

ESTUDIOS ECUATORIANOS
UN APORTE A LA DISCUSIÓN

Ximena Sosa-Buchholz
William F. Waters
compiladores

ESTUDIOS ECUATORIANOS

UN APOORTE A LA DISCUSIÓN

Ponencias escogidas del II Encuentro
de la Sección de Estudios Ecuatorianos de LASA
Quito 2004



2006

ESTUDIOS ECUATORIANOS

UN APORTE A LA DISCUSIÓN

Ximena Sosa-Buchholz

William F. Waters

compiladores

Ira. Edición: Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 2506-247/ 2506-251
Fax: (593-2) 2506-267
E-mail: editorial@abyayala.org
Sitio Web: www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Diseño de portada: Antonio Mena

Impresión: Docutech
Quito - Ecuador

ISBN: 9978-22-599-4

Impreso en Quito-Ecuador, marzo 2006.

ÍNDICE

Presentación.....	7
Introducción	9
Paradojas de los discursos de género dentro de la Iglesia Católica Progresista en el Ecuador.....	13
<i>María Cuvi Sánchez</i>	
El Ecuador y la región centro sur en la década de 1930.....	37
<i>María Cristina Cárdenas Reyes</i>	
Hacia un “control moral del capitalismo”: pensamiento social y experimentos de la Acción Social Católica en Quito.....	57
<i>Valeria Coronel Valencia</i>	
La memoria colectiva de Velasco Ibarra y su legado en la cultura política.....	79
<i>Ximena Sosa-Buchholz</i>	
Salud, transición y globalización: la experiencia del Ecuador.....	103
<i>William F. Waters</i>	
La historia del movimiento indígena escrita a través de las páginas de <i>Ñucanchic Allpa</i>	133
<i>Marc Becker</i>	

Raza y modernidad en <i>Las floristas</i> y <i>El sanjuanito</i> de Camilo Egas	155
<i>Trinidad Pérez</i>	
La reivindicación del Reino de Quito en la <i>Historia del Reino de Quito en la América meridional</i> del jesuita Juan de Velasco	167
<i>Silvia Navia Méndez-Bonito</i>	
La metáfora en <i>Huasipungo</i> y su problemática en la traducción.	185
<i>Cecilia Mafla</i>	
Sobre los autores	201

1 PARADOJAS DE LOS DISCURSOS DE GÉNERO DENTRO DE LA IGLESIA CATÓLICA PROGRESISTA EN EL ECUADOR

*María Cuvi Sánchez*¹

*... provista o no de alma, en la Iglesia, como en otras partes,
la mujer está sagradamente desvalorizada, a pesar
de los tiernos esfuerzos de María*

Carta de Julia Kristeva a Catherine Clément

Introducción

En este ensayo interpreto los discursos de resistencia que algunas religiosas católicas ejercitan contra la discriminación de las mujeres dentro de la iglesia oficial ecuatoriana y los contrasto con los discursos de algunos sacerdotes. Me detengo en la propuesta teológica de un grupo de religiosas que tratan de abrirse un espacio propio de pensamiento dentro una institución profundamente patriarcal². Sus ideas se inscriben dentro de la Teología Feminista Latinoamericana (TFL), una corriente en la cual se critica a la teología universalista que enmarca el quehacer de la iglesia oficial romana, a la vez que se revalora a las mujeres y a la condición femenina en oposición a la masculina. Luego de presentar esa Teología, doy paso a la polifonía, dejo que sus voces mues-

tren cómo construyen el discurso de la diferencia de género y pongo en evidencia las paradojas que aparecen cuando intentan conciliar esa diferencia, base de la TFL, con la “opción por los pobres”, base de la Teología de la Liberación (TDL). En la última parte ilustro los encuentros y desencuentros entre los planteamientos de las teólogas católicas y las posiciones de las feministas y de algunas lideresas del movimiento de mujeres, cuando de derechos sexuales y reproductivos se trata³.

Este ensayo se desprende de un texto más largo, “Peras en el olmo: mujeres y feminismos en los imaginarios de la iglesia católica del Ecuador” (Cuvi 2004), que a su vez forma parte de una investigación que realicé entre el 2000 y el 2004. El objetivo fue interpretar los discursos de varios actores sociales poderosos en el Ecuador, entre ellos los de las elites empresariales mestizas (Cuvi 2003) sobre el movimiento de mujeres, sus lideresas y los avances en la equidad de género durante la década de 1990⁴.

Me he adentrado en los dominios de la iglesia católica en busca de información de primera mano sobre lo que piensan religiosas y sacerdotes con respecto a los asuntos de género, ya que esas voces están ausentes de la discusión feminista en el Ecuador. Han sido acalladas posiblemente debido a la confrontación que mantienen feministas y lideresas del movimiento con las autoridades oficiales de la iglesia católica, en torno al control que el Vaticano pretende ejercer sobre el cuerpo de las mujeres y el ejercicio libre de la sexualidad. De tiempo en tiempo, esa confrontación se manifiesta públicamente y las voces suben de tono. Las polémicas más recientes han estado relacionadas con el uso de preservativos, en 2003, y de la píldora anticonceptiva de emergencia (PAE), en 2004⁵. Sin embargo, la discrepancia más profunda gira en torno a la despenalización del aborto, un tema silenciado en el país, pese a que muchas mujeres pierden la vida por practicarlo en condiciones inseguras.

El mayor obstáculo que he tenido para interpretar los discursos de religiosas y sacerdotes ha sido mi desconocimiento de la Biblia. Pese a que me educué en escuelas y colegios de monjas católicas, la formación religiosa que recibí fue muy superficial y dogmática, lo cual fortaleció ciertas resistencias anticlericales. Para sortear mis falencias me he apoyado en textos de tres autoras, María Pilar Aquino, Elsa Támez y Fabiola Rohden, cuyas ideas me han permitido descifrar algunos silencios, elipsis y eufemismos de esos discursos con respecto a la dis-

crimianación de género, y cuyas hipótesis me abrieron el camino para interpretarlos y dar sentido a mis intuiciones.

Mi intención fue contrastar los discursos de varios sectores de la iglesia católica entre ellos el oficial, pero no fue posible⁶. Siete religiosas y cinco sacerdotes aceptaron la entrevista y me permitieron grabar la conversación. Cuatro sacerdotes son párrocos y uno Obispo, cuatro son profesores universitarios, todos son ecuatorianos y todos adhieren a la TDL. Entre las religiosas hay más diferencias: cinco pertenecen a la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR); dos forman parte del grupo de la TFL; dos son extranjeras; dos son rectoras de colegios católicos de jóvenes de clase media y alta; una ocupa el puesto de decana en una universidad; tres trabajan en barrios populares, una abandonó los hábitos⁷. La mayoría de sacerdotes y religiosas a quienes entrevisté se formó en la TDL o ha recibido su influencia y mantiene una posición crítica con respecto a las decisiones y discursos de las autoridades de la iglesia oficial.

