



# Mujeres y vida religiosa en Ecuador: una propuesta de inserción social en América Latina, 1962-1985

Women and Religious Life in Ecuador: A Proposal for  
Social Insertion in Latin America, 1962-1985

CARMEN PINEDA GONZÁLEZ  
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador  
*cpinedagonzalez@yahoo.com*

**| Abstract:** This essay tackles a Latin American tendency among religious sisters who, due to a new social awareness, have made a remarkable shift in their work and turned towards the world of the poor to share their deprived, peripheral and marginalized living areas; a tremendous change which has marked their insubordination towards the conventional religious lifestyle. This shift has taken shape in a context of converging changes, not only ecclesial, but also social ones. Second Vatican Council has had a significant influence on those religious sisters' life choice, and the Second Conference of the Latin America Episcopate (CELAM) held in Medellín in 1968 gave it further momentum.

**Keywords:** Women; Religious life; Option for the poor; Insertion.

**| Resumen:** En América Latina existe una trayectoria de las mujeres de vida religiosa, quienes desde una nueva sensibilidad social dan 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 religioso convencional. Las condiciones para este nuevo rostro de vida religiosa inserta se gestan en medio de la convergencia de cambios no solo 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) celebrada en Medellín en 1968.

**Palabras clave:** Mujeres; Vida religiosa; Opción por los pobres; Inserción.

## 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 (Espinosa 1968: 6).

Así iniciaba Simón Espinosa un artículo publicado en mayo de 1968 en la revista *Mensajero*, 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. Propone que, para responder al reto de la modernización, la vida religiosa femenina tiene 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 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, 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 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 expresa: “¿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?” (Espinosa 1968: 12). Sor Cecilia le refuta: “Santa Teresa no se jugó ni su hábito ni su vocación, para reformar el Carmelo” (sor Cecilia 1968: 5).

Igualmente, las religiosas de los Sagrados Corazones 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” (1968: 6), 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 este 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” (1968: 7). Argumentan que los cambios al interior de las congregaciones datan de algunos años atrás.

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 comparten la existencia de un camino recorrido en el cambio no solo de sus estructuras institucionales conventuales, sino en el cuestionamiento a las relaciones construidas con el mundo religioso, social y político. De allí nuestro interés por investigar los procesos de cambio de este colectivo social, que en su triple relación con la Iglesia, la sociedad y el Estado se articula en una acción social.

El acercamiento a estas mujeres se realiza desde un enfoque de historia social, a fin de conocer el aporte de este colectivo de mujeres de vida religiosa activa en el siglo xx, conocido como el siglo de la mujer. Y en un contexto social de cambios y transformaciones rápidas, con la influencia de pensamientos cuestionadores como la teoría de la dependencia, la pedagogía del oprimido, los movimientos sociales, la incidencia del feminismo, la Teología de la Liberación, así como un momento de quiebre en la institución eclesial. En esta realidad nos preguntamos: ¿cómo afectó a las mujeres religiosas las demandas de cambio y modernidad que vivía la sociedad?, ¿no se produjo ningún tipo de acción propia en este contexto por parte de las mujeres religiosas? Consideramos que no, porque los muros de los conventos “las aislaba” del mundo social y político, sus historias no han sido contadas, sino porque las fuentes no han sido interpeladas en busca del accionar de estas mujeres.

Las mujeres religiosas no fueron ajenas al contexto social, su respuesta fue creativa y comprometida en la práctica de un trabajo pastoral desplegado desde los sectores marginales. Praxis que dio sustento a la Teología de la Liberación. Sin embargo, mientras la Teología de la Liberación ha sido reconocida y divulgada como pensamiento teológico propio de Iglesia y realidad latinoamericana, no sucede igual con la vida religiosa “inserta”, que no ha sido conocida en el ámbito social, ni investigada desde la academia. Esta posición tiene un trasfondo impregnado de género, donde los discursos y la asunción de la palabra (esfera pública) es asumida por los varones, mientras que la práctica, los “actos” asociados a la vida cotidiana (esfera privada), se asimilan como “naturales” a la mujer. La cuestión funciona como un principio anti-Midas, propio del patriarcado, donde todo lo que las mujeres tocan se desvirtúa (al revés de lo que sucedía con el rey Midas, que convertía en oro cuanto tocaba). De allí que a pesar de haber surgido como uno de los fenómenos sociales más desafiantes de la Iglesia latinoamericana a mediados del siglo xx, y de continuar agrupadas en esta línea de trabajo y convicción por todo el continente, estas mujeres siguen invisibilizadas.

Esta investigación tiene como enfoque a las congregaciones religiosas de vida apostólica activa, es decir, desde la definición que nos da Bidegain, “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” (Bidegain 2014: 15). Se trata de un

estudio de caso centrado particularmente en el contexto social del Ecuador durante los años 1962 a 1985, marco que he limitado fundamentalmente influenciada por la pesquisa de registros en los archivos, muchos de los cuales son producidos y escritos por las propias mujeres, quienes nos revelan que la producción del saber y el ejercicio del poder –actuar– son dos esferas imbricadas y que aparecen históricamente asociadas, ya que no hay relación de poder sin la constitución correlativa de un campo de saber.

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 en 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 los trabajos de 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 dialogaré “As religiosas e o compromisso com os pobres no Brasil” (Nunes 1984: 124-156).

