yala, 1998), 8.

⁵⁶² Taller de *Warmi Pascual*, realizado por la Vicaría de pastoral Indígena en 2003.

viva mantenida por siglos en la espiritualidad indígena, realizan un ejercicio de empoderamiento en su cultura, en su memoria y en su espiritualidad.

Estos procesos que han llevado a cabo las mujeres de vida religiosa indígena o las mujeres misioneras indígenas me han permitido como historiadora entrar a estudiar una reunión, unos encuentros, los ritos, las convivencias, una asamblea, una reunión pastoral, o un encuentro de organización de mujeres, con provecho semejante al que se obtendría de una marcha indígena, una movilización, un congreso o asamblea nacional.

En este recorrido nos planteamos el interrogante ¿Existieron y existen mujeres indígenas que han formado parte de la vida religiosa? En las preguntas que hacemos a las fuentes surgen algunos nombres e historias, una de ellas es la de la Hna. María Antonia Vacacela.

5 Religiosas Indígenas en las comunidades de vida apostólica.

Indagando en la memoria y en los archivos nos encontramos que la vida religiosa en América Latina estuvo poblada con grandes mujeres indígenas. Un ejemplo de ello fue María Asunción Vacacela Macas (1914-2015), una joven indígena perteneciente a la comunidad de Gunudel, del Cantón Saraguro, nacida el 18 de noviembre de 1914. A la edad de 16 años decide ingresar en el convento de las religiosas marianitas (Congregación de origen ecuatoriano), quienes tienen la casa de formación en la ciudad de Riobamba.⁵⁶³ María Asunción es la hija primogénita del señor Antonio María Vacacela Chalán (1893-1984), y de la señora María Angelita Macas Cartuche (1900-1938), quienes procrearon siete hijos, seis mujeres y un varón. Las posibilidades de salir de la comunidad y de acceder a la educación para las mujeres indígenas les eran muy difíciles, aunque existían ciertos esfuerzos por superar el rezago educativo en los varones indígenas. Fray José María Vargas OP, historiador, escribe que en 1871, el presidente Gabriel García Moreno (1861-1865; 1869-1875) envió al hermano Yon José, religioso lasallano francés, a Saraguro a conseguir alumnos para el normal recién fundado en Quito. Los jóvenes mozos

⁵⁶³ El Instituto de religiosas Marianitas se funda en la ciudad de Riobamba el 14 de abril de 1873 con la aprobación canónica de manos de monseñor Ignacio Ordóñez, su fundadora es Mercedes de Jesús Molina, quien fue canonizada el 1 de febrero de 1985, en la visita que hizo el Papa Juan Pablo II al Ecuador en 1885.

que viajaron a estudiar en el normal fueron: Melchor Shondo, Fruto Lozano Macas, Manuel de Jesús Guamán, Francisco Javier Shunaula y Cecilio Japa.⁵⁶⁴

Para las mujeres indígenas los horizontes estaban configurados en la geografía de la comunidad étnica. El migrar de las mujeres indígenas fuera de su comunidad y familia estuvo cargado de reparos y condicionamientos, siendo el trabajo doméstico el que se constituyó en la puerta de entrada a la ciudad.⁵⁶⁵ Amalia Garzón al hacer un análisis literario de la obra indigenista *Huasipungo* de Jorge Icaza,⁵⁶⁶ en referencia a la mujer indígena expresa que sus condiciones son aún más deplorables que las de la mujer criolla o mestiza. Al interesarse por las diferencias de la representación de los personajes femeninos indígenas, mestizas y criollas, constata que, a primera vista, la esposa de Pereira (el hacendatario), harta de vivir en el campo, decide abandonar al marido para irse y volver a la ciudad con su hija; mientras que, este tipo de comportamiento no le es permitido en la novela ni a la chola (mestiza) ni a la indígena.⁵⁶⁷

Volviendo a María Asunción Vacacela tras asumir la decisión de ingresar al convento, viaja acompañada de su padre por caminos de herradura y a caballo durante diez días, tiempo que les tomó llegar hasta la ciudad de Riobamba. La penúltima hija María Purificación Vacacela Macas rememora haber escuchado a su padre que: “acompañó a María Asunción hasta una quebrada llena de bejucos, que estaba ubicada antes de llegar a la ciudad, desde allí miró el tejado de una casa grande donde iba a quedar su hija”. En ese cruce de camino les esperaba la madre superiora. Una vez que le ayudó a pasar el río, el padre despidió a su hija María Asunción, dándole la bendición y advirtiéndole que: “una vez entrada al convento debes ser valiente para seguir adelante y no retroceder queriendo regresar a casa”.⁵⁶⁸ María Purificación cuenta que al ingresar su hermana al convento les daba mucha pena porque sabían que no va a volver, por lo que la última niña que nació volvió a tomar el nombre de su hermana mayor, María Asunción, en su recuerdo. Mientras al hacer su primera profesión, María Asunción cambiaba su

⁵⁶⁴ Fray José María Vargas OP, *Monografía de la Diócesis de Loja, primera parte: la Iglesia en Loja antes de la creación de la Diócesis* (Quito-Ecuador: Editorial Santo Domingo, 1966), 259 - 260.

⁵⁶⁵ En la entrevista con Valeriana Anahuarqui, de la comunidad indígena de Ballagán- San Juan, expresa que a los 13 años (en 1966) salió (me fui huida, salí sin avisar a nadie) de su la familia y de la comunidad y se fue a buscar trabajo en Quito como empleada doméstica.

⁵⁶⁶ Jorge Icaza Coronel, *Huasipungo* (Quito: Colección Antares, Ediciones Libresa, 1983)

⁵⁶⁷ Amalia Garzón, Amalia, *Indigenous perceptions: cultural dimensions of the ecuadorian feminine indigenismo*, arizona state university, 2003, citado por: Johansson Ingela: *El personaje femenino de la novela indigenista*. <http://lup.lub.lu.se/lour/download?fun=downloadfield&recordid>

⁵⁶⁸ Testimonio de doña María Purificación Vacacela, en su hogar ubicado en la comunidad de Gulagpamba (Saraguro), diálogo realizado el 27 de diciembre del 2017.

nombre según la tradición establecida por el *canon* en los conventos, asumiendo el de María Antonia, conocida por todos como “Madre Antuquita”.

En las crónicas de la comunidad de religiosas marianitas de Cuenca, en su memoria de vida, relatan: “Con sus objetivos muy claros de mujer consagrada a Dios y con el mismo espíritu de lucha como cuando los mitimaes enviados por el Inca Huaynan Cápac, emprendieron la conquista de Quito a defender su raza y sus costumbres, y como toda una saragura, emprende el camino para dar a conocer el amor de Dios en su vida”.⁵⁶⁹ Su primer envío para anunciar el Evangelio lo recibe con destino a la comunidad de Saraguro, luego es enviada a Quito, y desde el año de 1937 es destinada a Colombia donde forma parte de las comunidades de Medellín y Bogotá, allí permanece 40 años. En 1977 el Instituto le solicita su servicio en Ecuador, integrándose a la comunidad de Saraguro hasta el año de 1995 que es destinada a la comunidad de Cuenca, donde permanece hasta su fallecimiento, el 27 de febrero del 2015, a la edad de 101 años.⁵⁷⁰

Mujeres jóvenes de las comunidades indígenas han formado parte de las comunidades religiosas en los distintos tiempos, al inicio de la colonia con más dificultades, como se puede observar por investigaciones realizadas en la zona de México, donde se gestó el primer convento para acoger a las religiosas indígenas. No existe antecedente parecido en el Virreinato de Lima, pero se vislumbra en las distintas crónicas que ingresaban las mujeres indígenas como sirvientas o religiosas de “velo blanco”, destinadas como hermanas para el servicio. En las comunidades religiosas de vida activa que florecieron de forma particular en el siglo XIX, sí hay registros de religiosas pertenecientes a las comunidades indígenas que ingresan a los conventos y realizan su misión en forma activa como la que señalamos de la hermana Antuquita de Saraguro.

Personalmente expreso haber sido privilegiada de formar parte de una comunidad religiosa en la que integra la Hna. María Carmen Andrade Vacacela, sobrina de Madre Antuquita, hija de María Asunción y Abel Andrade. Su vida ha llenado de un cúmulo de riqueza en la comunidad y el instituto, su gusto por el cultivo y cuidado de las plantas, el arte de la agricultura, y como religiosa educadora, nos recuerda que la cultura tiene una estrecha familiaridad con la agricultura, un arte tan similar al educar. Las plantas tienen su arte de embellecer y sanar, así como alimentar; ella tiene un arte especial para

⁵⁶⁹ Circular Nro. 009 H.M.R.C. Asunto: Fallecimiento de Hna. María Asunción Vacacela Macas (Tuquita), emitido por la Hna. Mercedes Rodríguez, Superiora Provincial, Izamba 01 de abril del 2015. Circular que reposa en forma interna en cada comunidad religiosa del Instituto.

⁵⁷⁰ *Ibíd.*

reconocer y limpiar nuestras malas energías, es como el hada que habla con el cosmos y reconoce dónde circula con facilidad la vida y dónde se traba y enreda, es una gran sanadora, una alquimista de cuerpo pequeño, pero de pies ágiles y manos hábiles. Tiene un don especial para crear lazos de vecindad, con prontitud vuela a las casas de los estudiantes, compañeros docentes, catequistas, familias que la buscan, su flexibilidad y sencillez le hacen asequible para sentirla una mujer familiar. Es orgullosa de su cultura de Saraguro, su comunidad indígena, se viste elegante, le gusta combinar los colores desde sus collares, el bordado de la blusa y el anaco, aspecto que le prodigan una elegancia, una armonía, una belleza, un porte de cercanía y frescura, y mientras va por la calle siempre hay una pequeña vocecita que desde alguna ventana le gritan con cariño ¡Madre Carmen!

En el primer encuentro Latinoamericano de Teología India, realizado en México en 1990, la Hna. Josefina Matesanz, religiosa de la compañía de Santa Teresa de Jesús, comparte su experiencia de inserción de la vida religiosa femenina en las comunidades indígenas, quien expresa que a partir de los años 60's la participación de la mujer en la pastoral indígena se hizo más fuerte con comunidades de inserción. Las vocaciones indígenas no se hicieron esperar. La comunidad que le ocupa en esta experiencia está ubicada en Texoloc, México, y está formada por hermanas indígenas y no indígenas. Comunidad de inserción con una pastoral de acompañamiento, que nos permite estar cerca de los hermanos en problemas de tomas de tierra y conflictos entre comunidades. Esto nos permitió aprender de la teología indígena del pueblo. En este proceso fue importante el cambio de mentalidad (para las religiosas) como agentes de pastoral a través de talleres con sabios y ancianos. De cara a la comunidad indígena, la presencia de hermanas de la propia cultura fue determinante para la pastoral y muy valorada por el pueblo. Al interior de la comunidad religiosa hubo una complementación entre hermanas indígenas y no indígenas, no sin un proceso de conversión y cambio de mentalidad que favoreció el protagonismo de las hermanas indígenas. Este protagonismo provocó también un cambio en las estructuras y el estilo de vida propios que se modificó en función de la misión y la vida de la comunidad indígena.⁵⁷¹

De cara a la congregación religiosa se suscitó un cuestionamiento en relación con la formación de las hermanas indígenas. Actualmente hay un juniorado indígena fruto de

⁵⁷¹ Hna. Josefina Matesanz, "Inserción de la Vida Religiosa Femenina en las comunidades indígenas", en: *Teología India, Primer encuentro taller latinoamericano* (Quito-Ecuador: CENAMI y ABYA-YALA, 1991), 280.

este proceso. Se dieron también espacios de reflexión de las hermanas indígenas. La superiora de la comunidad es indígena. Este proceso ha sido lento y las hermanas indígenas lo han vivido con “paciencia histórica”.⁵⁷²

Josefina Leyva, en este mismo encuentro de Teología India, expresa:

Soy indígena nahualt y me resultó difícil salir de mi realidad y vivir en otra cultura en la etapa de formación. El enseñarme a orar por ejemplo con un libro, cuando en mi familia mi abuelita me enseñó a hacer oración con la naturaleza, las flores, el campo, la siembra, los ritos. El regresar a mi cultura también me costó, pues no encajaban cosas de mi formación, pero al llegar a Texoloc fue un rescate de mi cultura. Las mujeres, los niños, todo el pueblo me aceptaban muy bien por ser indígena. (...) Allí, comprendí que la mujer tiene un papel importante en la vida y en las luchas de la comunidad. Las curanderas, las parteras conocen muy bien todas las cosas de la cultura, en las tomas de la tierra, cuando meten a la cárcel a los hombres, son las mujeres las que cuidan la comunidad, la tierra los animales, la vida (...).⁵⁷³

Así podemos constatar que el proyecto de Iglesia Viva, que se pretendió instaurar con ministros indígenas, según planteaba Monseñor Proaño, empieza a visibilizarse en pequeñas pinceladas con la presencia de las mujeres indígenas en la vida religiosa, y en los grupos de misioneras consagradas que despliegan la misión en medio de las comunidades. Son hermanas, compañeras, sanadoras, parteras, vecinas, cultivan la tierra y participan de las *mingas* comunitarias en las mejoras del barrio donde se hospedan, desde pequeños gestos tan humanos como visitar a las personas mayores, organizar una reunión comunitaria, visitar a los enfermos, ofrecer una palabra de consuelo y tiempo de escucha a quien lo requiere, hace que sus presencias en la comunidad ayuden a reparar y zurcir el tejido social rasgado y roto.

Finalmente, luego de más de cuarenta años de haberse planteado Monseñor Proaño la existencia de una Iglesia indígena con misioneros y misioneras indígenas, vemos que este proyecto no remontó, salpica más bien astillas de fracaso. Las pequeñas pinceladas que se vislumbran son como ese rescoldo que brota de algo que potencialmente fue muy vivo y que aún conserva fuego entre las cenizas. La posición pública de la imagen y recuerdo de Monseñor Proaño es solvente, en eventos políticos, públicos se alude a su

⁵⁷² *Ibíd.*, 281.

⁵⁷³ *Ibíd.*

legado; un poco menos en el campo eclesial, su memoria es más viva en las comunidades de base. Los jóvenes en general ignoran su aporte y su legado. En la memoria pública está latente que las organizaciones indígenas se formaron en torno a la pastoral de la diócesis de Riobamba como la ECUARUNARI. Sin embargo, con el tiempo estas organizaciones se han ido distanciando de los postulados iniciales, aunque el nombre de Proaño sigue siendo utilizado para legitimar ciertas posturas.