En el Ecuador de principios del siglo XXI, la iglesia católica continúa ejercitando su influencia en varias esferas de la vida social. Algunos de sus miembros constituyen figuras públicas que intervienen como mediadores “morales” cuando se presentan situaciones políticas que alteran la continuidad democrática (golpes de estado, derrocamientos de presidentes, amenazas de guerra), o la vida y los derechos humanos de las personas. A tal punto está interiorizado en el imaginario de ecuatorianos y ecuatorianas el liderazgo de esa iglesia que cuando se barajaban nombres para candidatos a la presidencia del Ecuador en las elecciones del 2003, un obispo a quien un grupo de ciudadanos le propuso ser candidato, les respondió: “¿qué pasa con los políticos en el Ecuador que continuamente tocan las puertas de los conventos y de los cuarteles en busca de líderes?”

Gran parte del poder que ejerce la iglesia católica a escala mundial se debe a que desde hace 500 años practica el universalismo. Pero no sólo a esto sino a la capacidad de los sacerdotes y religiosas de adaptarlo en cada sociedad, a las necesidades individuales de sus fieles. Es este proyecto universalista el que provoca una “decantada paradoja”, según Fabiola Rohden (1997: 52) cuando se trata de manejar las diferencias que existen dentro de la institución. Aparece en ese momento una incompatibilidad entre un discurso que hermana a toda la humanidad, en tanto hijos de Dios, y las jerarquías que ha ido construyendo la ins-

titución a lo largo de su historia entre los miembros que la integran y que fueron puestas en escena, a partir de los años 80 del siglo XX por los movimientos indígena, negro y de mujeres. F. Rohden (1997) también apunta la diferencia que existe en la manera en que se practican las discriminaciones étnicas y de género. Señala que ésta última es más antigua y está directamente asociada a la exclusión de las mujeres de ciertas esferas relacionadas con lo sagrado, exclusión que se remonta a los inicios del cristianismo, cuando la iglesia dio los primeros pasos en el proceso de institucionalización. Enfocando el problema específicamente en la discriminación de las mujeres, María Pilar Aquino y Elsa Támez (1998: 69), dos religiosas católicas cuyo pensamiento se inscribe dentro de la TFL, sostienen que la iglesia católica romana se asienta, estructuralmente, en la división jerárquica del “pueblo de Dios”, entre mujeres y hombres, en beneficio de ellos.

La Teología Feminista Latinoamericana

La TFL nació en México en 1979, cuando por primera vez en la historia del cristianismo latinoamericano se reunieron mujeres de varios países en el Encuentro “Mujer Latinoamericana, Iglesia y Teología”⁸. Según Aquino y Támez (1998: 16), la TFL trata de explicar la conexión entre el mundo de Dios y el mundo de las mujeres con sus particulares vivencias del mensaje del Evangelio, “trabaja imágenes femeninas de Dios, trata de feminizar la teología reivindicando roles que la sociedad ha prescrito para mujeres y a la vez los ha menospreciado” (Aquino y Támez 1998: 91). Consiste en una reflexión crítica que busca transformar las causas que producen empobrecimiento y violencia contra las mujeres como grupo social apoyándose en los estudios de género. Las teólogas feministas afirman que esos estudios les dan pistas para interpretar, explicar y actuar sobre aspectos que envuelven la experiencia de las mujeres: vida cotidiana, sabiduría práctica, raza, sexualidad, violencia, salud, derechos reproductivos, estética, política, autonomía intelectual, espiritualidad, entre otros.

Iniciaron su trabajo leyendo los textos bíblicos para deconstruir la imagen negativa, pecadora, impura de la mujer, una imagen marcada por el peso del pecado original. Eva es una criatura de Dios y no la culpable de la “caída” de la humanidad; María Magdalena fue amada por Cristo, quien asignó un papel digno y prioritario a las mujeres. Va-

rias mujeres bíblicas guiaron al pueblo hacia la libertad, María no es la mujer sumisa, sino aquella que dijo no al pecado, aquella que hace de puente entre Dios y la humanidad.

Aquino y Támez (1998: 22,23) sostienen que a través de la TFL han logrado:

- Deslegitimar las teologías androcéntricas universalizantes y normativas.
- Reconstruir y rehabilitar la contribución liberadora de las mujeres que les han precedido.
- Promover la experiencia ecuménica recuperando la fuerza emancipadora de las tradiciones judías, cristianas y las nativas americanas y caribeñas.
- Incorporar la vida cotidiana en la reflexión sobre la experiencia de fe, pues allí es donde se produce y reproduce las relaciones de género que perjudican a las mujeres.
- Mantener una relación vital entre razón y emoción que permita superar la frialdad conceptual y dar lugar a un discurso cálido.

Según esas dos teólogas, sólo cuando mujeres, negros e indígenas comenzaron a emerger como actores dentro de la iglesia, aparecieron la TFL y la Teología Indígena. Pero fue la TDL junto con la revolución que provocó dentro de la iglesia católica en la década de 1960, lo que abrió la posibilidad de que las religiosas reflexionaran sobre la mujer como sujeto de la teología, una tradición reservada hasta entonces a los hombres. Durante la década de 1970, las que siguieron esa corriente descubrieron a la mujer como sujeto histórico oprimido, discriminado y comenzaron a reclamar un espacio específico. Desde ese momento y durante la década de 1980, trabajaron el discurso bíblico-teológico a partir de las aspiraciones, sufrimientos y espiritualidad de la mujer. Durante la década de 1990 se dedicaron a deconstruir el discurso bíblico-teológico con la ayuda de las teorías de género. Esta es la fase más reciente en la que “hay más preguntas y tanteos de propuestas que elaboraciones completas” (Aquino y Támez 1998: 107).

El grupo de religiosas que desarrolló la TFL se asume como sujeto político afirmando su identidad femenina. Rohden ubica sus orígenes en las comunidades eclesiales de base, una de las expresiones más significativas del cambio ocurrido en la iglesia católica desde la década

de 1960. En esas comunidades es muy importante la participación activa de las mujeres, tanto de las religiosas como de las laicas populares, aunque no en puestos de decisión. Esta jerarquización de género, junto con la constatación de que los que practicaban la TDL estaban demasiado ocupados en los problemas políticos y económicos del sistema capitalista, a la vez que dejaban de lado la opresión, el silencio y la invisibilidad de las mujeres, las alejó de esta corriente de pensamiento. Desde entonces se propusieron construir un pensamiento basado en la diferencia de género y lograr el reconocimiento de las mujeres dentro de la institución. Y ese fue y sigue siendo su principal objetivo.