Asimismo, estas mujeres objeto de investigación son sujetos motivados por una experiencia religiosa, quienes además se desenvuelven en una sociedad y cultura forjada 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 pautas y comportamientos asociados en un primer momento a lo sobrenatural, y que luego se materializa en aspectos institucionales (Comblin 2003: 44s.).<sup>1</sup> Este abordaje nos permitirá leer el ámbito religioso como una construcción social atravesada por relaciones de poder. La religión ha estado ligada a una forma de control social. Sin embargo, el poder ambivalente de la religión también tiene la capacidad de hacer pensar, actuar, sentir y determinar su propia agencia en acciones de subversión y resistencia para crear fisuras en las estructuras sociales y eclesiales establecidas. De allí que este ámbito religioso sea leído 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.

---

<sup>1</sup> José Comblin (2003: 44 s.) 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.

También es preciso definir el concepto ‘vida religiosa inserta’. Objeto particular de esta investigación, 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. Y asumo 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”.<sup>2</sup>

Con respecto al término ‘mujeres religiosas’, es muy iluminadora en este campo Chandra Talpade Mohanty, 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 (2008: 112-160). Esta crítica me lleva a precisar el concepto ‘mujeres religiosas’, a quienes entiendo como un grupo diverso, no homogéneo, que se intersecta con modalidades de género, de clase, étnicas, regionales, de identidades discursivamente constituidas por un discurso religioso. Son, en definitiva, sujetos fracturados y diversos donde la categoría unitaria “mujer religiosa” no puede sostenerse.

## ABORDAJE DE LAS FUENTES

Las mujeres que abordo 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). Realidad que 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 las voces, las palabras de las mujeres, como bien nos recuerda Perrot, no solo haya 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 que habría un presupuesto de fuentes escritas ricas sobre las mujeres. No obstante, a lo largo de la investigación nos hemos tropezado con diversos obstáculos. Como nos advierte Perrot, una de las dificultades en la escritura de la historia de las mujeres es la carencia de huellas (2008: 25). Es así que, en el trayecto de esta investigación, he constatado que existe escasa documentación en la que se revele la participación de las mujeres. Además, tuve que enfrentarme a la realidad de que en las actividades pastorales nadie registra esta labor en actas, comúnmente no existe una cultura de sistematización de

<sup>2</sup> Memoria del Encuentro de Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares, en torno al tema, véase: “Espiritualidad de la inserción y discernimiento comunitario”, en Quito Sur, durante los días 13-17 de abril de 1998, p. 3. Archivo de la CER-Quito, Biblioteca, Memorias CRIMPO.

los encuentros pastorales. En este marco de escasez de fuentes escritas, derivó el planteamiento de la historia oral como recurso de investigación que incluía entrevistas a actrices y protagonistas de la vida religiosa inserta. 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/a investigador/a, su propia experiencia, sus creencias y emociones” (2002: 3).

Como estructura metodológica para las entrevistas se realizó primero un contacto telefónico o una visita personal con el fin de solicitar la colaboración para la misma. En forma general el diálogo en las entrevistas transcurrió en un ambiente fluido, pero también debo señalar que, aunque en muy pocas ocasiones, este intento de entrevistar fue cortado bajo la losa de un silencio helado de no hablar por convicción de humildad. En los viajes de un lugar a otro junto al volcán del 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.

Sin embargo, debo aclarar que en dos casos fue difícil entrevistar a las religiosas, quienes por cierta idea de ‘humildad’ consideraban que “ya su vida ha sido testimonio y prefieren no hablar”. Situación que 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 solo 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.

Los archivos investigados han sido: Archivo Histórico de la Diócesis de Riobamba, Archivo de la Fundación Pueblo Indio en Quito, Archivo de la Conferencia Ecuatoriana de Religiosos (CER) en Quito, Archivo Histórico de Guayaquil, Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit, Biblioteca del Ministerio de Cultura (sede Quito), Biblioteca de la Pontificia Universidad Católica (PUCE) Quito, Archivo de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) en Bogotá. También nos hemos basado en otras fuentes de archivo como son: la prensa, revistas, boletines, circulares oficiales-eclesiales, publicaciones, informes. Las voces escritas de estas mujeres han sido confrontadas con la lectura de otros textos y algunas fuentes orales, las mismas que nos han permitido, en una triangulación de datos, confirmar, contradecir, dudar o ampliar la mirada a otras acciones que se van descubriendo a lo largo de sus procesos de inserción.

## CONCEPTUALIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA: RESEMANTIZACIÓN DE ENCARNACIÓN A INSERCIÓN

El colectivo de estas religiosas (y religiosos, también existieron hombres religiosos que vivieron la inserción, aunque en una minoría), 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 de ‘encarnación’. El registro que hace memoria desde el año 1962 con respecto a la motivación y experiencia de trabajar con los pobres es el testimonio de la religiosa dominica Ligia Esperanza Valdivieso. Este 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 “inserción en el mundo”.<sup>3</sup>

También 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” (CELAM 2004: 16).

Pero es el contacto con las ciencias sociales, principios de economía, política, sociología, y la participación en los diversos cursos de formación lo que les lleva a re-conceptualizar esta experiencia. Lo mismo pasa, desde 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 1966 en el documento *Renovación y adaptación de la Vida Religiosa en América Latina*<sup>4</sup>; donde se aborda una reflexión en torno al concepto social de la encarnación como economía de liberación. Allí se precisa:

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 (CLAR 1971: 34 s.).