Existen sin duda, muchas razones y factores que contribuyeron a limitar este proyecto. Uno de ellos, aunque no el más influyente, fue la política eclesial que se implantó en la década de los ochenta, decimos no el más influyente, porque grandes movimientos de renovación han surgido en medio de álgidos tiempos de turbulencias que asolaba a la institución eclesial, así nos recuerda, por ejemplo, un Francisco de Asís, una Teresa de Jesús, un José de Calasanz, entre otros. Quizá, otros factores que jugaron en contra fueron la poca articulación que tuvo el proyecto de Iglesia indígena dentro del cobijo de Iglesia universal (fuertemente arraigado en la mentalidad social y de práctica cotidiana), que en un tiempo de luchas étnicas y de fuertes raigambres racistas, pudo ser interpretada como un “gueto étnico” de iglesia indígena. Así mismo, podemos considerar el fuerte personalismo de Monseñor Proaño como un adalid para catapultar la pastoral en favor de los empobrecidos, pero al mismo tiempo se volvió un bumerang para restringir proyectos y sueños fuera de su presencia. En un símil con los fundadores de las órdenes religiosas, se suele hablar del *carisma* (espiritualidad y esencia, razón de ser y existir de la institución), que es como esa esencia que se esparce contagiando de pasión a los demás, el fundador muere, pero el carisma continúa expandiéndose y enriqueciéndose al contacto con otras culturas, para ello necesita de mediadores y vehiculadores que se apersonen con pasión y convicción. Proaño tuvo muy claro sus objetivos, pero careció del grupo o compañeros (equipo) que sintonice con la misma pasión y ardor por el proyecto y carisma. Existieron seguidores que tenían la misma línea, pero estos han ido disminuyendo, volviéndose borrosos y desapareciendo en el trayecto de un recorrido histórico.

Consideraciones y conclusiones finales

El propósito de esta tesis fue investigar el accionar de las mujeres religiosas de vida apostólica en el Ecuador y particularmente en la diócesis de Riobamba durante el período de la segunda mitad del siglo XX. El diálogo y la relación que mantiene la vida religiosa ecuatoriana en forma fluida durante la década del setenta y ochenta con la vida religiosa latinoamericana, mediada a través de la CLAR, ha sido un fuerte aporte en esta investigación, gracias a la pesquisa de fuentes que nos permiten encontrarles en esta confluencia de reuniones, diálogos y encuentros.

La renovación postconciliar y la adhesión a los postulados de Medellín se entretrejieron con otros factores sociales y políticos que invadían de realidad a los pueblos latinoamericanos con narrativas como: revolución, exclusión, dependencia, pobreza, dictaduras, subdesarrollo, tercer mundo, liberación, “opción por los pobres”. Estas mujeres religiosas que venían ya dando ciertos pasos de modernización ante las exigencias sociales, abren puertas y ventanas de los conventos para dejarse permeable por el contexto social y urgidas particularmente por asumir desde una conciencia crítica la realidad de exclusión social, desde el mandato eclesial de “opción por los pobres” favorecen y propician el nacimiento de la *vida religiosa inserta*, que se desplaza a vivir junto a quienes pueblan en las periferias sociales, desde acciones que emprenden sustentadas en una pastoral liberadora. Estas ideas surgen al interior de los conventos, pero germinan y se desarrollan en lugares que hacen de “nichos ecológicos pastorales” como fue el caso de la diócesis de Riobamba liderada por Monseñor Proaño.

Con esta tesis ofrecemos un aporte dentro de la investigación de historia social e historia de las mujeres, que incluye referencias biográficas, los nombres y el accionar de las religiosas de vida inserta, así como la novedosa presencia que ejercen desde los páramos de la periferia las mujeres de vida religiosa indígena a quienes novedosamente las hemos encontrado en esta investigación zurciendo el tejido comunitario desde el ámbito espiritual y el servicio social, humano que comparten en las comunidades indígenas.

Utilizando las categorías de análisis mujeres, vida religiosa, inserción, memoria, género, y en diálogo con la historiadora chilena Sol Serrano, con su artículo publicado

bajo el título, “El ocaso de la clausura: mujeres, religión y estado nacional, el caso chileno”⁵⁷⁴, nos sigue resonando la pregunta si las monjas, ¿son mujeres? En su lectura histórica responde que las monjas, sin duda, fueron mujeres en la sociedad de Antiguo Régimen, en aquellas 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 significó la invisibilidad de los monasterios femeninos. Las monjas dejaron de ser mujeres, porque en esa nueva sociedad el rol político de las mujeres era asumir plenamente su condición de madres. Su invisibilidad no consistió en que fueran monjas, sino en el modelo femenino religioso que encarnaban. Para el tiempo de las repúblicas se levantó otro modelo, que asumió con rigor el nombre de religiosas consagradas de vida apostólica. Estas religiosas fueron el nuevo modelo de mujer católica porque eran “madres”, porque enseñaban a las madres carnales – futuras ciudadanas- a serlo seriamente “buenas madres, buenas esposas, buenas hijas, y buenas ciudadanas”.⁵⁷⁵

La segunda mitad del siglo XX estuvo atravesada por rupturas, cambios, novedades y apuestas por un nuevo orden social, político y religioso que desafió a nuevas propuestas e imaginarios sociales. Las mujeres de vida religiosa insertadas junto a los empobrecidos registraron sus propias notas en los márgenes de los textos religiosos, de las narrativas oficiales y de la memoria popular. En algunos tramos fueron deslegitimadas en su actuar y se las apodó de “cabecillas”, “subversivas”, “guerrilleras”. En este proceso, dieron un gran salto, de “monjas” y “madres”, pasaron a ser identificadas como “hermanas” y “compañeras”.

Desde una nueva concepción antropológica, teológica asumieron su identidad como compañeras y hermanas, pues “acompañaron” de compañero (que parten el pan juntos), caminaron al compás con el pueblo, las comunidades indígenas, campesinas, formando a los catequistas, grupos de jóvenes, que dieron nacimiento a organizaciones de base como describe Olaf Kaltmier sobre la organización indígena de segundo grado formada en Latacunga con el nombre *Jatarishum* (levántate).⁵⁷⁶ O la que realizaron las religiosas Lauritas, quienes mantienen viva la memoria del trabajo desplegado por largo tiempo desde las mismas comunidades indígenas que ayudaron a gestar parte del movimiento indígena que desembocó luego en la formación de la ECUARUNARI –

⁵⁷⁴ Sol Serrano, “El ocaso de la clausura: mujeres, religión y estado nacional, ...”, 506 - 508.

⁵⁷⁵ *Ibíd.*

⁵⁷⁶ Olaf Kaltmeier, *Jatarishun, testimonios de la lucha indígena de Saquisilí*, ..., 131.

Ecuador Runacunapac Riccharimui (Despertar de los Indígenas del Ecuador) en 1972.⁵⁷⁷ Tanto en Riobamba, como en la Quito Sur, desplegaron junto a las otras mujeres como “compañeras” el trabajo de organización de mujeres populares en la década de los ochenta. Un ejemplo de ello fue la creación de la Organización de Mujeres del Chimborazo (OMCH) en 1980, como un espacio donde las mujeres militantes de diversas comunidades de base se congregaban en torno a un proyecto político de organización y solidaridad social.⁵⁷⁸ En mayo de 1983 se realizó el I Encuentro Nacional de Mujeres Populares en Riobamba, en Santa Cruz; en 1984 se llevó a cabo el encuentro del Sector Nororiental en Lago Agrio, participaron integrantes de la OMCH y de la Organización Lorenza Avemañay (fundada en 1980 por Valeria Anahuarqui y otras lideresas y promotoras populares indígenas).⁵⁷⁹ En este mismo año (1984) se realizó el Primer Encuentro Nacional de Mujeres Cristianas del Ecuador, en Santa Cruz de Riobamba.⁵⁸⁰ Estos encuentros de hermanas, de compañeras, que construyeron junto a las mujeres de sectores populares, revelan su poder y capacidad de organización desde otros matices, cargados con un fuerte sentido de solidaridad, compromiso y emprendimiento social.

Esperamos que este aporte investigativo sea una primera contribución a la creciente producción de trabajos históricos orientados a estudiar la relación de la esfera religiosa, la sociedad y la política de mediados del segundo XX. Esta investigación abarca a un universo pequeño de la vida religiosa apostólica, ha seguido las huellas y rastros de quienes realizaron la opción de trasladarse a las periferias geográficas, desplazamiento que tuvo sus resignificaciones en la década de los noventa. No tuvimos la pretensión de hablar en nombre de todas las religiosas, es necesario considerar la inmensa pluralidad que caracteriza a este colectivo de mujeres congregadas en el modelo de vida religiosa. La vida religiosa inserta surge por dentro mismo de la vida religiosa “tradicional” o “convencional”, los cambios que se dan tienen una doble dimensión, la primera de continuidad, pues carismática y oficialmente para la congregación - la Iglesia y el Estado - su pertenencia sigue vigente; segundo presenta una ruptura, por su capacidad de interpretar su proyecto religioso con un sentido crítico-comprometido con los pobres, esto

⁵⁷⁷ Misioneras Lauritas, aporte para la Comisión de la CER-CLAR, ..., 12.

⁵⁷⁸ Isabel Guananga, entrevista realizada el 29 de diciembre del 2010.

⁵⁷⁹ *Revista Ya estamos de Pie*, Organización de Mujeres Populares, Secretaría nacional de Información y Comunicación, Boletín Nro. 4, marzo 1984, Riobamba- Ecuador S.A. 2 - 12

⁵⁸⁰ Memoria del I Encuentro Nacional de Mujeres Cristianas en Riobamba, 23 de septiembre de 1884. Archivo de la diócesis de Riobamba.

revela los diálogos y negociaciones que se tuvieron al interno de las congregaciones, aunque en ciertas ocasiones las tensiones llegaron a crear fuertes rupturas.

Este camino recorrido también tiene sus limitaciones, ha abierto nuevas inquietudes e interrogantes, que hemos ido planteando a lo largo del proceso investigativo, como el relacionado a averiguar la función que desempeñaron dentro del ámbito educativo en la educación popular, pues un gran porcentaje de la vida religiosa se desenvuelve en el bagaje de la educación. Las fuentes esperan por nuevas preguntas y ellas seguirán respondiéndonos con nuevos matices y narrativas sobre el aporte que estas mujeres tejieron junto a la historia de nuestro país y del continente latinoamericano. Uno de los desafíos que queda abierto es a analizar los discursos de invisibilidad que se han construido desde el Estado y la Iglesia hacia esta población de mujeres que ha demostrado compromiso, valentía, sentido de fe y solidaridad con el pueblo. Desde una visión y una práctica de Iglesia - comunidad, desde las periferias sociales, estas mujeres han aportado a la reconstrucción del tejido social de la nación y de la comunidad con fuertes lazos de sentido popular y de solidaridad.

Bibliografía

Archivos Consultados

Archivo histórico de la Diócesis de Riobamba, Fondo Documental Monseñor Leonidas Proaño. Riobamba, Ecuador.

Archivo de la Conferencia Ecuatoriana de Religiosos. Quito, Ecuador.

Archivo de la Confederación Latinoamericana de Religiosos. Bogotá, Colombia.

Archivo de la Fundación Pueblo Indio. Quito- Ecuador.

Archivo Histórico de Guayaquil. Guayaquil-Ecuador.

Archivo de la Conferencia de Religiosos Perú. Lima, Perú.

Archivo del Instituto Bartolomé de las Casas. Lima, Perú.

Archivo Particular de la Iglesia Quito-Sur (Religiosas Dominicanas). Quito-Ecuador.

Archivo Particular Religiosas Calasancias. Bogotá, Colombia.

Documentos entregados en forma particular por la Hna. Blandine Allen. Quito, Ecuador.

Biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito, Ecuador.

Biblioteca de la Universidad Andina Simón Bolívar. Quito, Ecuador.

Biblioteca de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito, Ecuador.

Biblioteca de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de Sao Paulo. Sao Paulo, Brasil.

Biblioteca Luis Ángel Arango. Bogotá, Colombia.

Biblioteca del Ministerio de Cultura y Patrimonio. Quito, Ecuador.

Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit. Quito, Ecuador.

Archivo Particular Religiosas Marianitas de Cuenca. Cuenca, Ecuador.

Archivos orales y correos electrónicos

Alulema Zoila, misionera indígena, entrevista realizada el 17 de marzo del 2019, en Hospital Gatazo, Sicalpa, Chimborazo.

Anrango Cepeda María Isabel, integrante de la comunidad de Misioneras Guadalupanas *Ayllu Guadalupepac Misioneracuna*, entrevista realizada el jueves 28 de marzo del 2019, en la Parroquia Santa Rosa, Ambato.

Arrobo Nelly, entrevista realizada vía telefónica el 4 de febrero del 2012, su residencia es en la ciudad de Loja.

Carranco Margarita, entrevista realizada el 7 de septiembre del 2011, en las oficinas de la Dirección del Hospital “Un canto a la vida” Padre José Carollo, donde ejerce la función de directora ejecutiva.

Gortaire Julio, S.J. vive inserto en la comunidad indígena de Santa Cruz, en Guamote desde 1970. Entrevista realizada el 28 de agosto del 2009, en Santa Cruz de Guamote.

Guananga Isabel, entrevista realizada el 29 de diciembre del 2010, en el patio de la Curia Diocesana de Riobamba.

Guarderas Recalde Elina del Rosario, Religiosa Esclava del Sagrado Corazón. Entrevista realizada el 7 de febrero del 2011, en el Colegio Hogar la Dolorosa en Quito. En ese momento ejercía la función de Superiora Provincial de su Congregación.

Hurtado María Judith, entrevista realizada el 25 de mayo del 2016 en el Instituto de Investigación Educación y Promoción Popular del Ecuador (INEPE). En Chilibulo, al Sur de Quito.

Vacacela María Purificación, entrevista realizada en la Comunidad de Gulac Pamba, de Saraguro, el 27 de diciembre del 2017, Doña María tiene 93 años.

Valdivieso Ligia, Hna., entrevista realizada en el Hogar de Santa Cruz –Riobamba, mientras se encontraba en la preparación para salir a las misiones, el sábado 29 de agosto del 2009.

Vera Vera Aurelio, S.J., entrevista realizada el 22 de septiembre del 2009, en el centro educativo “Carlos Ponce Martínez” de Fe y Alegría en la ciudadela del Ejército al Sur de Quito a las 13:00 de la tarde.

Patiño Luis Eduardo Fray, O.F.M., Email enviado el 14 de septiembre de 2009 14:30, Fr. Luís Patiño <frayluisofm@gmail.com>.

De Lora Cecilio, Religioso Marianista, email enviado el 29 de mayo del 2017, ceciliolora@yahoo.es.