Construyendo la diferencia de género en una iglesia patriarcal

Cuenta una de las teólogas con quien conversé que la reivindicación de las religiosas latinoamericanas comenzó con la TDL, pero que “luego se distanció para darle un rostro de mujer.” Menciona la investigación hecha por la CLAR, que indudablemente ha sido la clave para las inconformes y uno de cuyos objetivos fue recuperar la historia de las religiosas latinoamericanas desde la década de 1960, con lo cual “se renovó la comunidad”, dice⁹. Ubica el gran cambio cuando comienzan a estudiar la Biblia desde una perspectiva en la que se rescata a las mujeres. “Por ello, los sacerdotes perciben la CLAR como un espacio de religiosas rebeldes y lo atacan, ya que en la CLAR, la mayoría somos mujeres”.

Como el evangelio ha estado siempre predicado por varones, las mujeres han permanecido invisibles. A las parteras de Egipto casi nadie las conoce. Se ha considerado que Moisés ha sido el gran liberador, pero él pudo serlo porque otras mujeres le liberaron primero a él, las dos mujeres que desobedecieron al Faraón quien les ordenó que cuando atenderan a las hebreas mataran a los niños varones. Ellas dijeron no, y dejaron vivir a los niños. Cuando el Faraón les reclamó dijeron: es que las hebreas son más fuertes, cuando llegamos ellas ya han dado a luz. Así, con esta astucia, hicieron alianza con las mujeres hebreas. Las grandes son Esther, la madre de los macabeos, Débora, la jueza, que hacía justicia y ayudaba a la gente, debajo de una palmera, la madre de Moisés.

Lo que han hecho es impulsar una “lectura de género” de la Biblia, objetivo muy difícil, según ellas, “pues se trata de releer para re-

crear el concepto de poder sin contraponer ni rebelarse sino promoviendo una nueva forma de vida, proponiendo un nuevo estilo.” Fueron esas lecturas bíblicas las que les acercaron al movimiento de mujeres del Ecuador.

Yo creo mucho en la formación de género para la vida religiosa, porque es formar mentalidades. Está dando frutos, está cambiando en algo la orientación y la palabra de las religiosas a las novicias y postulantes. El género es un despertar, sensibilizar y moverse, no a una rebeldía o a una contraposición, sino a un nuevo estilo, a recrear una nueva forma de vida religiosa femenina.

Estos años dedicados a conocer y reconocer el papel de las mujeres en la historia bíblica está dando frutos. Algunas admiten su fuerza dentro de la institución: “Somos las tres cuartas partes de la vida religiosa mundial y lo hemos sido en todas las épocas, numéricamente hablando, pero las autoridades siguen siendo hombres.”

Cinco de las siete religiosas critican la posición inferior que ellas ocupan dentro de la institución.

Las monjas son casi civiles, no tienen autoridad, no celebran misa, son el pueblo raso, son un relleno entre los laicos y las autoridades de la iglesia, son las que lavan y planchan, cocinan, sirven a los curas, divulgan y defienden lo que ellos dicen.

Sus críticas enfilan hacia la corriente más conservadora. Le cuestionan su alejamiento de la palabra bíblica y de la palabra de Cristo.

La iglesia oficial impone una sola forma de relacionarse con Dios, impone reglas, no deja en libertad a sus miembros. Esto es un error. Podemos tener ritos pero no fe, y creo que la iglesia católica se está quedando con los ritos.

Sus juicios contra las jerarquías de género dentro de la iglesia oficial, a la que algunas califican de patriarcal, están articulados a sus críticas a las autoridades que representan.

Es una institución machista y tradicional, pone el acento en las leyes y los reglamentos.

La cuestión religiosa es muy importante porque puede ser objeto de liberación o de dominación. La propuesta de Jesús fue humanista, predicaba la equidad, la justicia y alentaba la participación de las mujeres. Unas mujeres de la zona rural de la sierra me decían: “Siempre los sacerdotes nos han dicho que no hay que romper la cruz”. La cruz es el matrimonio, es aguantar años de años de maltrato, de borracheras y además sintiéndose culpables.

Este Dios favorece al varón y excluye, domina, pone más peso a la mujer. Por ello, las religiosas estamos buscando un espacio en la iglesia, porque sentimos distinto a Dios.

Una de ellas expresan claramente que a las religiosas no les interesa acceder al sacerdocio en una institución que funciona de manera patriarcal.

Está encabezada por hombres blancos y célibes que imponen sus valores a las religiosas. Por eso no nos interesa el sacerdocio como el de ahora, igual al de los hombres, no tiene sentido, es patriarcal, vertical.

En contraposición, dos revaloran su trabajo pastoral en los barrios populares urbanos, principalmente el que desarrollan con la gente pobre, negros, indios y mujeres de la calle, “mientras los sacerdotes dan misa y sacramentos”.

No sólo lo sacramental es importante. Hacemos trabajo pastoral relacionado con la vida cotidiana de la gente, la vida de las mujeres (elevando su autoestima, motivándolas, informándoles sobre sus derechos de género), la vida de los niños. Entendemos lo cristiano como acompañar, motivar organizando la esperanza en medio de la desesperanza, a través de pequeñas cositas.

Dos religiosas no se pronuncian con respecto a la situación particular de las mujeres dentro de la institución. Son las mayores y no pertenecen a la CLAR. Ambas dirigen colegios privados donde se educan mujeres de clase media alta y alta.

¿Qué piensan los sacerdotes sobre la posición que ocupan las religiosas dentro de la jerarquía eclesial? Todos reconocen que su participación en la iglesia católica es muy importante. No obstante, la gran di-

ferencia con respecto al discurso de las religiosas es que ellos asocian la discriminación de género con la exclusión de las mujeres del sacerdocio. Para cuatro ésta es la manifestación más visible del carácter patriarcal de la iglesia y sus miembros.

Mientras ellas afirman la diferencia de género criticando a la cúpula, ellos centran sus críticas contra la iglesia oficial basándose en algunas corrientes teológicas, excepto la TFL. Ni una sola palabra sobre las jerarquías internas cuando comentan la situación institucional general. Ni una sola palabra sobre la discriminación de las religiosas. Ninguno menciona a las teólogas ecuatorianas. Cuando el diálogo trata sobre la producción de pensamiento y sobre políticas institucionales desaparecen las mujeres en el discurso de los sacerdotes.

Las paradojas del discurso de la diferencia de género

Un punto de partida importante es aclarar que las religiosas no están interesadas en romper con la iglesia sino en promover una transformación dentro de una tradición católica universalista, ojalá bajo un clima “femenino” de concertación y armonía. En este escenario emerge la paradoja identificada por Rohden, cuando reiteran que en la lucha por liberar al pueblo de Dios, los integrantes de la iglesia, hombres y mujeres, no pueden discriminar a la mujer. En este momento se produce una tensión irreductible entre la doctrina universalista de la iglesia y el manejo de la diferencia de género dentro de la institución.