Este trabajo de identificar las razones, las aproximaciones racionales con la nueva realidad que se asume y se vive, muestra las tensiones entre percepción y teoría; hay una concepción de poder de fermento, mezclado con el sueño de transformación social, que equipara a la encarnación con una gran revolución. La pobreza es visualizada

<sup>3</sup> Ligia Valdivieso (1980): “Historia y proceso del trabajo de encarnación y evangelización con los pobres, por parte de algunas religiosas Dominicanas de la Inmaculada Concepción”, octubre, pp. 1-22. Archivo de la Diócesis de Riobamba, Fondo Documental Monseñor Leónidas Proaño, Caja Religiosos.

<sup>4</sup> Este documento síntesis de un trabajo de Equipo de la CLAR, fue presentado por el padre Manuel Edwards SSCC, presidente de la CLAR (1963-1973), en Santiago de Chile en junio de 1967.



como una realidad no de resignación y tolerancia, sino como una realidad a ser superada, de allí la urgencia de la encarnación asumida como una economía de la liberación.

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 n° 5 se dedica a reflexionar sobre la inserción de la vida religiosa, la misma que es mirada 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.<sup>5</sup>

El andar por los caminos de la marginalidad, junto con la cotidianeidad de la convivencia les permite descubrir que esta es una historia hecha por pobres, con relaciones de horizontalidad donde la predisposición a aprender del otro les ayuda a reinterpretar sus prácticas y su propia autocomprensión. La misionera 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)”.<sup>6</sup>

## PRIMEROS PASOS EN LA OPCIÓN DE “INSERCIÓN”

Las primeras en iniciar la experiencia de inserción fueron religiosas que luego de insistir en sus congregaciones, consiguieron el apoyo para iniciar una experiencia de vida insertas en los lugares más pobres; 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 en la estructura interna de sus comunidades.

Entre los interrogantes que necesitamos aclarar al preguntarnos por los inicios de la vida religiosa inserta están el conocer quiénes fueron las 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, y cuáles fueron las dificultades que enfrentaron. En forma somera, en este trabajo abordaremos las primeras experiencias de trabajo pastoral, las dificultades que enfrentaron en el proceso inicial y los factores que influyeron en las mismas.

<sup>5</sup> Memoria de la semana de las CEBs, realizada en Santa Cruz-Riobamba, del 25 al 29 de agosto de 1969, pp. 12-13. Archivo de la Diócesis de Riobamba, Fondo Documental Monseñor Leónidas Proaño, Caja I CEBs.

<sup>6</sup> Hna. Noemí Gálvez, religiosa Laurita (1971): “Se reprime mientras todo un espíritu joven renovador crece inevitablemente en silencio entre las jóvenes Lauritas del Ecuador”, Riobamba 25 de octubre, p. 5. Alegato que realizan las religiosas Lauritas de la Comunidad de Santa Faz en Riobamba ante la expulsión de la Congregación de la hermana Noemí Gálvez. Archivo de la Diócesis de Riobamba, Fondo Documental Monseñor Leónidas Proaño, Caja Religiosos.



El registro encontrado en el Fondo Documental Monseñor Leónidas Proaño del Archivo Histórico de la Diócesis de Riobamba que hace memoria desde el año 1962 de la opción de trabajar por los pobres (como ya se mencionó anteriormente), es el de la religiosa Ligia Esperanza Valdivieso,<sup>7</sup> 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 leer 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 este 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.

Ligia nos revela que había una conciencia político-social en crecimiento en las religiosas en relación a la situación de dependencia y pobreza de la realidad Latinoamericana, la exclusión social en que vive 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 los mismos que les lleva 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 Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), se expresa que la vida religiosa latinoamericana después de Medellín reflexionó que “no bastaba con ‘transplantar’ tal cual el estilo de vida religiosa desde Europa, había que responder a esta interpelación con una palabra original, inédita y requería creatividad”.<sup>8</sup> En esta búsqueda de identidad y originalidad la vida religiosa latinoamericana dio un viraje histórico en dirección al mundo de 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.

<sup>7</sup> Ligia Valdivieso (1980): “Historia y proceso del trabajo de encarnación y evangelización con los pobres, por parte de algunas religiosas Dominicanas de la Inmaculada Concepción”, octubre, pp. 1-29. Archivo de la Diócesis de Riobamba, Fondo Documental Monseñor Leónidas Proaño, Carpeta Religiosos.

<sup>8</sup> Memoria de la XXIII Junta Directiva de la CLAR realizada en El Salvador del 10-19 de abril, p. 1. Archivo de la CER-Quito, Biblioteca, Carpeta memorias CLAR.

El testimonio de Ligia nos ayuda a evidenciar que el proceso de inserción y la opción por los pobres no eran solo 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 experiencia de la vida comunitaria también fue trastocada. Hilda Espín Moya, religiosa franciscana, al hacer memoria de sus primeras experiencias manifiesta:

El trabajo de inserción afectó al estilo de vida comunitaria que se llevaba en los conventos, rompíamos tantas reglas que las hermanas se escandalizaban porque íbamos 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.<sup>9</sup>

La decisión evangélica de “insertarse en el mundo” en contraposición al ideal sostenido en la “fuga del mundo” 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.