Archivo Histórico de la Diócesis de Riobamba, Fondo Documental Monseñor Leonidas Proaño

- Cámara Helder, “Mensaje fraterno a los Religiosos y Religiosas de América Latina”, 1975. Archivo de la Diócesis de Riobamba, Fondo Documental Monseñor Proaño, Legajo Pastoral de Conjunto, folio de 4 hojas.
- Confidencial CELAM, Alguna información sobre Nicaragua, 1980. Texto de 3 páginas. Archivo de Riobamba, Carpeta Teología de la Liberación 1979-1987.
- Documento de VIDA RELIGIOSA, archivo carpeta 1957-1987 XIV Religiosos.
- Gálvez Noemí Hna, religiosa Laurita, “Documento 1”, Riobamba 20 de octubre 1971.
- , “Documento 2”, del 25 de octubre de 1971.
- , “Manifiesto de explicación necesaria”, Riobamba 20 de octubre 1971.
- Manifiesto del Equipo Pastoral de Santa Faz, Riobamba 24 de marzo de 1971.
- Memoria de la Planificación Anual de 1999, del Departamento Nacional de Pastoral Indígena, Comisión de Pastoral de la Mujer Indígena.
- Memoria del Encuentro de las CEBs. XI Encuentro Nacional 1985, Archivo de la Diócesis de Riobamba-Fondo Documental Monseñor Leonidas Proaño, Carpeta N°7-8, 1970-1986.
- Memoria del encuentro del Equipo Misionero, realizado del 11 al 14 de mayo de 1971, Fondo Documental Diocesano de Riobamba, Archivo Monseñor Leonidas Proaño, carpeta 1957-1987 XIV.
- Memoria del Encuentro Nacional de las CEBs en 1980.
- Memoria del seminario realizado en Santa Cruz, en 1974 sobre *La Iglesia como Factor de Cambio y la Opción Preferencial por los Pobres*, Archivo de la Diócesis de Riobamba, Fondo Documental Monseñor Leonidas Proaño, Carpeta N°7-8, 1970-1986.
- Memoria del Taller de *Warmi Pascua*, realizado por la Vicaría de pastoral Indígena del 25 al 27 de abril del 2003, en la Iglesia de Riobamba. Folleto de 7 hojas. Carpeta amarilla sin registro.
- Proaño Leonidas Monseñor, Opción por los pobres, tema reflexionado con los jóvenes en la ciudad de Cuenca.
- , “Crónica viva del encuentro de Baños”, *Boletín Información*, Diócesis de Riobamba, Nro. 8, Julio de 1966.
- , “La teología de la liberación y la organización pastoral”, ponencia efectuada en Bogotá en 1974.
- , Conferencia dictada en la Facultad de Teología de la PUCE Quito, el 18 de octubre de 1985.

-----, Notas del viaje a Colombia en busca de Religiosas Lauritas a Medellín Colombia, en: Revista *Mensaje*, Publicaciones del Obispado de Riobamba, Año 1, Nro. 8, agosto 28 de 1955.

Valdivieso Ligia, *Historia y proceso del trabajo de encarnación y evangelización con los pobres, por parte de algunas religiosas Dominicanas de la Inmaculada Concepción*, octubre 1980, Testimonio escrito, carpeta 1957-1987 XIV Religiosos.

Archivo de la Conferencia Ecuatoriana de Religiosos

Almeida Enrique P. O.P. Informe, Boletín de la CER, Año I, Nro. 9, enero de 1972,

Asamblea General del CER, Libro de Actas, Acta Nro. 14, del 6 de noviembre de 1980.

Boletín CER, Presencia y profecía de la vida religiosa ecuatoriana, Noticer, N° 1., 1987.

-----, Nro. 7, Julio-agosto-septiembre de 1988.

-----, Año 1, Nro. 7, noviembre de 1971, Secretariado Ejecutivo, Quito-Ecuador.

....., Año I, Nro. 11, marzo de 1972.

-----, Año II, Nro. 19, noviembre de 1972, Secretariado Ejecutivo, Quito-Ecuador.

-----, Año II, Nro. 19, noviembre de 1972, Secretariado Ejecutivo, Quito-Ecuador.

-----, Año 1, Nro. 2, Secretariado Ejecutivo, junio de 1971.

-----, Año 1, Nro. 4, Secretariado Ejecutivo, Quito-Ecuador, agosto de 1971.

-----, Año I, Nro. 6, octubre de 1971.

-----, Año II, Nro. 21, Secretariado Ejecutivo, Quito-Ecuador, noviembre, 1973.

-----, Nro. 10, Quito, julio-agosto-septiembre, año 1989.

-----, Nro. 5, Quito, marzo, Sección Noti-CER, año 1988.

Coscia Luis P., OFM Cap. presidente de la CLAR Y Obispo Darío Castrillón, presidente del CELAM. Quito, Boletín de la CER, Nro. 10, 1989.

Documento Dos Comunión e Inserción, conclusiones de la XX Junta Directiva de la CLAR, abril 1985.

Espín Alicia Hna., informe presentado a la CER sobre “La Congregación Sagrados Corazones, a los cuarenta años después del Vaticano II”, Quito 1997.

Espinoza Alba Luz Hna, religiosa marianita, Libro de Actas, Acta Nro. 9 del 9 de abril de 1980.

Guarderas Cecilia Hna, presidenta de la CER y Sánchez María Encarnación Hna, secretaria; Carta enviada a Mons. Héctor Julio López Hurtado, Vicario Apostólico de Ariari, delegado Pontificio Para la CLAR, Bogotá; fecha: Quito, 27 de junio de 1991.

- Guarderas Cecilia Hna., presidenta y Sánchez Encarnación Hna., secretaria, comunicado a los religiosos del Ecuador, Quito, 17 de diciembre de 1990.
- Informe de la CER, para la Asamblea General CLAR-Cochabamba-Bolivia 1988.
- Informe del Secretariado de CRIMPO del Ecuador al encuentro de comunidades insertas de Goiana, Quito 11 de julio de 1986.
- Informe General de Actividades de la CER 1980-1981
- Informes CRIMPO, Boletín de la CER. Memorias de CRIMPO – Ecuador, IV encuentro Nacional, 1989.
- Instituto Santa Mariana de Jesús, “Recuperación de la Memoria Histórica de la mujer en la vida consagrada de América Latina y el Caribe”, Quito-Ecuador 1997.
- Junta Directiva de la CLAR, carta mensaje de los integrantes de la XXIII Junta Directiva, celebrada en El Salvador, del 10 al 19 de abril de 1989. Boletín de la CER, Quito, Nro. 10, 1989.
- López Héctor Monseñor, SDB., Delegado Pontificio para la CLAR, Granada-Meta-Colombia, dos de agosto de 1991, Referencia: 00143, carta dirigida a la Rda. Hermana Cecilia Guarderas, Presidenta de la CER, en Quito-Ecuador.
- Memoria de la Asamblea General de la CER en 1986, breve crónica de dos días,
- Memoria de la Reunión de CRIMPO, realizada en Tabacundo (Quito) del 14 al 18 de marzo de 1988. Taller dirigido por el P. Santiago Ramírez, O.F.M. Cap.
- Memoria del encuentro de CRIMPO con el tema: “La Mujer en la sociedad, en la Iglesia y en la vida consagrada”, Baños, del 4 al 7 de abril de 1994,
- Memoria del encuentro de CRIMPO Ecuador, Seminario sobre la Espiritualidad de la Inserción, dirigido por el P. Camilo Maccise, OCD, en el que participan 40 religiosos de 14 institutos femeninos y 3 masculinos. Junio de 1987 en Getsemaní-Quito.
- Memoria del seminario – taller de CRIMPO sobre “La mujer en la sociedad, en la iglesia y en la vida consagrada”, Baños de Ambato, 3 al 7 de abril de 1994. Folleto de 17 hojas, se anexa 4 textos de temas sobre la historia y realidad de la mujer.
- Memoria del seminario taller sobre “La Mujer” que realiza la CLAR en septiembre de 1992 (no se especifica el lugar).
- Mensaje de la CER a las religiosas y religiosos del Ecuador, en la VII Asamblea de la CER, Quito, 30 de noviembre de 1985.
- Michelena Regina Hna., Oblata, secretaria Ad Hoc, Libro de Actas, Acta Nro. 3, Quito, junio 3 de 1983.
- Proyecto de CRIMPO 1988-1989 que reposa en los archivos de la CER

- Ramírez Santiago, P. y Hnas. Victoria y Adelaida, carta convocatoria al Encuentro Nacional de las Comunidades Insertas en Ecuador, 12 de febrero de 1985.
- Religiosas Lauritas, Aporte presentado para la Comisión de la CER sobre el trabajo de “Recuperación de la memoria histórica de la mujer en la vida religiosa femenina de América Latina y el Caribe”.
- Rueda Marco Vinicio P, S.J., Boletín de la CER, Año I, Nro. 1, Quito-Ecuador, Secretariado Ejecutivo, mayo de 1971.
- Rueda Marco Vinicio P. S.J. presidente de la Junta Directiva, Boletín de la CER, Quito, Año I, N° 1, mayo de 1972.
- Sainz de Baranda Eugenio P. O.C., presidente de la CER, carta convocatoria al Primer Encuentro Nacional de la Comunidades Insertas del Ecuador, fecha: Quito, 12 de febrero de 1985.
- , presidente de la CER, “A la XXI Asamblea General de la CLAR”, Quito: abril 3 de 1986.
- Síntesis Global de Seminario de Espiritualidad de inserción, Getsemaní-Quito, junio de 1987.
- XI Asamblea General de la CER, informe de la Presidencia 1985.

Archivo CLAR- Bogotá.

- Boletín de la CLAR, Año VII, marzo 1969, Nros. 3, p. 9, N° de inventario 2435.
- Boletín de la CLAR, año XVI, abril-mayo, Nro. 4 y 5 1978,
- Boletín de la CLAR, año XVI, abril-mayo, Nro. 4 y 5 1978, Nro. de inventario 4866.
- Boletín de la CLAR, Año XVI, marzo 1978, Nro. 3, Bogotá, Nro. de inventario 4513.
- Boletín de la CLAR, año XXII, Nros. 9 y 10, septiembre - octubre, 1984. Bogotá. Nro., de inventario 4165.
- Boletín de la CLAR, Año XXIV, nro. 5, mayo 1986. Nro. Inventario 3459.
- Boletín de la CLAR, Nro. 11, Bogotá, noviembre 1979, nro., de inventario 1612; 1852.
- Boletín de la CLAR, Publicado por el Secretariado General, Año 1, 1° de noviembre de 1963, Nro. 6, Bogotá.
- Boletín de la CLAR, Publicado por el Secretariado General, Año II, 1° de marzo de 1964, Nro. 2, Bogotá.
- Carta Circular a Las Religiosas y Religiosos de América Latina, Informe de la XXIII Directiva de la CLAR abril 1989.
- Castaneda Yolanda Hna., carta dirigida a los Coordinadores del Proyecto CRIMPO en Bogotá, desde San Salvador, 13 de abril de 1982.

Codina Víctor, S.J., “El método teológico de la CLAR”, memoria de la Asamblea ordinaria de la CLAR celebrada en México, en el año 2000.

Edwards P. Manuel, Boletín de la CLAR, Bogotá, Publicado por el Secretariado General, Año III, 1° de enero de 1965.

Espinoza Alba Luz Hna., carta a la Hna. Hermenegarda, fecha: Quito: octubre 5 de 1981.

Informe de la CER a la XIX Junta Directiva de la CLAR, 10-20 de abril de 1983.

Informe de la Presidencia y Secretaría de la CLAR a la VII Asamblea General de la CLAR, Boletín CLAR, Año XVII, marzo-abril 1979.

Junta Directiva XVIII Asamblea de la directiva CLAR; Evaluación y Perspectivas, CLAR; Año XIV Nro. 3 marzo de 1981.

Perdía Mateo P. CP, presidente de la CLAR, Informe de Presidencia y Secretariado de la CLAR, Boletín de la CLAR, Año XIV Nro.3, marzo de 1981.

Cartas Archivo CLAR

Almeida Enrique P, O.P., secretario de la CER, carta enviada al P. Luis Patiño, O.F.M., secretario ejecutivo de la CLAR, con fecha: 14 de octubre de 1974.

Alves Martins Hermengarda Hna, R.S.C.J. Carta confidencial a Monseñor Proaño, CLAR, Bogotá, 2 de abril de 1981, Ref: 00260. Sólo he encontrado la carta confidencial, no el material que dice se adjunta. Documento que reposa en un sobre cerrado en la carpeta Teología de la Liberación Latinoamericana 1970-1987 en el Archivo de la Diócesis de Riobamba.

Berzuetta Elena María Sor, Jara Elena María Sor, Hija de la Caridad, carta enviada a la Hna. Hermenegarda, Quito: 30 de octubre de 1986.

Espinoza Alba Luz Hna, R.M., secretaria de la CER, a Hna. Hermenegarda Alves, sin fecha.

Palmés Carlos P, S.J., presidente de la CLAR, dirigida al P. Ambrosio Cruz, S.J., presidente de la CER, Bogotá, fecha: 2 de marzo de 1977.

Patiño Luis P, O.F.M., carta en respuesta al P, Enrique Almeida, fecha: Bogotá, noviembre 13 de 1974.

Religiosas en Pastoral-San Salvador, 9 de septiembre de 1988, carta dirigida a Mons. Víctor Corral, amigos y familiares de Mons. Leonidas Proaño, Hermanos de la Diócesis de Riobamba y pueblo indígena.

Rueda Javier, Carta enviada desde la CLAR - Bogotá, al P. Agustín Bravo-Riobamba, 15 de octubre de 1984.

Ulloa Miguel P, SDB, secretario de la CER, carta enviada a la Hna. María Agudelo, responsable de la vida religiosa femenina de la CLAR, con fecha: Quito, 14 de febrero de 1978.

Ulloa Miguel P, SDB, secretario de la CER, carta enviada a la Hna. María Agudelo, responsable de la vida religiosa femenina de la CLAR, con fecha: Quito, 17 de marzo de 1978.

Archivo CONFER-Perú

Boletín CLAR, “Camino de comunión-Inserción o encarnación de la Vida Religiosa en América Latina”, Año XXIII, N° 4, Bogotá, abril-mayo 1985.

Boletín de la CLAR, Año XIV Nro.3, Sección Noticias, marzo de 1981

Boletín de la CLAR, año XXI, Nro. 5 y 6, mayo-junio de 1983.

Cámara Helder Monseñor, Recife 9 de abril de 1985, publicado en Boletín CLAR, Año XXIII, N° 4, abril-mayo, 1985.

Perdía Mateo P, C.P., presidente de la CLAR (1979-1985), Memoria de los XXV años de la CLAR, Revista de la CLAR, Año XXII, N° 4-5. Abril/mayo, 1984.