La liberación de la mujer no es copiar los liderazgos de varones y competir con ellos. Nuestros liderazgos son específicos y, de ninguna manera tienen que sobreponerse ni estar en contraposición con los de los varones. Tienen que simplemente ser una presencia de lo femenino con lo masculino, manteniendo su propia identidad. Es errado pensar que la promoción, defensa y liberación de la mujer tenemos que hacerla solamente las mujeres; tenemos que hacerla junto con los hombres. Ellos necesitan, también, niveles de concientización de lo que nosotras somos y valemós.

El principal mecanismo usado para tornar visible la diferencia de género es la revalorización de ciertas virtudes atribuidas a una pre-sunta esencia femenina: el altruismo, la entrega incondicional, el sacrificio, la resistencia infinita inscrita en un cuerpo sufriente hecho para

reproducir la especie, para resistir el dolor, un cuerpo virginal donde el placer es impensable. Pero no son los cuerpos de todas las mujeres los que están representados en sus discursos, sino los de las madres pobres. Es en este momento cuando emerge la segunda paradoja, aquella que intenta conciliar el discurso de la pobreza con el discurso feminista. Y es que el hecho de que las cinco religiosas más jóvenes se hayan formado bajo “la opción preferencial por los pobres”, fundamento de la TDL, ha marcado profundamente su pensamiento.

La paradoja afloró cuando les pregunté a qué mujeres admiran. Respondieron que a sus madres, las madres pobres y anónimas de los barrios populares. Sus respuestas fueron similares a las de los sacerdotes. Lo que les interesa es volver visibles a las mujeres sacrificadas, pobres y oprimidas.

Admiro a las mujeres anónimas, pobres, de la parroquia donde trabajo. Clara, alegre, analfabeta, abandonada, apaleada, muy trabajadora, ha establecido una empresa que da trabajo a otras mujeres. Rosa, abandonada, con estragos de la polio en su cuerpo, madre de cuatro hijos, adoptó un bebé abandonado y lo amamantó de su pecho.

Admiro a mi madre una mujer sencilla que quedó viuda y educó a sus hijos con entereza. A las madres de familia anónimas, incógnitas, no valoradas, humildes, sin oportunidades, que sirven a su esposo e hijos, trabajan, estudian y lo hacen con entrega y alegría.

Admiro a mi madre por su fortaleza y por visionaria. A las mujeres que sin necesidad de un espacio o una cátedra están construyendo, son como el puntal invisible de la historia que está sosteniendo a la sociedad. A las mujeres anónimas, luchadoras, sabias, trabajadoras, valientes.

Veo en las mujeres del pueblo una resistencia, una fe, ese rostro materno de Dios, veo la potencialidad que tienen para sacar delante de la nada a la familia. Se hacen cargo de las penas de ellas y de las de los otros.

En sus discursos tienen mucha fuerza la imagen de una maternidad orientada exclusivamente a la reproducción de la especie y la imagen de la familia heterosexual, fundada en una división tradicional del trabajo según género, en la cual lo doméstico-reproductivo es asignado a las mujeres. En sus discursos aflora la figura de la esposa-madre guar-

diana de la moral familiar asociada a la virgen María, paradigma cristiano de la madre-esposa.

El liderazgo de las mujeres debe ser saber cuidar de la familia, de los hijos y del barrio, eso es típico de la mujer porque nosotras estamos llamadas a ser madres. Si los hombres hubiesen estado también compartiendo el poder político con la capacidad de la mujer de cuidar por el que menos tiene, el balance sería diferente, porque la mujer es justa, tiene ternura, tiene capacidad de amar. La ternura es el cuidado, la atención al más necesitado, no solamente de las cosas físicas y materiales, necesitado de comprensión, de atención.

Inclusive dos de ellas apelaron a su maternidad espiritual.

Las religiosas practicamos la castidad entendida como la capacidad de entrega, la capacidad de amar, no es un bloqueo ni una castración sino una opción, nos libera de maridos maltratadores, no negamos el cuerpo sino que lo potenciamos; es un cuerpo generador y fecundo.

Para las religiosas, la maternidad tiene otro sentido: renunciar a la maternidad física y realizarse con la maternidad espiritual.

Con respecto al reciente y fuerte retorno del discurso de la familia dentro de la iglesia católica, Gutiérrez (2003) sostiene que en la cosmovisión católica tradicional, la familia es el resguardo de los altos valores de la sociedad, y que uno de los objetivos principales de esa tradición es garantizar que la mujer permanezca en su lugar 'natural' que es el hogar. La iglesia católica, añade, percibe lúcidamente que con la modernización y secularización que acompaña a la educación, las mujeres se van alejando de este rol tradicional, lo cual resta fuerza a la educación católica y a la institución familiar tradicional, dos espacios utilizados por la iglesia para imponer los principios cristianos a sus fieles.

Otra manera a la que recurren las religiosas para afirmar la diferencia de género es limpiando de culpa e impureza a mujeres como Eva y Magdalena, que en la Teología oficial han sido estigmatizadas como pecadoras.

Remontándonos a los orígenes, que Eva haya salido de la costilla de Adán son cosas figuradas, también en el Génesis está la situación de la tentación, son libros simbólicos. Lo de la costilla no es un hecho histó-

rico sino enseñanzas en las que sale perjudicada la mujer, porque está implicada en la culpa y excluida de la palabra, de la defensa. Esta idea no es mía sino de una dominica a la que estaba leyendo en un libro sobre un simposio de teólogas. El complejo de culpa debilita la dignidad de la mujer y yo creo que las mujeres arrastramos ese complejo y así se oye: Eva la tentadora, la mujer es tentadora, la mujer es la causa de la caída del hombre. La imagen de Eva que difunden los sacerdotes es perjudicial para la mujer.

Sin embargo, en este denodado esfuerzo de revalorización de las figuras de las mujeres, las religiosas caen en la trampa de la fijación de la identidad femenina, esencializan algunos atributos tradicionalmente imputados a lo femenino, tal como lo hicieron en su momento las pensadoras de algunas corrientes feministas, que han sido duramente criticadas por las posestructuralistas y posmodernas¹⁰. Además, Rohden (1997: 76) considera que el reconocimiento de la diferencia de género puede poner en marcha medidas de discriminación positiva, lo cual implicaría conceder a las religiosas un lugar específico dentro de la iglesia católica, con el riesgo de que sus voces permanezcan sin hacer eco en el pensamiento cristiano, y de que sus planteamientos no incidan ni en la Teología oficial, ni en la Teología indígena, ni en la TDL.