El teólogo Santiago Ramírez, expresa –para la realidad del Ecuador–, que “la inserción de la vida religiosa viene desde el Concilio Vaticano II, con monseñor Leónidas Proaño,<sup>10</sup> junto a él y en su Diócesis, la vida religiosa allí presente inicia el mismo camino liberador” (Ramírez 2003: 22).<sup>11</sup> Pero el diálogo con Ligia nos demuestra que las experiencias iniciales ocurrieron también en otros espacios, como la diócesis de Cuenca. Sin embargo, es necesario recalcar que la realidad social y pastoral de la diócesis de Riobamba con monseñor Proaño posibilitó la confluencia de experiencias en el marco de nuevas búsquedas, como el Plan de Pastoral emprendido en la diócesis 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 que en los inicios de la década de 1970 se registra un colectivo numeroso de religiosas provenientes de distintas congregaciones que realizan una pastoral inserta

<sup>9</sup> Entrevista realizada el 29 de agosto del 2009 en Riobamba a Hilda Espín Moya, de nacionalidad mexicana, religiosa ex salesiana, quien actualmente pertenece a las religiosas franciscanas de México y realiza su labor pastoral inserta en Riobamba desde 1972.

<sup>10</sup> Leónidas Proaño Villalba nació en San Antonio de Ibarra, Ecuador, en 1910, y falleció en Quito en 1989, sacerdote y teólogo ecuatoriano, obispo de la diócesis de Riobamba de 1954-1985, candidato al Premio Nobel de la Paz y considerado uno de los representantes más destacados en Ecuador de la Teología de la Liberación, uno de los referentes más importantes del Ecuador del siglo xx, luchó con los pueblos y comunidades indígenas por sus derechos colectivos y ciudadanos.

<sup>11</sup> Santiago Ramírez es religioso capuchino y teólogo asesor de la CER y de la CLAR.

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 y Oscus, cuyos nombres son Piedad Santana, Lastenia Paredes, Josefina Peralta, Mariana Pazmiño, Rosa Pereira, Victoria Moya, Lucía Cabezas, Carlota Arellano, Lucila Falconí, Isabel Fonseca, Isabel Cachimuella, 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”.<sup>12</sup> Algunas de ellas aún ejercen su labor pastoral en la diócesis de Riobamba, como es el caso de Isabel Fonseca,<sup>13</sup> religiosa Laurita que con sus 92 años sigue activa en el equipo misionero, en Cicalpa, y es conocida cariñosamente por los indígenas, como “mama Chavicu”.

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

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 en relación a lo que ellos hacen. No se lleva una programación prevista, esta se la hace con la comunidad, de acuerdo a la realidad que está viviendo.<sup>14</sup>

El padre Julio Gortaire SJ religioso inserto en Guamote junto con la comunidad de religiosas Lauritas nos explica que el acercamiento a la gente era una forma de aprender:

Visitábamos, saludábamos y no metíamos ningún tema, sino qué dice la gente pero ‘sin juzgar’, sino solo 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 no nos invitan, tuvimos que soportar tres meses sin ser invitados, a los tres meses aparecieron a decirnos pueden venir a nuestra comunidad.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Memoria de la reunión del equipo misionero diocesano realizada en el Hogar de Santa Cruz-Riobamba, del 5 al 8 de octubre de 1970, p. 1. Archivo de la Diócesis de Riobamba, Fondo Documental Monseñor Leónidas Proaño, caja VII, 1970-1980.

<sup>13</sup> Isabel Fonseca, religiosa Laurita, tiene 92 años de edad. De origen colombiano, integrante del equipo misionero desde su creación en 1970, trabaja en Riobamba desde 1960.

<sup>14</sup> Ligia Valdivieso (1980): “Historia y proceso del trabajo de encarnación y evangelización con los pobres, por parte de algunas religiosas Dominicanas de la Inmaculada Concepción”, octubre, p. 17. Archivo de la Diócesis de Riobamba, Fondo Documental Monseñor Leónidas Proaño, Carpeta Religiosos.

<sup>15</sup> Julio Gortaire, SJ vive inserto en una comunidad indígena de Guamote desde 1970. La entrevista se realizó el 28 de agosto de 2009 en Santa Cruz de Guamote.

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”.<sup>16</sup> Como metodología en la realización de las reuniones empleaban algunos recursos como: “cantos, socio-dramas, dibujos realizados por los mismos participantes o por los misioneros, concentraciones y encuentros de convivencia con otras comunidades, exposición de experiencias por parte de otros campesinos y trabajos en grupo”.<sup>17</sup>

Igualmente son de destacar los registros del trabajo emprendido por las misioneras Lauritas a través de las escuelas radiofónicas y la pastoral evangelizadora en las comunidades de base, la misma que fue esencial en la organización indígena. El diario *El Comercio*, en enero de 1965, publica sobre las escuelas radiofónicas, que cuentan con 165 centros en 9 provincias, nombra al director, el padre Rubén Veloz, y a las religiosas Lauritas (no se registra sus nombres), explica que estas misioneras también administran la clínica de la Hospedería Campesina de Riobamba.<sup>18</sup> La metodología que llevan las religiosas a través de estas escuelas radiofónicas a más de las clases para aprender a leer y escribir, se explica, 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”.<sup>19</sup>

Estas huellas encontradas del trabajo desplegado por las misioneras Lauritas en las comunidades indígenas en 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. Esto les lleva a crear una ruptura de alguna manera con el estilo de pastoral tradicional que concibe al centro parroquial “capilla y párroco”, como centros y ejes de la misión. Sin duda que este trabajo desplegado por largo tiempo desde las mismas comunidades indígenas ayudó a gestar parte del movimiento indígena que desembocó luego en la formación de la ECUARUNARI (Ecuador Runacunapac Riccharimui, “Despertar de los Indígenas del Ecuador”) en 1972, el mismo que surgió patrocinado por un sector de la Iglesia progresista, religiosas, sacerdotes comprometidos con el pueblo indígena en el

<sup>16</sup> Ligia Valdivieso (1980): “Historia y proceso del trabajo de encarnación y evangelización con los pobres, por parte de algunas religiosas Dominicanas de la Inmaculada Concepción”, octubre, p. 17. Archivo de la Diócesis de Riobamba, Fondo Documental Monseñor Leónidas Proaño, Carpeta Religiosos.