Perdía Mateo P, C.P., presidente de la CLAR, Memoria de los XXV años de la CLAR, Revista de la CLAR, Año XXII, N° 4-5. Abril/mayo, 1984.

Archivo histórico de Guayaquil

Gómez Izquierdo José, “Ángeles para el indio”, en Revista Vistazo, agosto de 1974.

Miranda Ribadeneira Francisco, S.J. *Pío XII, La mujer católica ecuatoriana*, (Guayaquil: Royal Print Gquil, 1956), Registro:2488943.

Revista *Vistazo*, diciembre, 21 de 1979, Nro.296.

Archivo de la Parroquia Quito Sur - Comunidad de Religiosas Dominicanas

Estudio realizado por CEPLAES (Centro de Planificación y Estudios Sociales) “La violencia doméstica: un proyecto de investigación, educación y acción con mujeres de sectores populares”, Estudio realizado por pedido del grupo de mujeres del Sur, Quito, febrero de 1986.

Memoria del Encuentro de Reflexión con Asesoras de Mujeres, realizado del 16 -17 de noviembre de 1989, en la parroquia Cristo Resucitado de la Quito-Sur.

Memoria sobre el Encuentro Taller tema: “La Liberación de la Mujer” en la Quito Sur, 1987.

Archivo de la fundación Pueblo Indio en Quito

Curso de Orientación Vocacional Indígena, (sin fecha) memoria mimeografiada de 5 folios, que reposa en el Archivo de la Fundación Pueblo Indio.

Curso sobre Biblia, Atocha (Ambato), 24-27 de marzo de 1986.

Memoria del curso de reflexión sobre la misión de las jóvenes indígenas consagradas, Santa Cruz, Riobamba, septiembre 1 de 1986,

Memoria del Encuentro Con jóvenes indígenas que aspiran a la Vida Consagrada, con el tema Los Consejos Evangélicos, realizado en Baños de Ambato, abril 1987.

Memoria del Encuentro Con jóvenes indígenas que aspiran a la Vida Consagrada, con el tema: Indígenas para la Vida Consagrada, realizado en Pucahuaico el 30 de marzo de 1988

Memoria del Encuentro de Obispos sobre Pastoral Indígena, realizada en Quito, durante los días 8 al 10 de enero de 1986.

Memoria del Encuentro Nacional de Dirigentes Indígenas, realizado durante los días 16 a 19 de septiembre de 1985.

Instituto Bartolomé de las Casas en Lima-Perú.

Revista NADOC, Servicio Latinoamericano de Documentación para el Desarrollo Publicado por Noticias Aliadas N° 229, noviembre 3, Lima 1, Perú, 1971.

Revista NADOC, Servicio Latinoamericano de Documentación para el Desarrollo Publicado por Noticias Aliadas, Lima, enero, 1971, Nro. 182.

Alegría Joel, *Revista NADOC*, Servicio Latinoamericano de Documentación para el Desarrollo Publicado por Noticias Aliadas, Lima-Perú, Nro. 45, junio 10, 1972.

Biblioteca FFLCH Universidad de Sao Paulo

Marcílio María Luisa, organizadora, *A mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana*, Cehila, Sao Paulo, Brasil, Edicoes Paulinas, 1984.

Archivos particulares, Hna. Blandinne Allen

Acta de la evaluación del trienio 1988 a 1990, CRIMPO.

Actas de CRIMPO NACIONAL, Quito, Nro.12, 20 de diciembre de 1997.

Boletín CRIMPO, CER, Quito, agosto de 1987.

Boletín CRIMPO, Quito, mayo de 1988.

CRIMPO Nacional, Seminario Taller, “Espiritualidad de la inserción desde la mujer”,
Mamoria del VIII encuentro y IV asamblea nacional, realizada en Baños de
Ambato, Tungurahua, 14 al 18 de noviembre de 1994.

CRIMPO regional de Latacunga, en Las Pampas Cotopaxi, del 18 de Julio de 1994.

CRIMPO, Coordinación Nacional del Ecuador, Folleto de la síntesis del encuentro de
mayo de 1988.

CRIMPO, memoria del encuentro realizado en Baños de Ambato, 3 al 7 de abril de 1994.

CRIMPO, Taller de metodología para Análisis de la Realidad, memoria del VI encuentro
nacional abril 11 al 16 Cumbayá-Ecuador.

Memoria de CRIMPO, Latacunga, julio de 1994.

Memoria del Encuentro de CRIMPO en Tabacundo del 14 al 18 de marzo de 1988, temas:
Proyecto Popular, sujeto popular y espiritualidad.

Memoria del III Encuentro Nacional de CRIMPO, noviembre 29 al 4 de diciembre
Cumbayá-Ecuador., 1992.

Ponencias del P. Santiago Ramírez, ofm, Cap, Ponencia en la XVI Asamblea General de
la CER, celebrada en San Patricio, Cumbayá, el 29 de noviembre de 1991.

Recorte de la publicación del periódico El Espectador, Domingo, 26 de junio de 1994,
Periódico de Colombia, “El delito de comunicar”, por Mauro Salcedo, enviado
especial a Latacunga-Ecuador.

XX Asamblea General de la CLAR, Guatemala, abril 13-23 de 1985, Comunión e
Inserción, Documento 2. Texto mimeografiado de 4 fojas.

Zubiría Georgina, pasante de teología en el Instituto Teológico, “El cuerpo de la mujer y
la ética”, texto utilizado de anexo en el encuentro de Baños sobre “Espiritualidad
desde la inserción desde la mujer”, texto publicado en CRISTUS septiembre de
1994.

Archivo Religiosas Marianitas Cuenca

Circular Nro. 009 H.M.R.C. Asunto: Fallecimiento de Hna. María Asunción Vacacela Macas (Tuquita), emitido por la Hna. Mercedes Rodríguez, Superiora Provincial, Izamba 01 de abril del 2015. Circular que reposa en forma interna en cada comunidad religiosa del Instituto.

Trabajos citados

Alejos-Grau Carmen-José (Coord.), Josep Ignasi Saranyana (Dir.), *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanas, 1899-2001*, Volumen III, Madrid/Ververt, Iberoamericana, 2002.

Archila Neira Mauricio, “VII. Los movimientos sociales en la América Andina, 1930-2008”, en: Mauricio Archila Neira, editor, *Historia de América Andina, Democracia, Desarrollo e integración: vicisitudes y perspectivas (1930-1990)*, Volumen 7, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, Libresa, 2013.

Arrobo Nelly, “La liberación desde la fe”, en: *Mujer, política y democracia, I Seminario Internacional Mujer, política y sociedad, 19-21 de marzo de 1990*, Auspiciado por: ILDIS-UNESCO-UNICEF, Quito-Ecuador, 1990, CEDIME, 1990.

Banerjee Ishita, “Continentes y colonialismos: perspectivas sobre género y nación”, *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 30, II semestre (2009).

-----, “Mundos convergentes: Género, subalternidad, poscolonialismo”, en: *La Ventana*, Nro. 39, 2014.

Beristain Begoña, R.S.C.J., “La monja y el mundo actual”, *Revista Mensajero del Corazón de Jesús*, Quito, Talleres gráficos de editorial ecuatoriana, Vol. XXVIII, Nros. 283-284. agosto-septiembre de 1967.

Bidegain Ana María, “Una historia silenciada, no reconocida, ignorada, ocultada, invisibilizada: la vida religiosa femenina en la historia brasileña e hispanoamericana”, *REVER*, Año 14, N° 02, Jul/Dez 2014, pp.14-15. revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/download/21743/16017

-----, “Una Historia silenciada, no reconocida, invisibilizada: La vida religiosa femenina en la Historia de América Latina”, en: *Religiosas en América Latina: Memorias y contextos*, de: Ana Lourdes Suárez- Brenda Carranza-Mariana Facciola- Lorena Fernández Fastuca, editoras. Series monográficas del IICS, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Facultad de Ciencias Sociales, UCA_CONICET, 2020.

- Boff, Leonardo, *Iglesia: Carisma y Poder, Ensayos de ecclesiológia militante*, Brasil, Editorial Pedro y Pablo, Colección Iglesia Popular, 1981.
- Casaldáliga Pedro, Poeta de la resurrección, pdf, Centro Nueva Tierra, p. 200. disponible en: <file:///C:/Users/Core%20I5/Downloads/Dialnet-LaEclesiologiaDePedroCasaldaligaEnPerspectivaTeopo-7021425.pdf> [consulta: 20 de marzo del 2021]
- Castro Carvajal Beatriz, “La escritura de las monjas francesas viajeras en el siglo xix”, en: achsc, vol. 41, nro. 1 – enero-junio, 2014, issn 0120-2456 (impreso) - 2256-5647 (en línea) Colombia, págs. 91-126. (fecha de consulta: 25 de octubre del 2019)
- CELAM, II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Medellín-Colombia, CELAM, 1968.
- Certeau Michel de, *La invención de lo cotidiano, I Artes de hacer*, México, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, y Universidad Iberoamericana, 1996.
- CLAR. *Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina y su proyección apostólica*, Colección CLAR N° 1, Bogotá, 5ta edición, 1971.
- , *Dimensión humano-relacional de la Vida Religiosa*, Año XLVI-N°2, Bogotá D.C., Editorial Kimpress, Ltda., abril-junio del 2008.
- , Equipo Teólogos, CLAR, *Vida Religiosa en América latina sus grandes líneas de búsqueda*, Bogotá: CLAR, segunda edición, 1976
- , *Estudio sociográfico de los religiosos y las religiosas en América Latina*, Secretariado General de la CLAR, Bogotá, Colección Perspectivas Nro. 2, 1971.
- , *Hacia el futuro de la Vida Religiosa en américa Latina*, 1977. Capítulo I, “El futuro de la Vida Religiosa en América Latina”, Ronaldo Muñoz, SS.CC; Ricardo Antoncich, S.J.
- , *La Religiosa hoy, en América Latina*, Colección CLAR, N° 13, Bogotá, Indo American Press Service, Talleres Ediciones Paulinas, 1972.
- , *La vida religiosa en América Latina*, Bogotá, Colección CLAR, Editorial Indo-American Press Service, 1972.
- , *Nuevas perspectivas de la Vida Religiosa en América*, Bogotá, CLAR, 1975.
- , *Vida Religiosa Femenina en América Latina y el Caribe, memoria histórica 1959-1999*, Volumen, I, II, III; Lima-Perú: Centro de Estudios y Publicaciones, 2003.
- Codina Víctor, S.J., Teólogo Asesor de la CLAR, “Teología de la Liberación 40 años después. Balance y perspectivas”, en: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n.32, p. 1357-1377, out/diez. 2013-ISSN 2175-5841.

- Comblin José, “Nuevo Amanecer en la Iglesia”. En: Comblin, José/Gebara, Ivone/Haoutart, Francois (eds.) (2003): *Revista Alternativas, El papel de la religión en la sociedad*, Managua: Editorial Lascasiana, Año 10, Nro. 25, enero-junio, 2003.
- , “El cristianismo en el umbral del Tercer Milenio”, en: *Selecciones de Teología*, México, No. 156, 2000.
- , “La Iglesia Latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo”, en: José Comblin, José I Gonzalez Faus y Joh Sobino, editores: *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Editorial Trota S. A.1.993.
- , Comblin José, “Los Santos Padres de la Iglesia Latinoamericana”, artículo publicado en la Revista RELat, Revista Electrónica Latinoamericana de Teología N° 066, <http://www.servicioskoinonia.org/relat/>.
- CONAIE, *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador*, Quito-Ecuador: Ediciones TINCUI-ABYA YALA, segunda edición, 1989.
- Cuesta Ángel Martínez, O.R.A. “Las monjas en la América Colonia”, en *Thesaurus*. Tomo 1, 2 y 3 (1995), Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, p. 587-588. www.cervantesvirtual.com.
- De Lora, P. Cecilio S.M., “Perspectivas Latinoamericanas” CLAR, en: *Nuevas perspectivas de la vida religiosa en América Latina*, Bogotá, CLAR, 1974.
- Diccionario Teológico de la Vida Consagrada, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1989.
- Directorio de la Iglesia en el Ecuador, elaborado por la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, en el año 2013
- Directorio del Pio Instituto Calasancio de las Hijas de la Divina Pastora, Madrid, 1973.
- Dussel Enrique, *Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la Iglesia de América Latina*, Colección Iglesia Nueva Nro. 75, Bogotá, INDO-AMERICAN PRESS SERVICE, 1986.
- Echeverry P. Antonio José, *Teología de la liberación en Colombia, un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres*, Cali, Universidad del Valle, 2007.
- Enríquez Bermeo Francisco, compilador, *Leonidas Proaño el obispo de los pobres*, Quito, Editorial el Conejo, 1989.
- Equipo Tierra Dos Tercios, *El Evangelio Subversivo, historia y documentos del encuentro de Riobamba, agosto 1976*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.
- Espinoza Simón, S.J. “La Monja ecuatoriana: ¿lastre o esperanza?”, *Revista Mensajero*, Quito, mayo 1968.
- , “Fe y Alegría, cuando el pobre decide aprender”, *Revista Mensajero*, diciembre 1971.