Es evidente que la propuesta de la TFL no tiene aún resonancia en los discursos de los sacerdotes entrevistados. En los diálogos que mantuve, algunos aceptaron fragmentos de esa Teología sin nombrarla, por ejemplo la relectura de la Biblia orientada a revalorar los roles maternos, el servicio que las mujeres han prestado al pueblo de Dios, y la importancia del trabajo pastoral de las religiosas con las comunidades de base y con las mujeres pobres. Todavía las teólogas feministas no han logrado ser reconocidas como pensadoras.

Los derechos sexuales y reproductivos

“El cuerpo femenino se convirtió en el epicentro del activismo feminista latinoamericano de fines de los años 60 en adelante, desde las iniciales protestas por su comercialización en la publicidad hasta el reclamo por el control de la fecundidad en la decisión de las propias mujeres”. Con esa imagen de nuestros cuerpos comienza Maruja Barrig (1999) a recordarnos la intensa y persistente trayectoria de las activistas de la región en las últimas cuatro décadas del siglo XX. Pese al tiem-

po trascurrido, la discusión en torno a los cuerpos y la sexualidad sigue viva entre las feministas latinoamericanas de principios del siglo XXI. Ciertamente es que ahora es mucho más compleja y se ha enfocado en los derechos sexuales y reproductivos.

Según Silvia Vega (2003) este tema fue puesto en escena en la última década del siglo XX por el movimiento de mujeres de América Latina, lo cual constituye, para Silvia, un avance significativo con respecto a los anteriores enfoques usados en las políticas de salud impulsadas por los gobiernos de la región. Mientras que en la década de 1970 el énfasis estuvo puesto en la planificación familiar, enmarcada en el discurso de control de la explosión demográfica en los países del Tercer Mundo, y en los 80 fue la salud materno-infantil el eje de esas políticas, en las cuales se responsabilizó exclusivamente a las madres de la salud infantil, el enfoque de derechos sexuales reconoce a las mujeres como sujetos, valora su cuerpo y admite que el ejercicio libre de su sexualidad es fuente de bienestar y no solo de reproducción. Así, dice Vega, la definición de la salud sexual y reproductiva se ha ampliado para abarcar el campo de la sexualidad.

Esos cambios orientados a entregar (o devolver) a las mujeres la decisión sobre sus propios cuerpos es lo que la iglesia católica se niega a admitir. Históricamente y como parte de su doctrina se ha arrogado el derecho a reglamentar sobre esos cuerpos, pues eso le ha permitido garantizar la vigencia del matrimonio heterosexual y la procreación dentro de la sagrada familia encabezada por un padre protector¹¹. Aceptar que las mujeres son sujetas de placer sexual le implicaría a la iglesia católica revisar preceptos como la virginidad, la castidad, la indisolubilidad del matrimonio, a través de los cuales las iglesias cristianas (no solo la católica) han reglamentado la conducta sexual de las mujeres (Valladares 2003).

Tales preceptos, afirma esta autora, se fortalecen con el “marianismo” o culto al mito de la virgen María, otra manera de imponer las nociones de culpa y pecado al placer sexual, cuando de las mujeres se trata y, además, responsabilizarles de los pecados de la carne. Según los preceptos de la moral cristiana tradicional, añade Valladares, la mujer debe ser moralmente superior al hombre y con tal fuerza espiritual que sea capaz de humillarse y sacrificarse infinitamente.

Como adelanté en la introducción, cuando de derechos sexuales y reproductivos se trata, las autoridades de la iglesia católica ecuatoria-

na se oponen abierta y públicamente a las decisiones estatales y a las propuestas del movimiento de mujeres. En el caso argentino es la relación entre la iglesia católica y el Estado la que permite entender, según Alicia Gutiérrez (2003), la situación actual de los derechos sexuales y reproductivos de ese país. El discurso religioso se filtra en las políticas públicas cuando se tratan temas cruciales como la regulación de la fecundidad, el aborto, VIH/sida, violencia y educación sexual. Los temas relacionados con los derechos sexuales y reproductivos ya han sido volcados en la agenda política de ese país, empujados por el movimiento de mujeres y aunque “las iglesias no pueden hacer suyas esa agenda política, sí tienen la capacidad de ‘politizar’ aquellos nudos que comprometan su presencia social y su concepción de lo que ‘es el hombre.’” Gutiérrez atribuye esa ingerencia en las decisiones estatales, al papel que los fundamentalismos religiosos contemporáneos (entre los que incluye al Islam) están jugando en el recorte de las libertades y derechos de las mujeres. Todos ellos, según Gutiérrez, comparten un mismo interés: controlar el cuerpo de las mujeres y negar su derecho al placer sexual recreando interpretaciones, mitos y fantasías creadas con este fin.

He recorrido por los textos de algunas pensadoras feministas latinoamericanas para ejemplificar la profunda discrepancia que existe entre la doctrina de la iglesia católica por un lado, y las posiciones de las feministas laicas y de las lideresas de los movimientos de mujeres de América Latina, por el otro. ¿Qué posición adoptan las religiosas en este polémico escenario? ¿Cambian sus discursos cuando el tema de los derechos sexuales y reproductivos es abiertamente tratado? ¿Existen diferencias entre sus discursos y los de los sacerdotes? Estas son las preguntas que acompañan las interpretaciones de los próximos títulos.

Los discursos sobre la sexualidad: prohibiciones, temores y culpas

Las tres religiosas (dos de ellas teólogas) que se han acercado al movimiento de mujeres, principalmente a través del contacto personal con algunas lideresas, y que están usando la categoría género para interpretar la Biblia, aprueban aquellas propuestas feministas orientadas a combatir la marginación y sumisión de las mujeres, que no ataquen al principio cristiano de “respeto a la vida”, un eufemismo para referirse al aborto inducido. Como veremos éste es el punto de quiebre entre

religiosas y laicas. Las otras cuatro, cuyo pensamiento es más conservador, consideran positivo que las mujeres defiendan su dignidad, que busquen la igualdad de derechos y deberes con los hombres y que se redistribuyan los roles domésticos para evitar la sobrecarga actual que pesa sobre ellas. Se oponen a los cambios que amenazan la pervivencia de atributos tradicionalmente asignados a la feminidad.

Los sacerdotes no se andan con rodeos. Asocian el debate sobre los derechos sexuales con las feministas e inmediatamente enfilan sus baterías contra estas “personas que tienen un trauma no superado por el maltrato injusto que han recibido y se toman la revancha”, y contra el feminismo “traído por las gringas que no entienden la cultura latinoamericana.” También acusan a las lideresas del movimiento de haber adoptado “vicios masculinos” y de que sus propuestas son “agresivas y peyorativas para los varones.”