<sup>17</sup> Ligia Valdivieso (1980): “Historia y proceso del trabajo de encarnación y evangelización con los pobres, por parte de algunas religiosas Dominicanas de la Inmaculada Concepción”, Octubre, p. 18 Archivo de la Diócesis de Riobamba, Fondo Documental Monseñor Leónidas Proaño, Carpeta Religiosos.

<sup>18</sup> Diario *El Comercio*, Quito, viernes 1 de enero de 1965, p. 5.

<sup>19</sup> Diario *El Comercio*, Quito, domingo 21 de febrero de 1965, p. 19.

trabajo de evangelización en una línea liberadora. En la memoria que escriben las misioneras Lauritas para el trabajo de 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.<sup>20</sup>

Y al preguntarnos sobre cuál fue la recepción social que dieron las distintas localidades a las mujeres religiosas en la “inserción”, aunque aún no se ha identificado fuentes para responder a este inquietud, en el diálogo con el padre Julio Gortaire, se refleja de trasfondo la capacidad de agencia que ejercían las comunidades al recibir a las religiosas, a quienes las consideran como “aprendices”, mujeres que aprendían “a ser insertas” y la comunidad (indígena) era la formadora de estas religiosas. Julio explica:

Nuestro trabajo de inserción lo realizamos en equipo con las religiosas Lauritas y no fue problema, para todos era una experiencia de aprendizaje desde el pueblo, desde los pobres. Con las hermanas Lauritas teníamos cada uno su casa *huarmi huasi* (casa de mujeres) y *cari huasi* (casa de hombres), pero sí el comedor era común. Trabajamos con las hermanas desde el 1970 hasta el 1980. Las superiores realizaron muchos cambios, las hermanas que empezaban a entrar en el proceso de trabajo tenían que salir (por cambios de las superiores), los trabajos en las comunidades se quedaban a medias; hasta que un día en uno de esos cambios que hacía la superiora provincial, los indígenas de una comunidad le pidieron que no cambiara a la hermana hasta que termine el trabajo que había iniciado, la respuesta fue que ella era la superiora y tenía que salir. Entonces los indígenas pidieron a la provincial que por favor lleve a todas las hermanas ya que en sus comunidades tenían que estar enseñando cada año a nuevas hermanas y no dejaban que termine los trabajos iniciados.<sup>21</sup>

## ORIGEN DE LA ORGANIZACIÓN COMUNIDADES RELIGIOSAS INSERTAS EN MEDIOS POPULARES CRIMPO

En ese éxodo hacia los pobres hubo rupturas y continuidades, la reflexión y vivencia de la inserción tuvo su incidencia *id intra* y *ad extra* de las comunidades religiosas, allí se participa de la búsqueda de caminos y también de las primeras crisis ante el nacimiento de un nuevo modo de ser religioso. Este proceso implicó una relectura de los carismas

<sup>20</sup> 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, p. 12. Archivo de la CER-Quito, Biblioteca, Documento Misioneras Lauritas.

<sup>21</sup> Julio Gortaire SJ vive inserto en una comunidad indígena de Guamote desde 1970. La entrevista se realizó el 28 de agosto del 2009 en Santa Cruz de Guamote.

y de las propias fuentes, efectuada a partir de experiencias concretas junto al pueblo pobre y oprimido. En un informe que realiza el secretariado de las Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares en 1986, manifiesta:

Las primeras experiencias de inserción no tienen mucha acogida, aparecen como motivo de conflicto al interior de las congregaciones. La etapa posterior ya va superando todos estos conflictos y tensiones primeros y se va viendo como el reto de la vida religiosa. Va habiendo ya una valoración diferente por parte de los superiores, y el esfuerzo de dar a conocer la experiencia, sin olvidar que otros sectores de las propias congregaciones rechazan la experiencia, lo que provocó situaciones límites, que llevaron al abandono no sólo de la experiencia sino también de la congregación.<sup>22</sup>

En 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 estos últimos diez años han tenido fuertes descensos. La estadística nos dice que salieron 340 miembros hasta octubre de 1977”.<sup>23</sup> 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–*, el mismo que provocó la deserción de la vida religiosa de muchos de sus integrantes.

En un estudio realizado por la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) sobre el vínculo de las religiosas con las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) se dice al respecto:

Inicialmente las hermanas participan y guían los diferentes encuentros, reflexiones y talleres bíblicos, están presentes en los primeros tiempos de búsqueda en donde se reúne la comunidad en torno a la Palabra y con el método ver, juzgar y actuar, hacen junto al pueblo una reflexión para encontrar al Señor en la vida diaria (CLAR 2003: II 142).