- Estermann Josef, *Filosofía Andina estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Ediciones Abya Yala, Quito, 1998.
- Federación de Mujeres de Sucumbíos, *La historia de Sucumbíos desde las voces de las mujeres*, Quito: Abya Yala, 2009.
- Franco Jean, *Las Conspiradoras, la representación de la mujer en México*, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Versión en español 1994.
- , “La globalización y la crisis de lo popular”, *Revista Nueva Sociedad* N° 149, Buenos Aires, mayo-junio de 1997.
- García Estébanez Emilio, *¿Es cristiano ser mujer?*, Madrid, Siglo XXI, 1992.
- García Paredes José Cristo Rey, *Liminalidad, en: 10 Palabras clave sobre Vida Consagrada*, Editorial Verbo Divino, Pamplona 1997.
- Gebara Ivone, “Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano”, José Comblin, José Ignacio González Faus y John Sobrino, editores, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid: Editorial Trota S. A., 1993.
- Ginzburg Carlo, “Capítulo 4. Nuestras palabras, y las suyas. Una reflexión sobre el oficio del historiador, hoy”, en: *Cinco Reflexiones sobre Marc Bloch*, Traducción del Italiano al español: Carlos Antonio Aguirre Rojas, Bogotá, Editorial Desde Abajo, 2016.
- Gonzalbo Aizpuru Pilar y Ares Queija Berta, Coordinadoras, *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Madrid, Editorial Consejo Superior de Investigaciones Científicas y El Colegio de México, 2004
- Gortaire Iturralde, Julio S.J., *Guamote un camino de liberación, historia de una Iglesia, de un pueblo. Años: 1970-2013*, Quito, Artes Gráficas SILVA, 2017.
- Grusinski Serge “Occidentalización y los vestigios de las imágenes maravillosas” en: BERLINER LATEINAMERIKA-FORSCHUNGEN, Petra Schumm (ed.) *Barrocos y modernos, nuevos caminos en la investigación del barroco latinoamericano*, Vervuert, Iberoamericana, 1998.
- Guja Ranahit, “La Prosa de la Contra-Insurgencia”, en: *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*, Silvia Rivera Cusicanqui, recopiladora, La Paz, Aruwiyiri, THOA, 1997.
- Gutiérrez Gustavo, *Teología de la Liberación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2004.
- Harari Yuval Noah, *Sapiens de animales a dioses, breve historia de la humanidad*, Barcelona-España, Editorial Debate, octava edición 2016.
- Ileana Almeida, Nancy Ochoa y Berenice Polit, “La participación de la Mujer en los Movimientos Sociales”-Ecuador-, en: *Mujer, política y democracia, I Seminario*

- Internacional Mujer, política y sociedad, 19-21 de marzo de 1990*, Auspiciado por: ILDIS-UNESCO-UNICEF, Quito-Ecuador, 1990, CEDIME, 1990.
- James Daniel, *Doña María, Historia de vida, memoria e identidad política*, Cuadernos Argentinos Manantial, Primera edición, Buenos Aires, 2004
- Jelin Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- Kaltmeier Olaf, *Jatarishun, testimonios de la lucha indígena de Saquisilí (1930-2006)*, colaboradores: Arturo Ashca, Mario Castro, Carmen Cofre, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar y Corporación Editora Nacional, 2008.
- Klaiber, Jeffrey, S.J., *La Iglesia en Perú: Su historia social desde la Independencia*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Católica del Perú, 1988.
- Latina: El siglo de las teologías latinoamericanas, 1899-2001*, Volumen III, Madrid/Ververt, Iberoamericana, 2002
- Lavrin Asunción, *Las esposas de Cristo, la vida conventual en la Nueva España*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Lavrin Asunción, *Las mujeres latinoamericanas, perspectivas históricas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Le Goff Jacques, Nicolas Truong Nicolas, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona-España, Editorial Paidós, 5ta. Impresión 2017.
- Leboucher Marc, *Las religiosas unas mujeres de Iglesia hablan de ellas mismas*, Bilbao-España, Editorial Desclée De Brouwer, S. A., 1994.
- Libanio Joao Batista, S.J., *Formación de la Conciencia Crítica, I. Aportes filosóficos-culturales*, Bogotá, CLAR, 1980.
- , “Caminando hacia la V Conferencia de Aparecida” en *Revista Diakonia*, Nro. 123, septiembre 2007, p. 14. Tomado del sitio web: <http://repositorio.uca.edu.ni/4460/1/Caminando%20hacia%20la%20V%20Conferencia.pdf>. (17 de marzo del 2019)
- , *Formación de la Conciencia Crítica, II. Aportes socio.analíticos*, Bogotá, CLAR, 1980.
- , *Formación de la Conciencia Crítica, III. Aportes psico-pedagógicos*, Bogotá, CLAR, 1980
- Londoño Jenny, “La vida en los monasterios femeninos quiteños”, en: Jorge Nuñez, compilador de *Antología de la Historia*, Quito, FLACSO Sede Ecuador, 2000.
- López Pérez María José, “Cuerpo, sexo y mujer en la perspectiva de las antropologías”, en: Mercedes Navarro (Directora), *Para comprender el cuerpo de la mujer, una perspectiva bíblica y ética*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1996.

- Marins José, *Las Religiosas en acción*, Editorial BONUM, Buenos Aires- Argentina, 1971.
- Matesanz Josefina, Hna. “Inserción de la Vida Religiosa Femenina en las comunidades indígenas”, en: *Teología India, Primer encuentro taller latinoamericano*, ABYA-YALA, Quito-Ecuador, levantamiento del texto y diagramación CENAMI, 1991
- McGlone Mary M., CSJ, *Comunidad para el Mundo, la historia de las Hermanas de San José de Carondelet y la Vice-Provincia del Perú*, Centro de Estudios y Publicaciones CEP, Lima-Perú, 2004.
- Melena Rodríguez Hna. Laura Ángela, Misionera de Santa María de Guadalupe, en: Julio Gortaire Iturralde, S.J. *Guamote en camino de liberación, Historia de una Iglesia, de un pueblo, años: 1970-2013*, Quito, Artes Gráficas Silva, 2017.
- Morel Eduardo, “Alausí: El indio indefenso ante el atropello”, *Revista Mensajero*, enero 1972.
- Muriel Josefina, *Conventos de monjas en La Nueva España; Cultura femenina novo-hispana*. México, UNAM, 1982.
- Núñez Arancibia Rodrigo, “Las Monjas indígenas de Corpus Christi en Nueva España. Etnicidad y espiritualidad en el siglo XVIII”, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. *Tiempo Histórico*. N°7 /95-110/ Santiago-Chile. 2013.
- Palmes Carlos P. S.J. *Nueva Espiritualidad de la Vida Religiosa en América Latina, Misión Consagración*, CLAR, Bogotá, Nro. 63, diciembre 1993.
- Palmes, Carlos, P. S.J., “Historia de la CLAR”, XXIII Junta Directiva de la CLAR, El Salvador, abril 10-19 de 1989.
- Paoli Arturo, Superior General de los Hermanitos del Evangelio, en: *Revista NADOC*, N° 229, Noviembre 3, Lima 1, Perú, 1971.
- Pastor Núñez Aníbal, “Boff deja de ser cura, pero no sale de la Iglesia”, *Revista Pastoral Popular*, Santiago, Nro. 220, Julio 1992.
- Peña Jaime, “Un año de investigación indígena en Guamote”, *Revista Mensajero*, febrero de 1972.
- Pérez Aguirre Luis, *Teología Latinoamericana para la Crisis de la Vida Religiosa*, México, Editorial Guadalupe, 1973.
- Perrot Michelle *Mi historia de las mujeres*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Pikaza Xavier, Atunes Da Silva José (Eds.), *El Pacto de las Catacumbas, la misión de los pobres en la Iglesia*, Navarra-España, Editorial Verbo Divino, 2015.
- Pineda Carmen, *Mujeres y Teología de la Liberación en Riobamba y Quito, 1970-1980*, Tesis de Maestría en Historia, Universidad Andina Simón Bolívar, 2013.

- Proaño Leonidas, *Creo en el hombre y en la comunidad*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2001.
- , “El intervencionismo norteamericano en América Latina”, en: Francisco Enríquez Bermeo, Compilador, *Leonidas Proaño el obispo de los pobres*, Quito, Editorial El Conejo, 1989.
- Proaño Luis, “Monseñor Proaño, más allá de la imagen”, *Revista Mensajero*, julio 1972.
- Quiñones Ana, *Del “estado de perfección” a “seguir a Jesús con el pueblo pobre”, el comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina, 1954-1976*, Tesis de Licenciatura en Teología, Universidad Católica de Argentina, 1999.
- Ramírez Santiago, teólogo asesor de la CER y de la CLAR. *Memoria de la Vida Religiosa en Ecuador (1969-1999)*, Boletín Nro. 84 de la Conferencia Ecuatoriana de Religiosos, Julio-diciembre del 2003, pp. 21-42, ISSN N° 1390-0501.
- , “Intuiciones de una Vida Religiosa en Búsqueda”, folleto de formación para las religiosas de CRIMPO, 1988.
- Raquel Rodas Morales, “Muchas voces, demasiados silencios”, en: *Las propias y los ajenos*, Raquel Rodas Morales (Editora), Quito: Abya-Yala, 2007.
- Religiosas de Los Sagrados Corazones, “La Monja Ecuatoriana: ¿lastre o esperanza?”, en: *Revista Mensajero*, Quito, Julio, 1968.
- Revista Ya estamos de Pie*, Organización de Mujeres Populares, Secretaría nacional de Información y Comunicación, Boletín Nro. 4, marzo 1984, Riobamba- Ecuador S.A
- Rosado Nunes María José F. “As religiosas e o compromisso com os pobres no Brasil”, en: María Luisa Marcílio, organizadora, *A mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana*, Cehila, Sao Paulo, Brasil, Edicoes Paulinas, 1984.
- Ruiz Olabuenaga J. Ignacio, S.J., *Las Religiosas en la Iglesia y en el mundo*, Bilbao-España, 2da. Edición Mensajero, 1967,
- Salas María, *De la promoción de la mujer a la teología feminista*, Santander: Editorial Sal Terrae, 1993.
- Salazar Gabriel, “La historia como ciencia popular”, en: *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 2006. mingaonline.uach.cl. (fecha de consulta 23 de abril del 2017)
- Salcedo Mauro, “El delito de comunicar”, *El Espectador*, domingo, 26 de junio de 1994, sec. A, 2-F, (enviado especial a Latacunga-Ecuador), recorte de periódico que reposa en los archivos de la CER.
- Santana Echeagaray, María Eugenia, “El caso de la CODIMUJ en Chiapas”, en: *Revista CONVERGENCIA Revista de Ciencias Sociales*, México, n°. 40, enero-abril 2006.

- Scott Joan, *Género e Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, UACM, primera edición 2008.
- Serrano Sol, “El ocaso de la clausura: Mujeres, Religión y Estado Nacional, el caso chileno”, *HISTORIA* No 42, Vol. II, julio-diciembre 2009: 505-535, ISSN 0073-2435.
- , *Virgenes viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile, 1837-1874*. Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000.
- Simonelli Cristina, Scimmi Maira, *¿Mujeres Diácono? El futuro en juego*, Editorial San Pablo, Madrid, 2019.
- Suárez Navaz Liliana y Hernández Rosalva Aída (editoras), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Madrid, Editorial Cátedra, 1986.
- Vargas Fray José María, O.P. *Monografía de la Diócesis de Loja, primera parte: la Iglesia en Loja antes de la creación de la Diócesis*, Quito, Editorial Santo Domingo, 1966
- Zamosc León, Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana, en: *Sismo étnico en Ecuador, varias perspectivas*, Ediciones Abya-Yala, CEDIME, Quito-Ecuador 1993.

Anexos

Anexo 1: Entrevista oral a la hermana María Isabel Anrango Cepeda, de la comunidad de Misioneras Guadalupanas Congregación Ayllu *Guadalupepac Misioneracuna.*

Entrevista realizada por la Hna. Carmen Pineda González, religiosa Calasancia, el jueves 28 de marzo del 2019, en la Parroquia Santa Rosa (Ambato), por la vía Flores San Pablo, entrada a Miñarica, tras del colegio Huayna Capac.

Viajo desde Quito en el bus San Pedrito, y me deja en el centro de la parroquia, de allí tomo una camioneta que me lleva al lugar donde viven las Hermanas, no me es difícil ubicarlas, los taxistas las conocen y se ubican con familiaridad al lugar referido. Llego a las 14h45, las hermanas me acogen con familiaridad, soy invitada a un acogedor almuerzo, preparado deliciosamente por arroz de quinua y arroz de castilla cocidos en un creativo mestizaje, le acompaña un huevo frito, una rica ensalada con aguacate y un exquisito jugo de frutillas. Al recorrer su casa, me invade un gusto especial por la sencillez con la que tienen arreglada la capilla, su oratorio, allí se hospedan las hermanas en sus largas horas de oración durante la mañana con su oración de laudes y en su rezo de vísperas al concluir el día.

Es en el comedor donde mantuvimos un largo y fraternal diálogo con la Hermana Isabel, yo llevo de regalo un libro sobre *Otra comunidad es posible*, de José Cristo Rey García Paredes, y ellas lo reciben con mucha gratitud. Están presentes dos Hermanas, la Hna. Isabel y la Hna. Cecilia. La hermana Cecilia sale a sus actividades pastorales con la gente de la comunidad. Al llegar la tarde, luego de pasar unas horas con ellas, me invitan a “pasar una mala noche”, me piden que me quede con ellas, yo les prometo volver en otra ocasión, al salir observo a un señor indígena mayor, que al caminar apoyado con su bastón saluda con cariño a las hermanas, se detiene hablar con ellas, conversan un momento de sus realidades cotidianas, le preguntan por su salud, concluyen hablando del tiempo, los sembríos y hacen memoria de la reunión que tienen pronto; él se despide con un semblante de agrado. Son las 18h00 y yo tengo que regresar, me despido de las hermanas y pago una carrera hasta Ambato ya que es allí donde debo tomar un bus de regreso a Quito, el señor conductor en el trayecto del camino, me habla con gratitud sobre las hermanas a quien las describe, como mujeres que hacen mucho bien, a la gente del barrio, se llevan con todos y forman parte de la comunidad de Santa Rosa.

Acceder a la vida religiosa “inserta” a través de una historia oral de las mujeres, nos posibilita aproximarnos a la madeja de relaciones concretas que como sujetos sociales tejen a su alrededor, a través de las entrevistas orales nos permite acercarnos a sus motivaciones, condicionamientos y subjetividades que se (de)construyen en el ejercicio de su vinculación a un grupo o comunidad definida y legitimada. En este abordaje centramos la atención en las mujeres de vida religiosa indígena, particularmente en la memoria oral de la Hna. Isabel Anrango, quien, a través de las huellas de sus recuerdos, plasmadas en narraciones orales, nos permiten acceder a esta realidad poco conocida en la historia y en la memoria social del país.

Como plantea Elizabeth Jelin, la memoria es un “trabajo”, en el que las personas se autoconstruyen y cimientan memorias sociales. Rescatar la memoria es incorporar a quienes no fueron reconocidos, pero también las memorias son espacios de lucha política, y en esos espacios de tensión los trabajos de la memoria se tornan en empoderamiento para las mujeres. La Hna. Isabel con la escritura y narración de la memoria y de su historia, con la búsqueda y reconstrucción de genealogías, se adentra a un proceso de vital importancia ya que le permite superar la situación de “orfandad ancestral”. Al escuchar a la Hermana Isabel y a las otras integrantes de su comunidad, percibimos que en la memoria y discursos de todas está muy bien posicionada la persona y memoria de Monseñor Proaño, a quien consideran como su punto de referencia para surgir como comunidad de religiosas indígenas.