Algunas religiosas critican a la iglesia católica oficial por haber promovido la ignorancia sexual, el temor alrededor del cuerpo de la mujer y haber imputado al sexo una naturaleza impura.

Los sacerdotes temen el cuerpo de la mujer, lo han rodeado de mitos y miedos. La iglesia debe reconciliarse con el cuerpo de la mujer. La sangre de la mujer da vida y se la considera impura, la sangre del hombre que mata es sagrada. Jesús fue hijo de María y se alimentó de su vientre. He escuchado a algunos religiosos presentar a la mujer como la tentación, como el peligro del que tienen que huir, como el pecado. Esta idea permanece desde el Génesis, la mujer absorbió la culpabilidad de la caída de Adán, aunque fue Adán el que tomó las decisiones.

Algunas consideran que deben ser los laicos y las laicas, y no los sacerdotes, quienes reglamenten su sexualidad, pues son quienes la practican. Están de acuerdo con el uso de condones, única manera de protegerse del SIDA y de evitar embarazos, mientras arremeten contra la iglesia oficial por oponerse al uso de anticonceptivos.

Yo no me pongo a decir cómo deben actuar los curas en sus cuestiones internas, porque se supone que son ellos y no yo los que crean sus propias leyes. ¿Por qué entonces ellos dan las leyes de algo que no viven, no experimentan, no saben cómo es? Dejen que el laico decida sobre su sexualidad. La iglesia oficial prohíbe la contracepción mientras que la iglesia alternativa reparte preservativos. El problema es que en la iglesia oficial están hombres solteros que presumiblemente no conocen so-

bre sexualidad ni la experimentan. Por eso el pueblo desoye su mandato y usa métodos anticonceptivos.

Los sacerdotes guardan silencio sobre este tema y sobre el que trato a continuación: las identidades sexuales.

El tema de los derechos sexuales y reproductivos preparó el terreno al de las identidades sexuales, que me permitió ir más al fondo del asunto. Cinco religiosas están en desacuerdo con el hecho de que la iglesia católica no admita ninguna otra orientación que no sea la heterosexual. Apuntan que al rechazar las identidades sexuales alternativas obliga a las personas a irse contra sus deseos. Consideran un problema que la iglesia reglamente al margen de la vida de los seres humanos, especialmente de la juventud “que quiere experimentar todo tipo de relaciones sexuales”.

La Iglesia está afuera de la realidad humana. Actúa como si las cosas sólo fueran malas o buenas, esto es pecado, esto no es pecado, todo sueña como si fuera una matemática, cuando el ser humano no es así.

Una religiosa se posiciona con respecto al lesbianismo y, de paso, también sobre el aborto.

Es fácil prohibir el lesbianismo, tal como lo hace la iglesia oficial, pero difícil explicarlo; puede deberse a un problema fisiológico o a una opción personal. Si las mujeres vamos hacia un hombre es porque eso nos han enseñado en nuestra cultura. Puede ser que en otra, las mujeres tiendan a buscar a otra mujer. A mí me queda una interrogante que no la tengo con el aborto. Ahora se está diciendo que el cerebro de una lesbiana o de un homosexual es diferente. Es un tema que se estudia dentro de la Pastoral y se trata de promover el respeto y no la culpabilidad.

Dos religiosas consideran que la libertad sexual es inmoral, el matrimonio heterosexual indisoluble y la familia sagrada.

Las personas deben observar los principios morales de respeto y dignidad de sí mismos. La sexualidad libre es basura, es un virus, quien la practica se vuelve indigna, inmoral y por más que después de arrepentirse no hay remedio, el daño causado es irreversible. La mujer debe cuidar su cuerpo; el libertinaje sexual, la promiscuidad y la unión libre hunde a la persona en la indignidad. La causa del SIDA es la crisis se-

xual debido a la falta de amor, a la infidelidad de los maridos, a la deshonestidad. No se resuelve con condones sino con respeto.

Aquellas parejas homosexuales que reclaman el reconocimiento de su derecho a prohijar no siguen el orden natural de la persona humana, de la familia nuclear conformada por varón y mujer.

Un solo sacerdote opina ambiguamente sobre el tema. El resto lo pasa por alto.

El aborto es el tema que abre un abismo entre la ética de las feministas y la ética de las religiosas. Como adelanté en la introducción, en el Ecuador reina el silencio sobre el aborto, es decir reina la posición de la iglesia católica. Cuando se trata de admitir que las mujeres decidan sobre las vidas que alojan en sus propios cuerpos, las posiciones de religiosas y feministas se polarizan; el tema del aborto seguro las coloca en orillas opuestas y enfrentadas. Mientras las primeras defienden el derecho a elegir libremente sobre sus cuerpos, la iglesia católica condena el aborto porque concibe al embrión como autónomo y al destruirlo se destruye la vida humana (Roberts 2005: 78, 82).

Asimismo, las diferencias que hasta aquí han aparecido entre los discursos de las religiosas como entre los de ellas y los de los sacerdotes, desaparecen con el tema del aborto, tópico con el que concluí las entrevistas. Ellas y ellos cierran filas en torno a lo que Elizabeth Roberts (2005: 75) llama “la ética de la vida” y que, de acuerdo con la doctrina de la iglesia católica, consiste en percibir al embrión “como vida sagrada que no se debe destruir”. Todos se manifiestan escueta y enfáticamente en contra del aborto, “en cualquier circunstancia que sea, por cualquier pretexto que sea.” Lo consideran un crimen y sostienen que su deber es “defender la vida.” Todas están en contra del aborto y “a favor de la vida”, inclusive las que antes defendieron otros métodos anti-conceptivos. No obstante, algunas reconocen que el tema es delicado, y que no se debe sancionar moralmente a las mujeres que se lo practican.

El aborto es terrible, deja marcadas a las chicas jóvenes que se lo practican, sufren daños psicológicos profundos. Cuando llegan a mí en busca de ayuda, lo único que hago son terapias de misericordia. Yo sí que pienso que hay que buscar medios para que no se queden embarazadas. Pero aceptar el aborto, a eso sí que yo no llego. La vida es la vida no importa la causa del embarazo ni que éste sea indeseado.

Cinco religiosas sostienen que se debe mantener la prohibición pues la mujer no puede apelar al derecho sobre su cuerpo para legalizarlo, y la iglesia “debe encontrar métodos que permitan defender la vida que es sagrada”. Una reconoce abiertamente que este tema la ha alejado de una ONG de mujeres.

No estoy de acuerdo con que se considere posible arbitrar sobre un ser humano que está por venir, que está en un período de gestación, argumentando que se es dueña del cuerpo donde está gestando. No se puede tratar a este feto como si fuera un tumor posible de ser extirpado pues la vida es el valor supremo.