Estas comunidades son el escenario privilegiado de la emergencia y afirmación de las mujeres insertas. Es en el medio popular, donde emerge lo nuevo de manera creativa, su presencia es fundamental para el nacimiento, crecimiento, organización y animación de la comunidad. Nelly Arrobo, religiosa inserta, en el Encuentro de Mujeres de Organizaciones Populares realizado en mayo de 1983, expresa que la irrupción activa de la mujer en la Iglesia en los últimos años “corresponde a la misma irrupción de los pobres a través de las Comunidades Eclesiales de Base y de la práctica de ‘nuevos ministerios’ no institucionalizados, y por lo mismo no clericales”.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Informe del secretariado de CRIMPO del Ecuador al encuentro de comunidades insertas de Goiana, Quito 11 de julio de 1986, p. 1. Archivo de la CER-Quito, Biblioteca, Carpeta informes de la CER.

<sup>23</sup> Informe de la CER para el Departamento de Religiosos del CELAM (previo a la III Conferencia del CELAM-octubre de 1978), Quito, 6 de marzo de 1978, p. 5. Archivo de la CER-Quito, Biblioteca, Carpeta informes de la CER.

<sup>24</sup> Memoria del Encuentro de Mujeres Cristinas por la Paz, realizado en Santa Cruz-Riobamba, el 17 de mayo de 1983, ponencia de Nelly Arrobo Rodas, religiosa inserta en representación de la Organiza-

Además destaca que las mujeres tienen una característica especial para

Abrir caminos: la mujer va a lugares a donde nunca antes había ido nadie. Tiene gran facilidad para llegar a las familias [...] Algunas veces han sido elegidas mujeres las coordinadoras del equipo misionero. En esos casos se favorece más la participación de todos los miembros en las decisiones, hay menos direccionismo y más creatividad colectiva.<sup>25</sup>

Por lo tanto, a través del liderazgo que asumen las mujeres desde las comunidades de base, realizan un proceso de construcción de poder democratizador desde abajo, desde la vida cotidiana, buscando transformar articulada y simultáneamente las relaciones sociales de opresión y exclusión, así como las relaciones hombre-mujer desde el interior de la familia, en el trabajo, en la organización barrial, impulsando la organización de mujeres. El resultado es que bajo la influencia de las CEBs, se renueva el papel de las mujeres laicas, en el ámbito de la participación social, quizá no así en el espacio eclesial donde la estructura androcéntrica y jerárquica es menos permeable.

En las memorias de los encuentros de la vida religiosa inserta que se registran en la década de 1980 se refleja que existe un cierto desaliento en este estilo de vida. En el encuentro nacional de junio de 1987 realizado en Quito Getsemaní, se constata lo siguiente:

Es un camino pascual en el cual no faltan dificultades y sufrimientos. Ante todo nos cuesta cambiar de lugar social, lograr ver nuestra realidad conflictiva desde el mundo de los pobres, nos cuesta pasar de un paternalismo asistencialista, a un compromiso decidido y liberador por ellos, por sus anhelos, sus organizaciones y sus luchas. 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 desestabilizadora de un orden que ampara sus privilegios y sus injusticias.<sup>26</sup>

Si 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 1980 estos conflictos toman un matiz de presión externa a nivel eclesial (oficial), social y político.

---

ción de Mujeres del Chimborazo, 19 hojas, título de la ponencia "La mujer y la Biblia", p. 1. Archivo de la Diócesis de Riobamba, Fondo Documental Monseñor Leónidas Proaño, Caja XI, Pastoral de Conjunto.

<sup>25</sup> Nelly Arrobo Rodas, religiosa inserta, 1983, "La mujer y la Biblia", ponencia presentada en representación de la Organización de Mujeres del Chimborazo, p. 12. Archivo de la Diócesis de Riobamba, Fondo Documental Monseñor Leónidas Proaño, Caja XI, Pastoral de Conjunto.

<sup>26</sup> Síntesis Global de Seminario de Espiritualidad de la Inserción, Getsemaní-Quito, 1-9 de junio de 1987, pp. 1 s. Archivo de la CER-Quito, Biblioteca, Carpeta reuniones de CRIMPO.



Teólogos como José Comblin señalan que con el pontificado de Juan Pablo II se fortalecieron las propuestas regresivas a nivel eclesial en términos de apertura hacia el mundo (2000: 136). En este período, la Teología de la Liberación en América Latina, nos dice François Houtart (2002), resultó peligrosa tanto para el orden social como para el eclesiástico, en tanto desarrollaba una espiritualidad y prácticas litúrgicas que expresaban la vida de los pobres y proyectaba una severa mirada sobre una Iglesia muy comprometida a menudo con los poderes opresores. La reacción romana fue muy dura, le fue fácil acusar de marxista a esta corriente por utilizar un análisis que reconoce y señala la existencia de estructuras de clases.

La coyuntura política 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 asuntos religiosos y principalmente la influencia de la Teología de la Liberación entre los problemas políticos de la región latinoamericana<sup>27</sup>, política que fue coadyuvada en el Ecuador por los gobiernos neoliberales.

En el archivo documental de Riobamba se encuentran informes de conflictos que enfrentan los religiosos y las religiosas 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 ligados al movimiento de Alfaro Vive Carajo”.<sup>28</sup> También en la reflexión que realizan los religiosos insertos en 1986 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 eclesiástica tanto oficial como al interior de los Institutos Religiosos. Padece la indiferencia y a veces hasta el rechazo de ciertos sectores de la vida eclesiástica y religiosa [...] Es alarmante el aumento en pocos meses de PERSECUCIÓN Y REPRESIÓN.<sup>29</sup>

Es así que las dificultades que tienen que afrontar en su trabajo junto a las comunidades de base les lleva a crear y buscar redes de reflexión más amplias, siendo la organización Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares (CRIMPO) justamente uno de esos espacios privilegiados. Elina Guarderas, religiosa inserta en las comunidades indígenas en Latacunga, rememora:

<sup>27</sup> La propuesta n° 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 CLAR (2003: II, 137).