No desconocemos que los contenidos de guardar la memoria están atravesados por presupuestos de género, clase y etnia. Si los varones representan el espacio inteligente y hábil de lo público; las mujeres representan el espacio de lo privado de las costumbres, más aún en la comunidad indígena ellas son la costumbre, pero este reino se resquebraja si las mujeres salen del reino de las costumbres, la relación entre mujer indígena y religión les ha catapultado con mayor libertad y credibilidad para vincularse con un liderazgo moral-espiritual en la comunidad. A pesar de la incapacidad de diálogo de las Iglesias con las mujeres, y más con las mujeres de la periferia, todas las fuentes son concordantes en manifestar el gran peso que las mujeres han aportado y siguen aportando en las comunidades cristianas. ¿Es cristiano ser mujer? Se pregunta Emilio García Estébanez. Nos acogemos a la respuesta que él mismo argumenta: Una mujer subordinada en estado de

sujeción como enseña la doctrina de los apóstoles, de los santos padres, de los doctores y pontífices de la Iglesia, no es una mujer cristiana.⁵⁸¹

Como estructura metodológica para la entrevista se realizó primero un contacto telefónico con el fin de solicitar la colaboración para la misma. Una vez concretada la fecha para el diálogo se procedió a realizar la misma, con el previo permiso de la entrevistada para ser grabada, se utilizó como orientación unas preguntas guía y se dejó discurrir el relato intentando que no se desvíe del hecho de investigación, aunque aún con guion era imposible que el relato no se cruce con temas o recuerdos que enriquecieron lo que se pretendía investigar, esto nos llevó a dejar a las entrevistada ampliar en sus recuerdos y divagaciones antes de cruzar el tema con otra pregunta que no necesariamente formaba parte del guion, en otros momentos se tuvo que indagar en los recuerdos con reincidentes preguntas a fin de ampliar la información. Las preguntas estaban estructuradas en un esquema, que nos sirvió solo de referencia, ya que la conversación tomó un aire de confianza y fluidez. Una vez transcrita la entrevista, se solicitó, luego de un largo tiempo – limitado por la Pandemia del Covid 19- a la Hna. Isabel que nos ayude leyendo la misma, para que pueda ser enriquecida con sus nuevos comentarios, ya sea corrigiendo o añadiendo en lo que a ella le pareciera pertinente.

La memoria es un terreno movedizo, dinámico, se entreteje con las emociones, crea ficciones, también puebla olvidos y reinventa vivencias. A la Hna. Isabel, le pareció la primera entrevista que tenía algunas limitaciones, por lo que en base al primer texto se volvió a trabajar nuevamente, acotando algunas modificaciones, que al final nos entregó con la siguiente aclaración: “le envió la revisión del documento, usted que domina el idioma lo puede corregir, solo que pido fidelidad a lo dicho”. Y así lo hemos hecho, el texto que anexamos es el texto recibido.

Entrevista

Inicio estableciendo una alusión al Padre Santiago Ramírez, OFM Capuchino, quien en algunas ocasiones se refería con las hermanas Guadalupanas, con respeto y admiración por su espiritualidad y entrega. La Hna. Isabel manifiesta que fue un acompañante espiritual muy valioso, era una persona muy cercana que nos apoyó. Aunque, cuando iniciamos conocimos al hermano Txarly Azcona, también religioso Capuchino, que

⁵⁸¹ Emilio García Estébanez, *¿Es cristiano ser mujer?*, (Madrid: Siglo XXI, 1992)

estaba trabajando en el barrio Santa Rosa del Tejar de Ibarra, como pintor, albañil, que acompañaba a la gente y nos apoyó a nosotras.



Fotografía de la Hna. María Isabel Anrango (drcha.) y Cepeda y la Hna. Cecilia Perugachi (izq.)
Fuente: propia, tomada el 28 de marzo del, 2019 en la parroquia Santa Rosa- Ambato

¿Cuál es su nombre completo?, ¿Cómo inició la comunidad de religiosas Guadalupanas?

Mi nombre es María Isabel Anrango Cepeda.

¿Cómo ingresó María Isabel a la comunidad de las religiosas Guadalupanas?, ¿De dónde surge el nombre de Guadalupanas? ¿Surgieron con Monseñor Proaño o de la pastoral que hacía Monseñor Proaño?

Conocí a monseñor Proaño en la Casa de Espiritualidad Betania en Quito, porque yo estaba haciendo el aspirantado, con las hermanas Salesias que administraban la casa, siempre tuve la aspiración de conocerle a Monseñor por su vida de pobreza y sencillez,

éramos cinco chicas que teníamos esa aspiración y unas ganas de conocerle como a San Francisco de Asís, nuestro deseo grande era vivir así. Un día, vino una hermana religiosa Comboniana y nos contó que monseñor Proaño vive, una vida muy sencilla, él tiene su cuartito solamente con una mesa y una silla, todo muy sencillo, para mí fue una emoción ir a conocerle, intenté, pero no le conocí antes que venga a Betania.

Mons. Proaño vino a una reunión de obispos, en la que tuve la oportunidad de encontrarme y entablar diálogo, le comenté acerca de mi vocación y el deseo que tenía. Monseñor me escuchó y dijo, ¡qué bueno que estés con las hermanas!, piensa bien, al menos por un año. Me invitó a poner en balance entre mi vocación, mi pueblo o con las hermanas; me dejó en libertad para que elija.

Monseñor me comentó de una nueva fundación de vida religiosa Consagrada indígena, que estaba iniciando en la casa comunal de la comunidad Pucaguayco, parroquia de San Antonio de Ibarra, provincia de Imbabura y me invitó a conocer a las primeras hermanas que estaban viviendo una nueva experiencia, eran dos jovencitas y la Hermana religiosa que las acompañaba. Finalmente dijo: yo te invito, si tu deseas puedes venir, yo te esperaré con los brazos abiertos. Esto fue el año 1986.

De esta manera Dios iba haciendo mi camino, ya que estaba solo por dos meses en Quito, terminando los dos meses, debía ingresar al convento para ser Salesia. Pero Dios quiso que no ingrese ese año y logré quedarme un año para pensar, como me había sugerido Monseñor. Durante este año participé en el grupo de las jóvenes que estaban en la orientación vocacional que realizaba Mons. Proaño; éramos jóvenes de diferentes provincias a nivel nacional, que tenían inquietud de ser religiosas indígenas.

¿Que decía Monseñor en carta?

En junio 1988, recibí una carta de Mons. Proaño en la que me invitaba a un diálogo y a un encuentro que iba realizar; me motivaba con palabras de animó, de seguir al Señor con firmeza y claridad buscando servir al pueblo indígena, eso pasó cuando él estaba enfermo en Quito.

¿Quién siguió acompañándolas cuando murió Monseñor Proaño?

La hermana Nelly Arrobo

¿Dónde estudiaba?

Estudí el básico en el colegio Santa Juana de Chantal y el diversificado en el colegio Víctor Manuel Mideros en San Antonio de Ibarra.

¿De dónde era el padre José Pedándola?

Sacerdote diocesano de la Diócesis de Belluno – Italia.

¿Qué le dijeron al obispo cuando fue a visitarlas?

Que queríamos ser religiosas Indígenas, según el sueño de Mons. Leonidas Eduardo Proaño, le manifestamos a Mons. Luis Osvaldo Pérez Calderón.

Mons. Pérez acogió nuestro sentir a partir del dialogo que había tenido con Mons. Proaño desde antes de iniciar la fundación de las religiosas misioneras indígenas. Mons. Pérez dijo yo estoy para acompañarlas en su caminar, según el espíritu fundacional, porque están dentro de mi jurisdicción y es mi deber como obispo de la Diócesis de Ibarra custodiar respetuosamente su proceso escuchando la voz de Espíritu.

Por segunda vez nos visitó y era para conformar el equipo de formadores, pero antes escuchándonos a cada una de las jóvenes candidatas. La hermana Nely, cuando supo no aceptó y manifestando a Mons. Pérez, que ella misma podía acompañar y no hay necesidad de un equipo.

Monseñor Pérez, responde que acoge las palabras y el sentir de las hermanas candidatas, ellas piden un equipo de formadores, por tanto, voy a dar respuesta a su pedido. Después de este diálogo conformó el equipo, entre un sacerdote y una religiosa quienes habían trabajado con Mons. Proaño en la Diócesis Riobamba.

Las personas elegidas fueron: Padre José Pedándola y la Hna. Janeth, quienes habían trabajado con Mons. Proaño. Luego Mons. Luis Osvaldo Pérez, mediante un pedido formal, le dio el nombramiento al Padre José Pedándola, como voz oficial del Obispo.

El miércoles de ceniza 8 de marzo de 1989, vino a posicionarse al P. José Pedándola, para que forme parte del equipo de formadores.

Una vez que nombró al Padre José, se quedó con nosotras y empezó a trabajar, visitar a la gente porque él tenía espíritu misionero, a nosotras también nos enseñaba a visitar a los catequistas, hacíamos reuniones, novenas...

La hermana Nely estuvo ausente por un mes, pero estuvo presente en la posesión de Padre José la hermana de sangre Nidia que trabaja hasta hoy en la Fundación Pueblo Indio, con otra chica mestiza. Entonces se armó un problema, porque no aceptaban el equipo; dando una versión contraria a la gente, que nosotras le estábamos sacando a la hermana Nely, para traer a los del Opus Dei. La misma Hna. Nely y los de la Fundación Pueblo Indio nos dividieron a las tres jóvenes en formación, en dos grupos: (Carmen Tixi, Isabel Anrango y Natividad Choloquina).

Un día viernes nos dijeron que mañana viene el albacea, nosotros no entendíamos nada; hoy sabemos que es el testamento que dejó Monseñor Proaño, con cláusulas bien claras y definidas sobre sus bienes, la misma que se debía abrir y hacer la entrega a los tres

años a las religiosas indígenas, que su deseo último deja en las manos del Albacea, que debía custodiar y hacer cumplir los deseos del testador; tal como queda escrito en el testamento, pero se viola este pedido y se abre a los siete meses de su fallecimiento, por simple pretextos de: susto, por suponer que se iban adueñar la curia de Ibarra.

Mons. Leonidas Proaño construye con clara visión que el centro de formación es para formar religiosas indígenas, que estén al servicio del pueblo indígena y la construcción de la iglesia con rostro indígena, no era para la Fundación Pueblo Indio. El testamento tiene valor jurídico, pero donde hay dinero no vale la verdad, ni la justicia.

A la semana siguiente, había invitado a todas las organizaciones indígenas provinciales y nacionales, FICI, ECUARUNARI, CONAIE...solo conocían la versión de la Hna. Nely y de la Fundación Pueblo Indio; pero no conocían la versión de las jóvenes candidatas, la reunión no tenía sentido. Por eso y en obediencia al Señor Obispo, quien nos dijo que no pelemos por las cosas materiales, que mejor sería retiremos del centro, porque el espíritu fundacional se puede vivir donde quiera. También nuestro deseo era vivir según el espíritu fundacional, en seguimiento a Jesús pobre y misionero; por esta fuimos a vivir en la casa parroquia de la Esperanza; Mons. Pérez había pedido al párroco que nos facilite la casa parroquial, ya que todo se dio de un momento a otro.

Gracias a Dios hemos tenido personas, que nos acompañó con mucho respeto en especial el Padre Pedándola. El P. José era misionero, conocía la realidad y lo que Monseñor Proaño quería, nos han acompañó muy respetuosamente, el Espíritu Santo guiado nuestro proceso de formación, Gracias a Dios y nuestra Madre Santísima de Guadalupe, se encontró los manuscritos de la orientación vocacional que monseñor Proaño realizaba con las jóvenes vocacionadas a ser Religiosas Indígenas al servicio de las comunidades indígenas, con la Palabra de Dios.

¿Consiguieron la aprobación Diocesana en Ibarra?

Obtuvimos la aprobación Diocesana de Mons. Bernardino Echeverría Ruíz, el 9 de diciembre de 1992 en el congreso Mariano que se celebró en la Diócesis de Ibarra, como Congregación religiosa indígena Ayllu Guadalupepac Misioneracuna, mediante un decreto oficial.

Anexo 2: Directivas de la Conferencia Ecuatoriana de Religiosos (CER)

Tabla 1

Directivas de la Conferencia Ecuatoriana de Religiosos (CER)

Período	Junta Directiva	Congregación	Sigla
1955	<ul style="list-style-type: none"> • Presidente: P. Pablo Muñoz Vega. (Provincial de los Jesuitas) 	Jesuitas	S.J.
1955 / 1963	<ul style="list-style-type: none"> • Presidente: P. Luis Orellana. 	Jesuitas	S.J.
1963	<ul style="list-style-type: none"> • Presidente: P. Ángel Correa, • Vicepresidente: P. Alfonso Villalba. • Consejero: P. José Haro. 	Salesiano Jesuitas	S.D.B. ⁵⁸² S.J. O.P.
1966/1967	<ul style="list-style-type: none"> • Presidente: P. Armando Martíni. • Vicepresidente: P. José Flores. • Tesorero: P. Humberto Solís. • Secretaria: Hna. María de los Ángeles. • Vocales: P. Alberto Luna P. Alfonso Villalba. 	Jesuitas Orden de San Agustín Salesiano Buen Pastor Orden Carmelitas Descalzos Jesuitas	S.J. O.S.A. S.D.B. R.B.P. O.C.D. S.J. H.C.

⁵⁸² Boletín de la CLAR, Año 1, 1º de mayo de 1963, Nro. 3, Bogotá, D.F. Colombia, p. 3

	<p>M. Francisca Chirot. M. María Leonie. <i>Directiva elegida el 26 de mayo de 1966</i></p>	<p>H. de la Caridad. H. de la Providencia</p>	H.P.
1967	<ul style="list-style-type: none"> • Presidente: P. José Flores. 	Orden de San Agustín	O.S.A
1967/ 1971	<ul style="list-style-type: none"> • Presidente: P. Humberto Solís. • Vicepresidente: Marco Vinicio Rueda. • Vicepresidenta: M. María Leonie. • Secretario General: P. Enrique Almeida. • Tesorero: Hno. Eusebio Vicente. • Vocales: <ul style="list-style-type: none"> Padre Bernardo Echeverría. Padre José Fidel Hidalgo. Madre Rosa Mercedes Jiménez. Madre Estela Celi. 	<p>Salesiano Jesuitas R. de la Providencia Orden de Predicadores Hermano Marista Franciscano Redentorista Sagrados Corazones</p>	<p>S.D.B. S.J. S.B.P. O.P. H.M. O.F.M. C.Ss.R. SS.CC. R.M.⁵⁸³</p>
1971/1972	<ul style="list-style-type: none"> • Presidente: P. Marco Vinicio Rueda. 	Jesuitas	S.J.

⁵⁸³ Noticia Publicada en el Boletín de la CLAR, Año VI Nro.2, febrero de 1968, p. 1. Registro de archivo en la CLAR nro. 4321.