La ética de Cristo está contra el aborto inducido. El religioso y la religiosa no manipula la vida, no programa, no es dueño de la vida, solo debe salvarla.

Estoy a favor de la vida y me aterro cuando una chica me cuenta sobre esto (ni siquiera lo nombra). La cosa es maléfica para mí.

Sólo el discurso de uno de los religiosos es diferente. Sostiene que lo importante no es si se legaliza o no el aborto ni si la iglesia autoriza el uso de contraceptivos. Todo eso es inútil, según él, mientras no cambie la relación de la persona con su sexualidad, y eso pasa por asuntos humanos y espirituales, no mecánicos. La gente, afirma, no deja de usar anticonceptivos porque la iglesia lo prohíbe.

Conclusiones

El discurso de las religiosas que se suman a las propuestas de la TFL consiste en afirmar la diferencia de género dentro de la iglesia católica en el Ecuador, cuya teología se sustenta en el universalismo. Denuncian la exclusión de las mujeres del pensamiento teológico y su subordinación en las prácticas institucionales. El sentido de su propuesta es salir de la invisibilidad y conseguir reconocimiento dentro de un aparato patriarcal. Su principal estrategia consiste en exaltar la participación de las mujeres en el pasado y en el presente, para lo cual rescatan el valioso papel jugado por ellas en el antiguo y nuevo testamento. En palabras de las teólogas Aquino y Támez (1998:103) su intención es “construir un pensamiento cristiano en el que se despatriarcalice y se

desmasculinice a Dios”. Ninguna está interesada en el acceso al espacio sacramental, que en la religión católica está vinculado a lo sagrado, mientras no cambie la orientación de la iglesia oficial a la que consideran alejada de Cristo y de su grey. La primera paradoja de la propuesta de la TFL se presenta entre el universalismo postulado por la doctrina católica y el manejo de la diferencia de género.

Las religiosas que se identifican con la TFL han echado mano de varias teorías feministas para sustentar la diferencia de género, a la que combinan con “la opción por los pobres”, principal postulado de la TDL. Como todas ellas adscriben a la TDL, lo que tratan es de feminizarla, para lo cual privilegian a las pobres en su trabajo pastoral. Una vez establecido el binomio mujer/pobreza, la manera de afirmar la diferencia de género es atribuyendo a las pobres poderes espirituales extraordinarios, cualidades y fortalezas que no necesariamente poseen, valorizando su sufrimiento, convirtiéndolas en seres humanos espiritualmente superiores a los hombres. Tales virtudes, similares a la de la virgen María, provendrían de una esencia femenina constituida por los dones de cuidar, servir y entregarse. De esta manera las teólogas de esta corriente adhieren a algunas otras corrientes feministas que han sido calificadas de esencialistas por desconocer las grandes diferencias que existen entre mujeres, de acuerdo con las múltiples y móviles identidades que cada sujeto encarna.

La mezcla del discurso feminista con el discurso de la pobreza y la desigualdad de clase, que es el que domina y unifica los imaginarios de sacerdotes y religiosas, diluye la diferencia de género. En el sustrato de sus discursos, la TDL termina superponiéndose a la TFL. Esta es la segunda paradoja que atraviesa a los discursos de las religiosas. El riesgo es que frente al antifeminismo de los teólogos, que lo acusan de ser una expresión del neo-colonialismo y de representar los intereses de las mujeres blancas de clase media y alta (Aquino y Támez, 1998: 27), se fortalezcan los movimientos femeninos conservadores que la iglesia oficial está interesada en apoyar. Esta mismas autoras (1998: 23, 24) admiten que el feminismo es comúnmente rechazado en el ámbito de la religiosidad popular, pues la gente de sectores populares es cotidianamente alimentada por “el mundo religioso patriarcal” y porque en América Latina no todas las mujeres cristianas aceptan la propuesta de la TFL. La jerarquía de la iglesia alimenta esas resistencias tratando de “desprestigiar, cooptar o romper los avances del movimiento feminis-

ta". Y es que la TDL está construida teniendo como centro el punto de vista masculino, el cual al mezclarse con una posición centrada en la clase social fortalece el androcentrismo en la interpretación de las diferencias sociales¹².

Dos aspectos adicionales le hacen perder consistencia al discurso de la diferencia de género: la autocensura que practican las religiosas para evitar el rechazo de los sacerdotes, y su ambivalencia con respecto al discurso de los derechos sexuales y reproductivos. La estrategia conciliatoria no está dando muchos frutos. Pese a que están construyendo la TFL, desde hace más de dos décadas, ésta no tiene aún resonancia en los discursos de los sacerdotes interpretados en este texto. Ninguno la reconoce como una corriente dentro de la teología católica. Asimismo sus ambivalencias en torno a los derechos sexuales las distancia de los discursos de las feministas y del movimiento de mujeres. Además, al posicionarse dentro de un sistema de género dominado por la heterosexualidad dan las espaldas al complejo y actual tema de las identidades sexuales. Su discurso se inscribe dentro de lo que Carole Vance (1989) denomina la matriz moderna heterosexual de pensamiento dicotómico, la misma que coadyuva a la polarización de la sexualidad femenina entre peligrosa o placentera, con lo cual se deja de lado la complejidad que la envuelve, y los múltiples significados, sensaciones y conexiones que la engloban.

Sin embargo, el tema que establece un abismo entre religiosas y feministas laicas es el del aborto. Además de unificar los discursos de religiosas y sacerdotes en torno a la "ética de la vida", marca el límite al discurso de la diferencia de género dentro de la iglesia católica. Ésta encuentra su techo cuando se trata de aceptar la autonomía sexual de las mujeres, el placer sin reproducción, las libertades sexuales y el erotismo localizado en los cuerpos terrenales.