<sup>28</sup> 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 aríbe, 1997, p. 26. Archivos de la CER-Quito, Biblioteca, Anillado Misioneras Lauritas.

<sup>29</sup> Informe del Secretariado de CRIMPO del Ecuador al encuentro de comunidades insertas de Goiana, Quito, 11 de julio de 1986, pp. 6 s. Archivo de la CER-Quito, Biblioteca, Carpeta informes de la CER. Informe del Secretariado de CRIMPO del Ecuador 1986.

Nos ayudó mucho el reflexionar y buscar alternativas juntas y la reflexión entre nosotras la llevábamos sabiendo como decíamos en ese momento, que una monja era tres veces oprimida, por ser mujer, por ser religiosa y por estar entre los pobres, entonces éramos lo más despreciado.<sup>30</sup>

Las religiosas y religiosos que optan por este estilo de vida forman comunidades que se mantienen en permanente cuestionamiento, precisamente porque viven con el pueblo y sienten el cambio y la situación de exclusión y deterioro. En el archivo de la CER se encuentra un recorte de prensa del periódico *El Espectador* con el título “El delito de comunicar”, en el que se dice que la hermana Alma Montoya, religiosa paulina, fue detenida en 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 de México [...] Los latifundistas que la mantienen bajo constantes amenazas, se manifiestan en panfletos, murales obscenos y conminaciones para que abandone el país.<sup>31</sup>

En este contexto histórico la CLAR decide animar a la vida religiosa inserta, que en pequeños núcleos se encuentra comprometida y dispersa en distintos lugares de América Latina, y es a través de la organización CRIMPO que se decide congregarla y animarla. El origen de esta sigla tiene relación con la opción que se hace desde la CLAR, al constatar el trabajo y la misión que realizan algunas comunidades religiosas insertas en los sectores populares. Se opta por apoyar esta experiencia a través de un secretariado que lleva el nombre de CRIMPO, el mismo que surge en el año de 1980, según el relato del padre Luis Patiño, quien fue durante muchos años secretario ejecutivo de la CLAR y expresa:

Se fundó CRIMPO para poder promocionar abiertamente la inserción en medios populares. Se buscaba con ello convocar a todas las religiosas y religiosos que estaban haciendo el proceso de inserción, a fin de compartir experiencias positivas y negativas, encontrar salidas a la nueva problemática y proteger también jurídicamente la naciente vida religiosa inserta.<sup>32</sup>

Sin embargo, en un folleto de CRIMPO que habla de la historia de esta organización se expresa: “Las religiosas y religiosos en la VIII Asamblea de la CLAR, en la pascua de 1984, sienten el llamado a vivir la comunión con los pobres en la inserción, dando

<sup>30</sup> Elina Guarderas, religiosa esclava del Sagrado Corazón, entrevista realizada el 7 de febrero de 2011 en Quito.

<sup>31</sup> Salcedo, Mauro: “El delito de comunicar”, en: *El Espectador*, 26 de junio de 1994, p. 9A. El autor del artículo era enviado especial en Latacunga, Ecuador. Recorte de periódico que reposa en el Archivo de la CER, Biblioteca, Carpeta CRIMPO varios.

<sup>32</sup> Entrevista realizada vía correo electrónico el 9 de septiembre de 2009 a fray Luis Patiño OFM, quien en 1966, en la Asamblea General celebrada en México, fue elegido como secretario general de la CLAR, y permaneció en este servicio por el lapso de 12 años plasmando un gran impulso inicial a la CLAR.

nombre a este camino que muchos ya han recorrido CRIMPO”.<sup>33</sup> En el Ecuador esta invitación a organizarse en torno a CRIMPO se consolidó a partir del año de 1985, con el encuentro nacional de comunidades insertas realizado en febrero de 1985.

Es así que el nuevo talante de la vida religiosa que empezó a ser perceptible a finales de los años sesenta, eclosionó en la década de 1970, marcando una época de intercambio con otros agentes eclesiales: se unieron a la pastoral diocesana, comenzaron a trabajar en conjunto con otras comunidades femeninas, masculinas, con el clero diocesano, propiciaron la creación de las comunidades eclesiales de base (CEBs) y se integraron en la marcha de las mismas. En esta conformación de nuevos espacios de sociabilidad y confluencia marcaron una cercanía con la Teología de la Liberación, los movimientos de izquierda, los movimientos sociales y el movimiento feminista, y propiciaron los antecedentes más inmediatos para las organizaciones de base, como el movimiento de mujeres cristianas populares.

María José F. Rosado Nunes 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 (1984: 124). En los archivos y documentos podemos también constatar que existe un crecimiento de un sentido de identidad y pertenencia latinoamericana muy fuerte en estas mujeres. El acceso a una mejor formación académica por parte de las mismas fue también un factor incisivo en el surgimiento de una nueva generación de pastoralistas, sociólogas, biblistas y teólogas, que revelan los esfuerzos de las mujeres por ser actoras/sujetos, quienes desde una hermenéutica bíblica de lectura con “ojos de mujer” emprendida desde la realidad latinoamericana prestan atención a las discriminaciones por razones de género y traducen la opción por los pobres en “opción por la mujer pobre” (Gebara 1987: 463-472).