1972 /1974	<ul style="list-style-type: none"> • Presidente: P. Félix Carmina. 	Orden de San Agustín	O.S.A.
1974 /1976	<ul style="list-style-type: none"> • Presidente: P. Ambrosio Cruz. 	Jesuitas	S.J.
1976/ 1979	<ul style="list-style-type: none"> • Presidente : P. Carlos Valverde. 	Salesiano	S.D.B.
1979	<ul style="list-style-type: none"> • Presidente : P. Manuel Valarezo. • 1er Vicepresidente: Hno. Luis Lasso. • 2do Vicepresidente: M. María del Carmen Corral. • Secretaria Ejecutiva: Hna. Alba Luz Espinoza. • Secretaria adjunta: Sra. Margarita da Silva. • Tesorero: P. Julio Herrera.⁵⁸⁴ • Vocales: <ul style="list-style-type: none"> P. Jorge Baylach, Lazaristas P. Luis Ambrosio Cruz. M. Teresa Chauvín, Marianita M. Virginia Naranjo. 	Franciscano Hermano Cristiano Bethlemitas. Religiosa Marianita Jesuitas Sagrados Corazones	O.F.M. F.S.C. Bethl. R. M. S.J. SS.CC.
1979/1982	<ul style="list-style-type: none"> • Presidente: P. Manuel Valarezo, • Vicepresidente: Hno. Luis Lasso, FSC. 	Franciscano Hermanos Cristianos	O.F.M. F.S.C.

⁵⁸⁴ Hna. Alba Luz Espinosa M, R.M., Acta Nro. 1, Quito, 26 de octubre de 1979. Cuaderno de actas.

	<ul style="list-style-type: none"> • Vicepresidenta: M. del Carmen Corral. • Secretaria Ejecutiva: Alba Luz Espinoza. • Secretaria Adjunta: Sra. Margarita de Silva. • Tesorero: Julio Herrera. • Vocales: <p style="margin-left: 40px;">Jorge Baylach. Luis A Cruz. María Teresa Chauvín. Rosa V, Moncayo.</p> <p style="text-align: center;"><i>Asamblea extraordinaria del 26 de octubre de 1979</i></p>	<p style="text-align: center;">Bethlemita Religiosa Marianita Franciscano</p> <p style="text-align: center;">Vicentino Jesuitas Religiosa Marianita Sagrados Corazones</p>	<p style="text-align: center;">Bethl. R.M.⁵⁸⁵ O.F.M.</p> <p style="text-align: center;">C.M. S.J. R.M. SS.CC.</p>
1982	<ul style="list-style-type: none"> • Presidente: P. Eugenio Sáins de Baranda. • Vicepresidentes: <p style="margin-left: 40px;">P. Aurelio Zárate, OSA. M. María del Carmen Corral. H. Magdalena Madera.</p>	<p style="text-align: center;">Orden Carmelitas Descalzos</p> <p style="text-align: center;">Orden de San Agustín Bethlemita Instituto Secular</p>	<p style="text-align: center;">OCD.</p> <p style="text-align: center;">O.S.A. Bethl.</p>

⁵⁸⁵ BOLETÍN DE LA CLAR, Nro. 11, noviembre de 1979, Bogotá, CLAR, Nro. De inventario 1612; 1852, p. 12.

	<ul style="list-style-type: none"> • Secretaria Ejecutiva: H. Alba Luz Espinoza. • Vocales: P. Julio Tobar García. M. María Fernanda Villacís. H. Susana Gallardo, Buen Pastor. H. Rodrigo Maldonado. P. Néstor Subeldía, Jorge Baylacha. Luis A Cruz. María Teresa Chauvín. Rosa V, Moncayo. • Ecónomo: P. Ángel Lahoz, S.J.⁵⁸⁶ <p style="text-align: center;"><i>Del 19 al 20 de octubre de 1982, se elige la junta directiva</i></p>	<p>Religiosa Marianita Jesuitas Providencia Hermano Hospitalario Franciscano Jesuitas Religiosa Marianita Sagrados Corazones Jesuitas</p>	<p>R.M. S.J. S.B.P. O.H. O.F.M. C.M. S.J. R.M. SS.CC. S.J.</p>
--	--	---	---

⁵⁸⁶ Carta de la Hna. Alba Luz Espinoza, R.M., Secretaria Ejecutiva, circular Nro. 21, Quito, noviembre 10 de 1982, A las Conferencias Nacionales de Religiosos. (Carta que reposa en la CLAR).

1982/ 1985	<ul style="list-style-type: none"> • Presidente: P. Eugenio Sáinz de baranda. 	Orden Carmelitas Descalzos	O.C.D.
1985/1987	<ul style="list-style-type: none"> • Presidente: P. Eugenio Sáinz de Baranda. • Vicepresidentes: Hna. Clemencia de la Torre. P. Julián Riquelme. • Secretaria: Sor María Elena Berrezueta. • Vocal de Pastoral: P. Gonzalo Aguayo. • Vocal de Espiritualidad: Hna. Adelaida Albendea. • Vocal de Formación: Hna. Dina María Orellana. • Vocal de Salud: Hno. Rodrigo Maldonado. • Ecónomo de la CER: Hno. Eusebio Vicente. (falleció el 5 de diciembre de 1986) 	Orden Carmelitas Descalzos Providencia Orden de San Agustín Sagrados Corazones Religiosa Marianita Hermano Hospitalario Marista	O.C.D. S.B.P. O.P. O.S.A. SS.CC. R.M. H.O. S.M.
1987	<ul style="list-style-type: none"> • Presidenta encargada: Hna. Clemencia de la Torre, Providencia. <i>octubre 1987/ diciembre 1987</i> 	Providencia	S.B.P.
1987/1990	<ul style="list-style-type: none"> • Presidente: P. Carmelo Hernández. 	Orden Carmelitas Descalzos	O.C.D.

	<ul style="list-style-type: none"> • Vicepresidentes: P. Santiago Ramírez. Hna. Genoveva Rodríguez. • Secretaria Ejecutiva: Hna. Elena maría Berrenzueta Jara. • Vocal de Espiritualidad: P. Ambrosio Cruz. • Vocal de Formación: Hna. Dina María Orellana. • Vocal de Salud: Hna. Zoila Guevara. • Vocal de Pastoral: P. Luis Ricchiardi. 	<p>Franciscano Misionera Laurita</p> <p>Hija de la Caridad</p> <p>Jesuitas</p> <p>Religiosa Marianita Hija de la Caridad</p> <p>Salesiano</p>	<p>O.F.M. M.L.</p> <p>H.C.</p> <p>S.J.</p> <p>R.M.</p> <p>H.C.</p> <p>S.D.B.</p>
--	--	---	--

1990 /1993	<ul style="list-style-type: none"> • Presidenta: Hna. Cecilia Guarderas. • Vicepresidentes: <ul style="list-style-type: none"> P. Guillermo Ramírez. Hno. Teodoro Merino. Hna. Yolanda Moreno. • Secretaria: Hna. María Encarnación Sánchez. • Tesorero: Hno. Galo Rivera. • Vocales: <ul style="list-style-type: none"> Hna. Dina María Orellana. P. Santiago Ramírez. Hna. Adelaida Albendea. P. Antonio Bravo. P. Luciano Bellini. 	Religiosa Mercedaria Claretiano Marista. Misionera Laurita R. Mercedaria. R. Marianista Religiosa Marianita Franciscano Capuchino Sagrados Corazones Salesiano Salesiano. ⁵⁸⁷	R. M. C.M.F. S.M. M.L. R. M. S.M. R.M. O.F.M. OFM. Cap. SS.CC. S.D.B. S.D.B.
1993/1996	<ul style="list-style-type: none"> • Presidenta: Hna. Teresita Coello. • Vicepresidentes: <ul style="list-style-type: none"> P. Jesús Palomino. 	Buen Pastor Oblato	B.P. O.M.I.

⁵⁸⁷ P. Carmelo Hernández, OC, comunica a la vida religiosa la elección de la nueva directiva, fecha: 31 de diciembre de 1990. La elección se realizó durante la XVI Asamblea General de Superiores Mayores de la CER, realizada durante los días 29 y 30 de noviembre, Asamblea donde acudió el P. Luis Coscia, Presidente de la CLAR.

	Hna. María Fernanda Villacís.	Providencia	S.B.P.
	Hno. Galo Rivera.	Marista	S.M.
•	Secretaria Ejecutiva: Hna. Betty Aguinaga.	M. Laurita.	M. L
•	Secretaria Adjunta: Sra. Patricia Rodríguez de López. ⁵⁸⁸		
•	Consejeros:		
	Hna. María Mercedes Ponce.	Sagrados Corazones	SS.CC.
	P. Luis Ricchiardi.	Salesiano	S.D.B.
	Hno. Héctor Martínez.	Hno. Cristiano	C.F.C.
	Hna. María Isabel Celi.	Religiosa Marianita	R.M.
•	Coordinadora CER Regionales:		
	Hna. Carmita Sarzosa.	Misionera Laurita	R.L.
•	Miembro Delegado UISG:		
	Hna. María Elena Contreras.	Religiosa Marianita.	R.M.
•	Teólogo:		
	P. Santiago Ramírez.	Religioso Capuchino	
•	Coordinadora de CRIMPO:		O.F.M.Cap.
	Hna. Alma Montoya.	Religiosa Paulina	
•	Coordinadora Comisión Pastoral Indígena y afroecuatoriana:		R.S.P.

⁵⁸⁸ Informe enviado a Monseñor Héctor Julio López, Delegado Pontificio de la CLAR, con fecha Quito, 10 de enero de 1994, comunicando que la elección se hizo en la XVIII Asamblea General, realizada en Quito del 13 al 15 de diciembre de 1993. Archivo de la CER

	<p>Hna. Cecilia Espinoza.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Coordinadora Pastoral de la Salud: Hna. Francisca López. 	Misionera Laurita	M. L.
1996 /1999	<ul style="list-style-type: none"> • Presidenta: Hna. Dina María Orellana. • Vicepresidentes: P. Miguel Somers. Hna. Yolanda moreno. Hno. Héctor Martínez. • Coordinadora CER Regionales: Hna. Ana Lucía Bimos. • Teólogo Asesor: P. Santiago Ramírez. • Vocales: Hna. Lida Romero. Hna. Enma Rioja. P. Guillermo Ramírez. P. Luis Richiardi. 	<p>Religiosa Marianita</p> <p>Verbo Divino</p> <p>Misionera Laurita</p> <p>Hnos. Cristianos</p> <p>Misionera de M. Auxiliadora.</p> <p>Capuchino</p> <p>Sagrados Corazones</p> <p>Claretianos</p> <p>Salesianos</p>	<p>R.M</p> <p>S.D.V.</p> <p>M.L.</p> <p>C.F.C.</p> <p>M.A.</p> <p>O.F.M.Cap.</p> <p>SS.CC.</p> <p>C.M.F.</p> <p>S.D.B.</p>

	<i>XXI Asamblea nacional de la CER, 7 de diciembre de 1996</i>		
1999/2002	• Presidente:	Hna. Dina María Orellana.	Religiosa Marianita R.M.
2002 / 2005	• Presidenta:	Hna. Inés Zambrano.	Misionera Laurita M.L.

Fuente: Memorias de las asambleas electivas de la CER, noticias del boletín de la CER.

Elaboración: propia de la autora.

Anexo 3: Directivas de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR)

Tabla 2

Directivas de la CLAR desde 1959 hasta el 2000

Período	Junta Directiva
1959 / 1960	<p>Presidente: Abad Benedictino, Martín Michler</p> <p>Secretario General: P. Tiago Cloin, CSSR. <i>Marzo, 1959 a mayo, 1960.</i></p>
1960 / 1963	<p>Presidente: Abad Benedictino, Andrés Azcárate O.S.B. (En la Asamblea de Río de Janeiro se anunció que se retira a Silos, después de haber consagrado 39 años de vida a nuestra América).</p> <p>Secretario General: P. Emilio Arango, S.J., elegido en el 1960, pero ante su muerte inesperada, es nombrado el P. Daniel Baldor, S.J., confirmado luego en la Asamblea de 1963.</p>
1963 / 1966	<p>Presidente: P. Manuel Edwards, SS.CC.</p> <p>Consejero: Pedro Dauguet, C.J.M.</p> <p>Consejero: Ladislao Segura, S.J.</p> <p>Consejero: Pedro Garnero, S.D.B.</p> <p>Consejero: Tiago G. Cloin, C.S.S.R.</p> <p>Secretario General: P. Daniel G. Baldor, Jesuita cubano (en 1964)⁵⁸⁹</p> <p>Tesorera: Sor Cecilia Fernández Rueda, H. de S.J. Evangelista. Srta. Carmen Gianturco, IT. Secretaria Adjunta.</p> <p>En 1966, en la Asamblea General de México es elegido como Secretario General el P. Luis Patiño, ofm, quien permanece en el cargo 12 años (1978).</p>
1966/1970	Directiva de la CLAR de 1966 a 1970

⁵⁸⁹ P. Manuel Edwards, Boletín de la CLAR, Publicado por el Secretariado General, Año III, 1° de enero de 1965, Nro. 1, Bogotá, p. 1.

	<p>Del 13 al 18 de diciembre de 1966 en México, se realiza la III Asamblea de la CLAR, con un total de 70 asambleístas, 42 hombres y 28 mujeres.</p> <p>Presidente: P. Manuel Edwards, SS.CC. (Chile)</p> <p>1er Vicepresidente: P. Antonio Aquino, S.J. (Brasil)</p> <p>2do Vicepresidente: Hno. Norberto Niubó, F.S.C.</p> <p>3era. Vicepresidenta: M. María Rosa Castro, H. C. (Perú)</p> <p>Tesorera: Sor Cecilia Fernández (Colombia)</p> <p>Consejeros:</p> <p>Región A: R.M. María de los Ángeles Ramos Arce, HSJL. México.</p> <p>Región B: M. Envira Salazar, S.C.J. Colombia.</p> <p>Región C: P. Carlos Palmés de Genover, S.J. Bolivia P. Balbino de Hornachuelos, O.F.M. Cap. (Rep. Dominicana) Hno. Eusebio Arraya, Religioso Marista. (Ecuador) M. Clara G. Emmert, R.S.J (Argentina) H. Cristovao Delle Senta, F.S.C. (Brasil) Hna. Dirce Galvao, M.J.C (Brasil)⁵⁹⁰</p>
1970 / 1973	<p>Presidente: P. Manuel Edwards, ss.cc. (Chile)</p> <p>Vicepresidente: 1. P. Benedicto Gutiérrez, M. SP. (México) 2. Hno. Noé Zevallos, F.S.C. (Perú) 3. M. Aída López C.D.M. (Argentina)</p> <p>Consejeros:</p> <p>Región "A" P. Alfonso de la Mora, S.J. México M. Teresa Margarita Sánchez, C.D.S.J. El Salvador</p> <p>Región "B" P. Jesús Francés, S.J. Venezuela Hno. Eusebio Vicente Antolín, F.M.S. Ecuador M. Isabel María Lara, O.P. Colombia.</p>

⁵⁹⁰ Boletín de la CLAR, Año VI, Noviembre – diciembre 1968, Nro. 11 – 12, p. 1. N° Inventario CLAR 1222, 2240, 2583.