Notas

- 1 Agradezco la generosa lectura y los finos comentarios de María Calderón, Kathleen Fine-dare, Alexandra Martínez y Silvia Vega.
- 2 El término patriarcal se deriva de patriarcado, un concepto muy usado en el feminismo para calificar la subordinación de la mujer. Paulatinamente ha ido perdiendo fuerza debido a las críticas que ha recibido de las feministas posestructuralistas y posmodernas, que lo consideran esencialista, ya que elimina las

- diferencias entre mujeres y a lo largo de la historia. Personalmente prefiero usar conceptos como “androcentrismo”, para calificar un sistema de género con predominio masculino. Sin embargo, por el tema de este ensayo el término calza como anillo al dedo. Según el diccionario de María Moliner (2000), patriarca en la historia sagrada es el jefe de una gran familia. También es el título que ostentan algunos obispos.
- 3 Estas posiciones son defendidas sobre todo por intelectuales y académicas feministas mestizas y de clase media, que son activistas del movimiento de mujeres, y también por lideresas de este movimiento que ocupan posiciones altas dentro del Congreso, el gobierno central y los gobiernos seccionales.
 - 4 La investigación fue financiada por el Fondo de Igualdad de Género de la Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional (ACDI).
 - 5 En el 2003, Monseñor Arregui, Obispo de Guayaquil, calificó de inmoral la decisión del gobierno de Lucio Gutiérrez de colocar dispensadores que contengan preservativos en colegios, universidades, centros de diversión y lugares públicos. Silvia Vega, feminista ecuatoriana y lideresa del movimiento de mujeres respondió así a esas declaraciones: “No nos agradó ni la calificación ni el tono puritano de su palabra, pronunciada luego del reciente escándalo de corrupción del cura Flores, que ha puesto en evidencia los pocos filtros y cuidados de la jerarquía eclesiástica cuando se trata de actos vinculados al poder. En contraposición, la iglesia oficial imprime una excesiva meticulosidad en sus pronunciamientos sobre algunos asuntos de la vida cotidiana de la gente. ¡Cuánto deseáramos las cristianas que la iglesia nos ayudara a educarnos para la libertad y no nos impusiera, a cada paso, negativas a todo, en nombre de la “moral” y las “buenas costumbres”...! moral y buenas costumbres que los varones de la jerarquía no siempre las practican... (Ágora de las Mujeres No. 21, 2003). El cura Flores fue director de las aduanas del Ecuador. En 2003 huyó del país y se refugió en Miami, una vez que fue acusado de peculado, tráfico de influencias y enriquecimiento ilícito.
 - 6 Pedí cita con el Arzobispo de Quito, con el Presidente de la Conferencia Episcopal, con el rector de la Universidad Católica y con el Principal de los jesuitas. Cuando les expliqué el motivo de mi entrevista, todos me remitieron a religiosas encargadas de la pastoral social y de la mujer.
 - 7 De las once personas entrevistadas, dos nacieron en Guayaquil y una de las extranjeras ha trabajado en esta ciudad toda la vida. El resto proviene de varias provincias de la sierra. Considerando la importancia que tiene en el Ecuador la diferencia cultural entre Quito y Guayaquil traté de compensar el desequilibrio entrevistando además a una religiosa serrana que trabaja en Guayaquil desde hace muchos años, pero indudablemente en los discursos predomina un imaginario serrano y mestizo.
 - 8 Esta sección se basa en las ideas de los textos de María Pilar Aquino y Elsa Támez (1998) y el de Fabiola Rohden (1997)
 - 9 Esta experiencia está registrada en dos publicaciones: Janet Aguirre, Rosa María Zúñiga y Mirtha Reyes (2000); Instituto de las Hijas de María Auxiliadora (2002).

- 10 Dos ejemplos son el feminismo cultural y el ecofeminismo. Una excelente síntesis de esta discusión inacabada constan en Rosi Braidotti (2000) y Chris Weedon (1999).
- 11 Carol Vance (1989) asocia el modelo familiar moderno, instalado desde el siglo XIX, a la existencia de un antiguo pacto sexual entre géneros mediante el cual los hombres han protegido del peligro sexual latente que siempre se ha cernido sobre ellas (maltrato, violación, incesto, humillaciones, crueldad, etc.), sólo a las buenas mujeres, sinónimo de autocontención erótica.
- 12 Recordé la crítica de H. Hartmann (1981) al intento de algunas feministas de combinar marxismo con feminismo.

Bibliografía

- Aguirre, Janet; Rosa María Zúñiga; Mirtha Reyes
2000 *Mujeres en la Biblia. Transgresión, resistencia y esperanza*. Quito: Editorial Tierra Nueva, Vicaría Sur de Quito y Centro Bíblico Verbo Divino.
- Aquino, María Pilar y Elsa Támez
1998 *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Abya-Yala, Serie Pluriminor.
- Barrig, Maruja
1999 "Persistencia de la Memoria. Feminismo y Estado en el Perú de los 90". Lima: Proyecto Sociedad Civil y Gobernabilidad Democrática en los Andes y el Cono Sur, Fundación Ford, Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Braidotti, Rosi
2000 *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.
- Clément, Catherine y Julia Kristeva
2000 *Lo femenino y lo sagrado*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Cuvi, María
2003 "Disonancias de las elites empresariales del Ecuador a principios del siglo XXI". En *Ecuador en crisis. Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina*, editado por Víctor Bretón y Francisco Pascual. Barcelona: Icaria
-
- 2004 "Peras en el olmo: mujeres y feminismos en los imaginarios de la iglesia católica del Ecuador". Quito: FIG-ACDI. Documento de trabajo.
- Gutiérrez, María Alicia
2003 "Vicios privados, virtudes públicas: el impacto del fundamentalismo católico en las políticas públicas sobre sexualidad". Ponencia presentada en el seminario "Estado del debate sobre las relaciones de género en el área andina", realizada en el Lima, el 11 y 12 de septiembre, organizado con el auspicio del Consejo Británico, el Grupo de Estudios de Género del Comité Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), la Red para el Desarrollo

llo de las Ciencias Sociales en el Perú y el Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Hartmann, H.

- 1981 "The unhappy marriage of marxism and feminism: towards a more progressive union". En L. Sargent (editor) *Women and revolution*. Londres: Pluto Press.

Instituto de las Hijas de María Auxiliadora

- 2002 *Mujeres que hacen historia. Hacia la construcción de una memoria histórica de las FMA en América Latina*. Quito: Abya-Yala.

Moliner, María

- 2000 *Diccionario de uso del Español*. Madrid. Edición abreviada por la Editorial Gredos.

Roberts, Elizabeth

- 2005 "El embrión extra: ética de vida, ética de parentesco y cryopreservación en las clínicas ecuatorianas de fertilización in-vitro". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. Quito: FLACSO vol. 9, no.22.

Rohden, Fabiola

- 1997 "Catolicismo e Protestantismo: o feminismo como uma questao emergente". *Cadernos Pagu* (8/9) .

Valladares Tuyupanta, Lola Marisol

- 2003 *Derechos sexuales en el Ecuador*. Lima: CLADEM, Series para el debate No. 2

Vance, Carole S. (compiladora)

- 1989 *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Editorial Revolución.

Vega, Silvia

- 2003 "Dónde estamos y adónde queremos ir. Avances y retos de las mujeres del área andina". Quito: UNIFEM. Documento de trabajo.

-
- 2003 *Condomes... 1*. Quito, Ágora de las Mujeres No. 21. Quito. Publicación virtual del Taller de Comunicación Mujer

Weedon, Chris

- 1999 *Feminism, theory and the politics of difference*. Londres: Oxford.