Esta práctica y reflexión en años posteriores posibilitó el ingreso de nuevas voces, quienes desde los márgenes y las periferias descubren a la mujer, al indígena, al negro como sujeto histórico oprimido y aportan un nuevo enfoque de pluralización en las Teologías de la Liberación, con la Teología Feminista de la Liberación, la Teología Afro, la Teología Indígena. María Pilar Aquino y Elsa Támez expresan que uno de los mayores aportes de la Teología Feminista Latinoamericana “es la incorporación de la vida cotidiana como un factor fundamental en la reflexión sobre la experiencia de fe” (1998: 54).

## CONCLUSIÓN

Es así que podemos ver que la praxis y la inteligencia de la fe reflejados en la Teología de la Liberación han hecho un largo recorrido desde mediados del siglo xx, marcando

<sup>33</sup> CRIMPO, mayo de 1988, p. 1. Folleto de 10 páginas que forma parte de la documentación donada por la hermana Blandine Allen SASV, religiosa inserta, quien regresó a Canadá, su país de origen, el año 2016.

un quiebre en la Iglesia latinoamericana y dándole una originalidad no solo a su producción teológica, sino también a su práctica y compromiso pastoral.

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 presenta 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 hubo al interno de las congregaciones, aunque en ciertas ocasiones las tensiones llegaron a crear rupturas congregacionales. Como rememora Judith Hurtado, su congregación se dividió en dos facciones.<sup>34</sup> En el campo social, la vida religiosa inserta con su presencia en las periferias propició un movimiento social desde las bases, la relación cotidiana y de vecindad 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.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aquino, María del Pilar/Támez, Elsa (1998): *Teología Feminista Latinoamericana*. Quito: Aby-Yala.
- Bidegain, Ana María (2014): “Una historia silenciada, no reconocida, ignorada, ocultada, invisibilizada: la vida religiosa femenina en la historia brasileña e hispanoamericana”. En: *REVER*, 14, 02, pp. 14-74.
- CELAM (2004): *Las cuatro Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá: Celam, 5ª edición.
- CLAR (1971): *Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina y su proyección apostólica*. Bogotá: Ediciones Paulinas (Colección CLAR, 1), 5ª edición.
- Comblin, José (2000): “El cristianismo en el umbral del Tercer Milenio”. En: *Selecciones de Teología*, 39, Sumario 156, pp. 345-354.
- (2003): “Nuevo Amanecer en la Iglesia”. En: Comblin, José/Gebara, Ivone/Haoutart, François (eds.) (2003): *Revista Alternativas. El papel de la religión en la sociedad*, 10, 25, pp. 23-50.
- Espinosa, Simón SJ (1968): “La monja ecuatoriana: ¿lastre o esperanza?”. En: *Mensajero*, mayo, pp. 6-12.
- Gebara, Ivonne (1987): “La opción por el pobre como opción por la mujer pobre”. En: *Revista Concilium*, 214, pp. 465-472.
- Houtart, François (2002): “Balance del pontificado de Juan Pablo II”. En: *Le Monde Diplomatique*, 35, <<https://es.scribd.com/document/329805108/El-diplo-balance-Papado-Juan-Pablo-II>> (16.05.2015).

<sup>34</sup> Entrevista a Judith Hurtado, ex religiosa bethlemita, realizada en Quito, el 24 de mayo del 2016 en el INEPE (Instituto de Investigación y Educación Popular del Ecuador), Chilibulo, Quito Sur.

- Jelin, Elizabeth (2002): *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- 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, pp. 124-137.
- Talpade Mohanty, Chandra (2008): “Bajo los ojos de Occidente: feminismo académico y discursos coloniales”. En: Suárez Navaz, Lilián/Hernández Castillo, Rosalva Aida (eds.): *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, pp. 112-161.
- Perrot, Michelle (2008): *Mi historia de las mujeres*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ramírez, Santiago (2003): “Memoria de la vida religiosa en Ecuador (1969-1999)”. En: *Boletín Conferencia Ecuatoriana de Religiosos*, 84, pp. 21-42.
- Religiosas de los Sagrados Corazones (1968): “La monja ecuatoriana: ¿lastre o esperanza?”. En: *Mensajero*, julio, pp. 6-9.
- Sor Cecilia, religiosa marianita (1968): “Diálogo con nuestros lectores”. En: *Mensajero*, julio, pp. 4-5.

Fecha de recepción: 15.09.2017

Versión reelaborada: 27.01.2018

Fecha de aceptación: 10.03.2018

| Carmen Pineda González, religiosa calasancia, es licenciada en Pedagogía y magíster en Gerencia y Liderazgo Educativo por la Universidad Técnica Particular de Loja, magíster en Historia Andina y candidata doctoral por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Se desempeña en el área educativa, con una experiencia en el campo de la educación popular, un trabajo de 10 años en educación bilingüe en el IPIB Quilloac, en Cañar, y durante 16 años en la parte directiva y animación pedagógica de Fe y Alegría en el Sur de Quito. Es delegada de sector de la Congregación de Religiosas Calasancias, correspondiente a Colombia, Nicaragua y Ecuador y ha publicado el artículo “Realidad de la vida religiosa en el Ecuador” (2005).