	<p>Región “C” P. Carlos Palmés, S.J. Bolivia M. María Imelda Vicente, R.J.M. Uruguay. Hno. Luis Francisco Combes, F.S.C. Argentina.</p> <p>Región “D” P. Constancio Nogara, O.F.M. Brasil. Hno. Arno Beufleuer. Brasil. Hna. Elena María Ferreira, Brasil</p> <p>Secretariado General: P. Luis Patiño, O.F.M. Secretario General. Colombia Hna. Adela Ramírez, o.p. Subsecretaria. Sor Cecilia Rojas, Sección de religiosas</p> <p>Representante de la CLAR en Roma: P. Alberto María Lopera, O.F.M. Roma.⁵⁹¹</p>
1973/ 1979	<p>Presidente: P. Carlos Palmés, S.J.</p>
1979 / 1985	<p>Presidente: P. Mateo Perdía Pasionista (Argentina)</p> <p>Vicepresidente: 1. P. Julio Navarro AA (Chile) 2. Hno. Raúl Echeverri F.M.S. (Colombia)</p> <p>Provincial Hermanos Maristas: 3. Hna. María Juana Venegas O.S.C. (El Salvador)</p> <p>Secretario General: Hno. Avelino Fernández F.S.C. (Cuba)</p> <p>Secretaria Adjunta: Hna. Hermenegarda Alves Martins R.S.C.J. (Brasil)⁵⁹²</p> <p>Junio de 1980 renuncia al cargo de Secretario General el Hno. Avelino y asume esta responsabilidad luego de una consulta al cardenal Eduardo Pironio, asume la Hna. Hermenegarda Alvez, desde agosto de 1980.</p>
1991 / 1994	<p>Presidente: P. Gerardo Remolina, S.J.</p>

⁵⁹¹ Boletín de la CLAR, año VIII, enero-febrero de 1970, Nros. 1 y 2, p. 16. Documento que reposa en los Archivos de la CLAR en Bogotá. Nro. de Inventario 2148.

⁵⁹² Boletín de la CLAR, año XVII, marzo-abril de 1979, Nros. 3 y 4, p. 20. Documento que reposa en los Archivos de la CLAR en Bogotá.

	Vicepresidenta: Hna. Mariela Peña, R.S.C.J. Vicepresidente: Hno. Telmo Meirone, F.S.C. Vicepresidente: P. Enrique Moreno, SS.CC. Secretaria General: Hna. Cecilia de la Cruz.
1991 / 1994	Presidente: P. Benito del Blanco Martínez, S.J. Vicepresidenta: Hna. Eliza Ribeiro, H.P.G. Vicepresidente: Hno. Arturo Chávez, F.M.S. Vicepresidente: P. Julio Navarro, A.A. Secretaria General: Hna. María Josefina Castillo González, A.C.I. ⁵⁹³
1994 / 1997	Presidenta: Hna. Elza Ribeiro, H.P.G. Vicepresidente: P. Antonio Vidales, C.M.F. Vicepresidenta: Hna. Mariela Peña Kipper, R.S.C.J. Vicepresidente: Hno. Telmo Meirone Galfre, F.S.C. Secretario General: Hno. Pedro Acevedo, F.S.C.
1997 / 2000	Presidente: P. Guido Zegarra, O.F.M. Vicepresidenta: Hna. María Raquel Saravia, S.F. Vicepresidente: Hno. Antonio Ramalho, F.M.S. Vicepresidente: P. Darío Taveras, M.S.C. Secretaria General: Hna. Irene Díaz, O.P.

Fuente: Directivas de la CLAR.

Elaboración: propia de la autora.

⁵⁹³ En los períodos 1991 a 1994, existen en los registros de la CLAR dos directivas, las mismas que reflejan la fracción que sufrió la CLAR en este período. Hemos consultado a la secretaria de la CLAR, si estas directivas funcionaron de forma paralela, a quién respondía cada nombramiento, no hemos tenido aún respuesta a estos interrogantes.

Anexo 4: Asambleas Generales de la CLAR

Tabla 3

Asambleas Generales de la CLAR desde 1960 hasta el 2000

Orden	Año	Lugar	Tema
Primera	1960	Lima – Perú	Defensa de la Fe en América Latina
Segunda	1963	Río de Janeiro – Brasil	Problemas actuales de la Vida Religiosa
Tercera	1966	México – México	Renovación de la Vida Religiosa en América Latina y su proyección apostólica.
Cuarta	1969	Santiago de Chile – Chile	Formación para la vida religiosa renovada en América Latina.
Quinta	1973	Medellín – Colombia	La vida según el Espíritu
Sexta	1976	Caracas -Venezuela	La vida religiosa en la Iglesia de América Latina
Séptima	1979	Santo Domingo – República Dominicana	Experiencia Latinoamericana de la vida religiosa, comunión y compromiso.
Octava	1982	Ipacarai - Paraguay	Respuesta de la Vida Religiosa en el Hoy de América Latina, 20 años de respuestas y propuestas, comunión y participación.
Novena	1985	Guatemala – Guatemala	Inserción o encarnación de la vida religiosa en América Latina, comunión e inserción.
Décima	1988	Cochabamba -Bolivia	Formación para la misión evangelizadora, Proyecto Palabra – Vida.
Décima primera	1991	México – México	Tendencias de la Vida Religiosa en América Latina.

Décima segunda	1994	Sao Paulo – Brasil	La vida religiosa frente al cambio de época, ser señal de la tensión entre modernización y exclusión.
Décima tercera	1997	Lima – Perú	Cambio de época
Décima cuarta	2000	Caracas-Venezuela, mes de junio	“Por el camino de Emaús”, discernir y emprender caminos de refundación.

Fuente: Memorias de los encuentros CLAR, noticias del boletín de la CLAR.

Elaboración: propia de la autora.

Anexo 5: Encuentros Nacionales CRIMPO Ecuador

Tabla 4

Encuentros Nacionales CRIMPO Ecuador

Período	TEMAS
1982	<ul style="list-style-type: none"> • Informe sobre VIII Asamblea de la CLAR. <i>15 al 24 de abril de 1982. Asunción-Paraguay.</i> • Tema: Respuesta de la vida religiosa, el hoy de América Latina. Presidente CER P. Manuel Valarezo O.F.M. Presidente CLAR P. Mateo Perdía, Pasionista. Secretaria Alba Luz Espinoza R.M. <i>Boletín CER N°22. Abril, mayo, junio y julio 1982.</i>
1985	<ul style="list-style-type: none"> • XI Asamblea general CER. • Informe de presidencia. • Equipo Nacional de las comunidades insertas del Ecuador. P. Eugenio y Santiago. Hnas. Victoria y Adelaida. <i>12 de febrero de 1985. Quito-Ecuador.</i> • XX Asamblea general de la CLAR. <i>13 al 23 de abril de 1985. Guatemala.</i> • Comunión e inserción. • IX Asamblea de la CLAR en Guatemala y en el encuentro latinoamericano de CRIMPO en Brasil.
1986	<ul style="list-style-type: none"> • Asamblea CER. • Presidente P. Eugenio Sainz de Baranda OCD. • Informe secretariado del CRIMPO del Ecuador de las ciudades insertas en GOIANA. • Se informa del origen CRIMPO. <i>11 de julio, 1986-Quito-Ecuador.</i>

	<ul style="list-style-type: none"> • Convocatoria del II Encuentro Nacional de las comunidades Insertas. • Temas: <ul style="list-style-type: none"> El don de la Inserción (Espiritualidad). El Proyecto histórico de nuestro pueblo. Nuestra respuesta (Presencia, acompañamiento, signo). <p style="text-align: center;"><i>15 de noviembre, 1986. Quito- Ecuador.</i></p> • Breve crónica de 3 días. • Presencia y profecía de la vida religiosa ecuatoriana. <p style="text-align: center;">Hna. Elsie Monge DD.NN.</p>
1987	<ul style="list-style-type: none"> • Encuentro Nacional CRIMPO. <ul style="list-style-type: none"> Conferencistas: Santiago Ramírez. Sr. Enrique Galarza. P. José Caravias S.J. <p style="text-align: center;"><i>14 de enero, 1987. Tabacundo-Quito.</i></p> • Proyecto popular, la religiosidad popular. • Encuentro Nacional de CRIMPO. Curso bíblico: <ul style="list-style-type: none"> P. José Luis Caravias S.J. <p style="text-align: center;"><i>21 al 25 de abril, 1987. Tabacundo-Quito.</i></p> • Seminario sobre “Espiritualidad de la inserción”, dirigido por el P. Camilo Maccise, OCD. <p style="text-align: center;"><i>1 al 9 de junio, 1987. Getsemaní- Quito.</i></p> • Planificación conjunta CER-CLAR • Información sociopolítica: <ul style="list-style-type: none"> Sr. Manuel Chiriboga <p style="text-align: center;"><i>25 al 30 de octubre, 1987.</i></p>

	<ul style="list-style-type: none"> Informe de la asamblea general de la CER sobre CRIMPO. <i>4 de noviembre, 1987.</i>
1988	<ul style="list-style-type: none"> Memoria de la Reunión de CRIMPO, realizada en Tabacundo (Quito) del 14 al 18 de marzo de 1988. Taller dirigido por el P. Santiago Ramírez, O.F.M. Cap. Tema: Identidad de CRIMPO como fidelidad al evangelio, al pueblo y al propio carisma. Dirigido por el P. Santiago Ramírez experto de la CLAR y responsable del Equipo CRIMPO. <i>14 al 18 de marzo, 1988. Tabacundo-Quito.</i> Seminario CRIMPO con el tema: Acompañamiento al pueblo en su proyecto histórico desde la fraternidad. Dirige: P. Roberto Oliveros S.J. experto en la CLAR. <i>Septiembre, 1988. Tabacundo-Quito.</i>
1990	<ul style="list-style-type: none"> Memoria del Encuentro CRIMPO. Estuvieron 37 participantes de las provincias de: Pichincha, Sucumbíos, Manabí, Napo, Morona Santiago y Tungurahua. Con temas: Realidad nacional, movimiento indígena- respuesta de la Iglesia y nuestro compromiso como vida religiosa. <i>3 al 7 de diciembre, 1990. Cumbayá- Quito.</i>
1991	<ul style="list-style-type: none"> Memoria de Encuentro CRIMPO. Con el tema: Las sectas. Dirigido por el asesor P. Ángel Salvatierra. Total 23 asistentes, de 12 comunidades, provenientes de 4 provincias. <i>6 al 10 de mayo, 1991.</i>
1992	<ul style="list-style-type: none"> Memoria de Encuentro Nacional CRIMPO, Asisten 25 comunidades religiosas presentes de las diferentes provincias del país: Costa, Sierra y Oriente (Pichincha, Cotopaxi, Bolívar, Manabí, Azuay, Tungurahua, Los Ríos, Pastaza). Con el tema: Vivir en la esperanza del Señor Resucitado en el evangelio que para nosotros es norma de vida, reavivar la gracia de nuestra consagración y volver a identificarnos con lo que somos. Dirigido por le P. Santiago Ramírez.

	<i>Noviembre 29 al 4 de diciembre, 1992. Cumbayá-Quito.</i>
1993	<ul style="list-style-type: none"> • Encuentro Nacional CRIMPO Taller de metodología para Análisis de realidad: “Formación básica en política-económica para religiosos insertes en medios populares”. <i>11 al 16 de abril, 1993. Cumbayá-Quito.</i> • Encuentro Nacional CRIMPO Pichincha. Con el tema: “Lo Femenino en la vida religiosa y en la sociedad. En la Parroquia San Andrés Quin. Turubamba.
1994	<ul style="list-style-type: none"> • Encuentro Nacional CRIMPO con el tema: “La Mujer en la sociedad, en la Iglesia y en la vida consagrada”. <i>Abril, 1994. Baños de Ambato- Tungurahua.</i> • Encuentro Nacional CRIMPO, Seminario Taller, “Espiritualidad de la inserción desde la mujer”, Memoria del VIII encuentro y IV asamblea nacional. <i>Noviembre, 1994. Baños de Ambato- Tungurahua</i> • Memoria CRIMPO, recortes del encuentro en un minifolleto de CRIMPO. <i>Julio, 1994. Las Pampas- Latacunga.</i>
1997	<ul style="list-style-type: none"> • Encuentro CRIMPO, tema: “La parroquia espacio de comunicación comunitaria”. Dirigido por el P. Caludio Chouinard. <i>31 de marzo al 4 de abril, 1997. Crucita – Manabí.</i> • Segundo Encuentro Nacional de CRIMPO, tema: “Opción preferencial por los pobres y vida religiosa hoy en América Latina y el Caribe”. Dirigido por el P. Gigi Richiardi. <i>24 al 28 de noviembre, 1997. Valle de los Chillos- Quito.</i>
1998	<ul style="list-style-type: none"> • Primero Encuentro Nacional CRIMPO, con el tema: “Espiritualidad de la Inserción y discernimiento comunitario” encuentro de Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares, en la casa de retiros <i>Ñucanchic Huasi- Sur Quito.</i> Lista de participantes 39 personas, de los cuales 36 son religiosas y 3 son religiosos.

	<ul style="list-style-type: none"> • Segundo Encuentro Nacional CRIMPO, tema: “Crecimiento personal y grupal”, en la casa de retiros <i>Ñucanchic Huasi</i>- Sur Quito. Participan 32 personas, de las cuales 30 son religiosas y 2 religiosos. <i>13 al 17 de abril, 1998.Sur- Quito.</i>
1999	<ul style="list-style-type: none"> • Encuentro Nacional CRIMPO. Con el Tema: Análisis de la coyuntura actual. Dirigido por el asesor P. Carlos Jimenes. <i>27 de abril,1999. Cotopaxi-Latacunga.</i> • Encuentro nacional: Tema: “El año del jubileo y buenas noticias para los pobres”. En la casa de retiros <i>Ñucanchic Huasi</i>-Sur Quito. <i>22 al 26 de noviembre,1999. Sur- Quito.</i>
2000	<ul style="list-style-type: none"> • Encuentro Nacional CRIMPO. Tema: “La vida religiosa inserta en la realidad de hoy”. Con16 participantes; 13 son religiosas y 3 son religiosos. <i>24 al 28 de abril, 2000. Centro de formación de Laicos. Latacunga- Cotopaxi.</i> • Memoria de encuentro CRIMPO “La inculturación” <i>Noviembre –diciembre, 2000.</i>

Fuente: Encuentros Nacionales de CRIMPO Ecuador.

Elaboración: propia